NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 1 1979

Changer le monde. Une tâche pour l'Église

V. COSMAO

p. 24 - 38

https://www.nrt.be/it/articoli/changer-le-monde-une-tache-pour-l-eglise-1023

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Changer le monde *

UNE TÂCHE POUR L'ÉGLISE

Comme le Cardinal Villot le disait en 1971 à l'Assemblée générale de la Commission pontificale Justice et Paix, l'action pour le développement des peuples apparaîtra, à l'analyse, comme une des lignes de force du pontificat de Paul VI. Si la polarisation de l'appareil d'Eglise et de la conscience collective sur des problèmes de discipline interne ou d'éthique personnelle ou conjugale a largement occulté cette orientation fondamentale, surtout durant les dix dernières années du pontificat, elle n'en a pas été moins déterminante de la mobilisation des minorités militantes comme des prises de position du Saint-Siège dans la vie internationale [1]. L'encyclique *Populorum progressio* (1967) avait montré la voie et appelé les chrétiens à l'action : elle s'inscrivait sur les perspectives ouvertes par L.-J. Lebret, qui avait appris, dans sa pratique d'assistance technique aux Etats du Tiers-monde pour la planification de leur développement, qu'il ne s'agissait de rien d'autre que de « changer le monde » [2]. Paul VI, qui le soutenait depuis longtemps dans son action, avait découvert avec lui que l'Eglise avait un rôle à jouer dans cette transformation du monde. Pour les chrétiens qui déjà s'organisaient — surtout depuis le lancement par la F.A.O. (organisation des Nations Unies pour l'agriculture et l'alimentation) de la campagne mondiale contre la faim — en vue de « l'aide au développement », cette interprétation de leur action selon la dynamique de la vie ecclésiale allait les aider à la vivre comme une pratique de la foi, au moment où, par l'analyse des mécanismes du sous-développement, ils étaient conduits à lui donner toute sa portée politique : en formation de l'opinion publique pour la transformation du système dont le sous-développement est l'effet nécessaire. Ainsi devenait possible la prise de position du synode de 1971 sur la justice dans le monde reconnaissant « le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde... comme une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile

---

* Ce titre sera aussi celui d'un ouvrage à paraître aux Editions du Cerf.

1. Cf. V. COSMAO, *Nouvel ordre mondial*, Paris, Ed. du Chalet, 1978, p. 110-131. Voir aussi *Foi et Développement*, Paris, Centre Lebret, n° 54, févr. 1978 ; n° 59, août-sept. 1978.

2. L'expression était chère à L.-J. Lebret. Cf. V. COSMAO, *Introduction à l'encyclique sur le développement des peuples*, Paris, Ed. du Centurion, 1967, p. 9-48.

qui est la mission de l'Eglise pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive ». L'action du Saint-Siège dans la vie internationale se poursuivait selon l'axe ainsi défini, même si n'est pas aussi évident l'effort pour y entraîner toute l'Eglise.

La mobilisation de l'Eglise, du fait de l'engagement de minorités significatives dans le combat pour le développement, est désormais assez remarquable et signifiante pour qu'il soit possible d'en esquisser l'interprétation théologique. C'est ce que nous allons tenter à grands traits en examinant successivement : 1. La problématique du développement. — 2. Les rôles de l'Eglise dans le développement. — 3. La correspondance de ces rôles à la pratique traditionnelle de l'Eglise. — 4. Les distorsions à redresser pour remettre la pratique ecclésiale dans la ligne de la Tradition. — 5. L'équipement conceptuel dont l'Eglise dispose pour interpréter ses rôles comme relevant de la pratique de la foi.

I. — LE DÉVELOPPEMENT GÉNÉRALISÉ DONT DÉPEND L'AVENIR DE L'HUMANITÉ SUPPOSE UNE TRANSFORMATION VOLONTARISTE DES STRUCTURES SOCIALES ET MENTALES

Au terme d'une période de 5 ans (1973-1978) qui fut celle d'une tentative de négociation pour l'instauration d'un nouvel ordre économique international, il apparaît en toute clarté que la redistribution volontariste des activités productives, des ressources et du pouvoir, est la condition d'un développement généralisé et non, comme on l'a cru pendant vingt ans, le seul transfert des pays industrialisés vers les pays sous-développés des capitaux, des techniques et du savoir-faire qui avaient permis aux premiers de surmonter le problème immémorial de la rareté des biens.

A partir de la conférence des pays non alignés (Alger 1973), qui affirmait solennellement le droit des peuples à se réapproprier leurs ressources naturelles et le contrôle des activités économiques qui les transforment en biens, à partir de la guerre du pétrole qui faisait la démonstration du pouvoir qu'ils conquéraient ainsi, la 6e Assemblée générale extraordinaire de l'O.N.U., convoquée à la demande de l'Algérie, pouvait aboutir (le 1er mai 1974) à une déclaration adoptée par consensus sur l'instauration d'un nouvel ordre économique international. Pour ceux qui étaient à l'origine de cette initiative il ne s'agissait de rien de moins que de la réorganisation, dans une négociation permanente, du système des rapports entre les peuples, en vue d'ordonner l'activité économique, et donc les rapports sociaux, à la satisfaction des besoins de tous.

Pendant quatre ans ce fut le cadre des discussions de toutes les conférences internationales [3] jusqu'à ce qu'en 1977-78 les négociations s'enlisent, faute de « volonté politique » des pays industrialisés, que la « crise » conduisait à se polariser sur leurs contradictions à court terme.

Si elle a abouti à une impasse, cette phase de négociation, et donc de réflexion, aura tout de même permis une avancée collective dans l'intelligence de la réalité et dans l'appréhension des conditions de sa transformation.

a. *Le sous-développement est un processus de destructuration des sociétés déterminées de l'extérieur par la société dominante.*

Tant que l'on pensait que le sous-développement s'expliquait par le retard technique, les politiques de développement apparaissaient relativement simples : il suffisait de transférer vers les pays sous-développés les techniques, les capitaux et le savoir-faire qui avaient permis le développement des pays industrialisés. L'expérience a montré que, même s'ils permettent parfois le take off de la croissance économique, de tels transferts risquent plus souvent encore d'accélérer la désintégration des sociétés.

C'est ainsi qu'après avoir cherché l'explication du sous-développement dans le pillage des ressources naturelles et humaines, on en est venu progressivement à se demander si le facteur d'explication n'était pas le rapport de domination-dépendance qui s'était instauré entre les pays du Centre qui s'industrialisaient et ceux de la périphérie qui devenaient leurs fournisseurs et leurs clients, le Centre gardant le privilège de la « valeur ajoutée » et du pouvoir qui en découle. Ce principe d'explication est à retenir. Encore faut-il examiner comment il fonctionne.

Pour le comprendre il importe de se rendre compte qu'une société ne se construit qu'en se structurant, c'est-à-dire dans la mesure où les rapports d'échange de biens et de services qui constituent la vie collective s'organisent dans la stabilité évolutive nécessaire pour leur fonctionnement. Dès lors, il apparaît à l'évidence que, partout où il y a des hommes, sur longue période il y a des sociétés structurées, c'est-à-dire des ensembles de sous-ensembles articulés entre eux. L'observation et l'analyse des sociétés traditionnelles font d'ailleurs apparaître leur forte structuration : si elles sont traditionnelles, c'est bien parce que, leurs structures étant assez adéquates, elles se reproduisent de génération en génération, l'innovation n'y intervenant qu'à la mesure des besoins.

3. On peut se procurer au Centre Lebret, 9, rue Guénégaud, F 75006 Paris, deux bulletins bibliographiques qui donnent les références des documents de base sur le NOEI.

La société européenne en expansion à partir du XV^e siècle intervenant dans la vie collective des sociétés qui lui devenaient périphériques, les sous-ensembles, régionaux ou sectoriels, de ces ensembles allaient se désarticuler, les uns et les autres étant polarisés par l'attraction de la société extérieure qui devenait dominante. Produisant les biens nécessaires à celle-ci, les sociétés qui devenaient dépendantes recevaient d'elle en contrepartie les biens qu'elles ne pouvaient plus produire, les techniques, les moyens et modes de production, les modèles sociaux et culturels, les idées et manières de penser, etc. Peu à peu les systèmes sociaux, culturels, religieux qui s'étaient construits au long des siècles ou des millénaires se désintégraient au « bénéfice » de la restructuration des sous-ensembles éclatés selon les lignes de forces d'un champ dont le pôle était dans les pays industrialisés, où s'accumulaient les activités les plus productives, les ressources et le pouvoir. Plus les pays périphériques devenaient dépendants, plus ils se destructuraient et plus ils se destructuraient, plus ils devenaient dépendants.

b. *Le développement passe par la mise en route de processus de restructuration des sociétés en destructuration.*

Si le sous-développement n'est rien d'autre que cette destructuration des sociétés déterminées de l'extérieur et dépossédées du pouvoir de se construire en fonction de leurs besoins, la condition du développement est l'arrêt de ce processus et la mise en route volontariste d'un processus inverse de restructuration.

Pour qu'une telle transmutation se produise il importe que les groupes les plus élémentaires, des villages ou des micro-régions, redeviennent les acteurs et les sujets de leurs propres dynamiques sociales. Pour cela il leur faut passer par l'analyse des conditions de détermination de leur destructuration dans la dépendance pour qu'en se rendant compte du caractère historique, et non naturel ou imposé par Dieu ou les dieux, de cette situation, ils découvrent des prises pour sa transformation. A travers une telle « conscientisation » il leur est possible de découvrir ce qu'ils peuvent faire pour « s'en sortir par leurs propres moyens » (*self-reliance*) et s'organiser pour maîtriser les procédures d'action économique et sociale qui sont à leur portée. L'expérience montre qu'à partir du moment où un groupe a quelque prise sur le « possible », il est en mesure d'affronter le « nécessaire ». Si l'intervention extérieure peut contribuer à cette réactivation culturelle, à condition qu'elle s'inscrive dans la dynamique du groupe, ce n'est pourtant que dans la « conscience collective » de celui-ci que peut se produire le « sursaut » nécessaire pour sa reconstruction en « sujet collectif ». Avant d'être technique ou économique le problème est donc culturel et

politique, puisqu'il s'agit de réappropriation du pouvoir d'autocréation ou d'autodétermination collective.

Dans la mesure où un tel processus s'amorce, s'impose, comme souvent d'ailleurs pour le rendre possible, la constitution, à l'échelle nationale ou régionale, d'un centre de pouvoir susceptible de fonctionner comme pôle de restructuration de l'ensemble par l'articulation entre eux et la planification des processus qui prennent forme à la base. C'est la signification des indépendances politiques, condition nécessaire mais non suffisante de la réintériorisation d'un centre de décision qui freine ou bloque la destructuration par la dépendance. Si les pouvoirs qui se mettent en place demeurent très déterminés de l'extérieur, il leur faut, pour devenir opératoires, conquérir leur autodétermination et leur capacité d'imposition des contraintes de la restructuration.

c. *La transformation du système global, dont le sous-développement est l'effet nécessaire, est la condition de restructuration des sociétés en sous-développement.*

Si c'est leur détermination par l'extérieur qui destructure les sociétés périphériques, leur restructuration suppose la réorganisation du système de rapports entre les peuples qui détermine la polarisation de la périphérie par le Centre. Ces rapports s'étant instaurés au hasard de l'histoire et de l'action, en fonction de leurs propres intérêts, des sociétés qui avaient l'initiative, il importe de les réorganiser, artificiellement, volontairement ou politiquement, en fonction des intérêts de tous. C'est ce que proposaient les représentants du Tiers-monde quand ils invitaient la communauté internationale à s'engager dans une négociation pour l'instauration d'un nouvel ordre économique international. La guerre du pétrole leur donnait le minimum de pouvoir nécessaire pour négocier.

Si la négociation n'a pas encore été possible, c'est faute de « volonté politique » des pays industrialisés, incapables de subordonner à leurs intérêts à long terme leurs intérêts à court terme dont la « crise » faisait surtout apparaître la contradiction avec les intérêts de leurs partenaires. Mais cette négociation s'imposera, parce que la transformation du système est nécessaire pour la généralisation du développement.

La formation et la mobilisation de l'opinion publique des pays industrialisés, dont dépend l'apparition d'une volonté politique de négociation, s'imposent dès lors comme tâche prioritaire dans le combat pour le développement. Les porte-parole du Tiers-monde y contribueront d'ailleurs, étant les premiers intéressés à expliquer aux peuples privilégiés de quoi il s'agit dans la construction de la société mondiale dont dépend l'avenir de toute l'humanité.

II. — L'ÉGLISE A UN RÔLE À JOUER DANS LA TRANSFORMATION DU SYSTÈME QUI PRODUIT LE SOUS-DÉVELOPPEMENT

L'Eglise, comme collectivité organisée de ceux qui croient en Jésus-Christ, a un rôle à jouer dans cette tâche collective de construction de l'avenir. Aussi étonnant que cela puisse paraître dans les sociétés post-chrétiennes où sa marginalisation sociale semble évidente, elle est l'objet d'une « demande sociale » qui se fixe sur elle faute sans doute de pouvoir se fixer sur d'autres organisations, politiques ou syndicales, que la « crise » polarise sur les problèmes à résoudre à court terme. Même ceux qui ne « fréquentent » guère l'Eglise et qui ne sont guère portés à la suivre dans la conduite de leur vie personnelle ou de leurs relations courtes attendent d'elle qu'elle les aide à appréhender et à maîtriser les grands problèmes dont ils pressentent que dépend leur avenir. Sans doute une telle demande sociale n'est-elle pas mesurable comme la demande d'un produit ; bien des indices contraignent cependant à la retenir, au moins à titre d'hypothèse de travail : cette « demande sociale » va d'ailleurs au-devant des dynamiques internes qui conduisent des minorités ecclésiales significatives à axer leur pratique de la foi sur la participation à la transformation du système dont le fonctionnement produit le sous-développement, l'injustice et la misère.

La première tâche qui, dans cette conjoncture, semble s'imposer à l'Eglise est celle de contribuer, à sa place spécifique, à l'analyse de la réalité dont la transformation s'impose. Ayant été l'agent de légitimation de la réorganisation du monde à partir de l'Europe, en lui assignant comme objectif l'évangélisation des peuples, l'Eglise ne peut « s'expliquer avec elle-même » et donc recentrer sa propre dynamique sans passer par l'analyse critique de l'histoire, en partie conduite par elle, qui a abouti à l'organisation actuelle du monde. Si elle doit s'organiser pour participer aux analyses économiques, sociologiques, politiques qui mettent à nu les mécanismes ou les régularités du système, pour prendre sa part de son évaluation éthique, elle doit surtout se mettre en mesure de la « juger » en fonction de la relation à Dieu, au sens où la révélation est aussi la mise à nu des distorsions qui peuvent intervenir dans cette relation.

Mais plus encore qu'au dévoilement de la réalité, c'est aux tâches de conscientisation que l'Eglise est appelée partout où elle est présente, que ce soit dans les pays en sous-développement ou dans les pays industrialisés. Elle y a un rôle spécifique à jouer dans la nécessaire réinterprétation des traditions et des conduites religieuses, qu'il s'agisse de surmonter la résignation qu'elle a

contribué à inculquer ou de sortir du fatalisme ou de la désespérance auxquels aboutissent les groupes qui, n'ayant plus de prise sur la réalité, en viennent à penser qu'elle correspond à un ordre divin des choses. Les progrès de la rationalité scientifique et technique ne sont pas suffisants pour négocier de telles évolutions : les nécessaires désacralisations supposent aussi une ré-évaluation des représentations de Dieu ou de la relation à Dieu.

Il en est de même dans les pays industrialisés où le « progrès » est trop souvent perçu comme la réalisation du Dessein de Dieu sans que soient effectivement pris en compte ses effets négatifs. Il est du rôle de l'Eglise, dans la ligne même de ses tâches d'analyse du système global, de travailler à la transformation des évidences collectives ou des structures mentales qui constituent peut-être le principal obstacle à la construction volontariste d'un autre système de rapports entre les peuples et les groupes humains. L'audience dont l'Eglise dispose et qui structure son « pouvoir idéologique », bien au-delà de son audience proprement religieuse, la qualifie et la détermine pour ce service de conscientisation qui relève d'ailleurs de sa mission d'évangélisation.

III. — DANS LA MESURE OÙ L'ÉGLISE ASSUME LES RÔLES QUI SE PROPOSENT À ELLE, ELLE EST CONDUITE À RETROUVER DANS SA MÉMOIRE COLLECTIVE UNE PRATIQUE CONSTANTE, ENCORE QUE DISCONTINUE, DE RÉSISTANCE À LA STRUCTURATION DES SOCIÉTÉS DANS L'INÉGALITÉ

Si l'Eglise ne s'engage pas sans réticence dans les tâches qui la sollicitent, tant elle est marquée par la critique de ses rôles politiques du passé, elle n'en est pas moins conduite, quand elle se décide à les prendre en charge, à retrouver dans son histoire et sa préhistoire les traces d'une pratique continue, dans une discontinuité qui va parfois jusqu'à la perversion, de résistance active à l'inertie qui conduit presque fatalement les sociétés à se structurer, voire à se sacraliser dans l'inégalité et l'injustice.

a. *L'effort des législateurs d'Israël témoigne d'une conscience très vive du rapport entre la justice sociale et le culte de Dieu.*

Marqué sans doute par le « souvenir » de la solidarité dans l'égalité de la vie nomade, marqué plus encore par l'expérience de sa constitution comme « peuple de Dieu », l'Israël antique a tenté sur longue période d'introduire artificiellement des ruptures dans la « tendance » de la société à se structurer dans l'inégalité.

Tel était le sens de l'année sabbatique (*Ex 21, 2-6 ; Lv 25, 2-7 ; Dt 15, 1-8*), qui prévoyait pour chaque septième année la mise en jachère de la terre, les fruits étant laissés aux pauvres, l'annulation des dettes et la libération des esclaves. Tel était le sens de l'année jubilaire, qui intervenait au terme de sept semaines d'années et qui prévoyait en outre la réappropriation des terres aliénées pour cause de dettes (*Lv 25, 8-17.23-55*). Si cette dernière prescription n'a guère fonctionné, l'année sabbatique semble avoir été respectée jusqu'à une époque tardive. Mais, quoi qu'il en soit de la pratique, c'est la tentative elle-même qui est significative : elle témoigne d'une volonté collective de régulation des dynamiques sociales en fonction de l'existence du peuple comme peuple de Dieu.

b. *La prédication des prophètes subordonnait le culte de Dieu à la pratique de la justice.*

Les textes des prophètes sont assez connus pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister sur la signification de leur pratique contestataire face au pouvoir sacerdotal lié au pouvoir royal.

Ce qu'il faut souligner, c'est le lien qu'ils établissaient entre le culte à rendre à Dieu et la justice sociale. L'exploitation des pauvres était dénoncée par eux au même titre que l'idolâtrie, qui représentait l'infidélité par excellence. Pour eux le vrai jeûne, le seul sacrifice agréable à Dieu consistait à nourrir ceux qui avaient faim, vêtir ceux qui étaient nus, libérer les captifs, etc. Leur action avait en fait les mêmes objectifs que celle des légistes : veiller à ce que la société résiste activement à son glissement vers l'inégalité et l'injustice.

Politique, leur combat n'en était pas moins radicalement « théologal » : ce qui était, pour eux, en question, c'était la vérité de la reconnaissance de Dieu comme Dieu.

c. *La pratique et la prédication de Jésus étaient déterminées par la contestation, au nom de Dieu, de la sacralisation des systèmes sociaux dans la négation des droits des pauvres.*

Sans doute Jésus ne fut-il ni un zélote, ni un révolutionnaire, ni un homme politique. Sa pratique n'en fut pas moins radicalement politique par là même qu'elle était théologale : il contestait « nécessairement » toute utilisation du nom de Dieu pour faire aller de soi une organisation sociale dont les pauvres étaient les victimes.

Face à César, d'abord, sa position était claire : en conseillant de lui rendre sa monnaie, emblème de son pouvoir, il le réduisait

en collecteur d'impôts ; par là même il récusait sa prétention au culte qui n'est dû qu'à Dieu (*Mt 22,* 15-22). Le refus du culte de l'idole fut constitutif de la profession de foi des disciples de cette victime du maintien de l'ordre, reconnue comme Seigneur quelques années après sa mort.

Face à la Loi et à ses défenseurs la position de Jésus était aussi nette : le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. Il ne supportait pas qu'on se servît de la Loi de Dieu pour dominer ou opprimer les pauvres.

Mais c'est par l'annonce de la Bonne Nouvele aux pauvres (*Lc 4,* 16-22) que Jésus s'inscrivait dans le prolongement de l'effort des légistes et des prophètes pour la défense du droit des pauvres. En annonçant que se réalisait au moment même où il parlait ce qui était écrit au livre d'Isaïe sur « l'année de grâce du Seigneur », pour ses auditeurs dont la conscience collective avait été façonnée selon la dynamique de l'Ancien Testament, il annonçait que Dieu venait remettre en ordre la société qui s'était construite dans le désordre. Il ne promettait pas seulement les récompenses éternelles, il annonçait la subversion du désordre établi. L'utopie pratiquée de la première communauté de Jérusalem en traduira les conséquences pour les disciples qui, dans l'attente du retour du Seigneur, s'établissaient déjà au-delà de l'histoire.

d. *Le travail théologique des pères des IV^e^-VI^e^ siècles a contribué à la mise en évidence des droits des pauvres.*

Au fur et à mesure qu'avec la paix et la reconnaissance officielle du christianisme l'Eglise se recrutait dans toutes les couches de la société, les inégalités qui s'aggravaient dans l'Empire en cours de désintégration se reproduisaient en son propre sein. L'organisation de la solidarité dans la charité ne suffisait plus pour faire face aux situations d'injustice et de détresse qui se multipliaient. Les évêques, docteurs et prédicateurs, devaient sans cesse revenir sur les exigences fondamentales de la foi, mettant ainsi en évidence la communauté originelle des biens et leur destination universelle ; il en découle, pour celui qui est en situation d'extrême nécessité, le droit de prendre où il le trouve ce qui lui est nécessaire pour subvenir à ses besoins. Pour ne citer qu'un texte parmi des centaines, retenons celui que reprenait l'encyclique *Populorum progressio* (n° 23) : « Ce n'est pas de ton bien que tu fais largesse au pauvre, tu lui rends ce qui lui appartient. Car ce qui est donné en commun pour l'usage de tous, voilà ce que tu t'arroges. La terre est donnée à tout le monde, et pas seulement aux riches. »

IV. — EN DEVENANT, PENDANT PLUS D'UN MILLÉNAIRE, L'AGENT DE SACRALISATION D'UN SYSTÈME SOCIAL, LE CHRISTIANISME S'EST MIS EN CONTRADICTION AVEC LUI-MÊME, RENDANT AINSI « NÉCESSAIRE » UN NOUVEL ATHÉISME

Bien que l'Eglise, organisée selon un réseau de diocèses puis de monastères, ait tenté d'en prendre le relais, l'Empire romain d'Occident est entré, sous la pression des « Barbares » et de ses contradictions internes, dans un tel processus de désintégration que pour sortir de l'anarchie il fallut bien s'organiser pour reconstruire des sociétés. L'insécurité devenait telle que, par la force des choses, les hommes de guerre, qui assuraient la défense, accédaient au pouvoir : ils devenaient princes et rois. Mais la mort était tellement omniprésente que les prêtres, qui assuraient la « bonne mort », recevaient eux aussi délégation pour l'organisation de la vie collective. Sacrant les rois, l'Eglise devenait ainsi gérante des sacralisations nécessaires pour faire aller de soi les contraintes sans lesquelles il n'y a pas de société. Ainsi le christianisme devenait la « religion civile » de l'Occident qui se transformait en « chrétienté ».

Quand à partir du XV^e^ siècle l'Europe restructurée partit à la conquête du monde, recevant de l'Eglise mission d'évangéliser les peuples conquis, c'est cette chrétienté qu'elle transplantait à l'identique là où elle s'installait. Mais, tandis qu'elle se reproduisait ainsi dans sa périphérie, elle entrait en crise en son Centre. La Renaissance, la Réforme, la philosophie des Lumières puis la critique marxiste de la religion allaient constituer un long processus de désacralisation du système : faute de parvenir à « libérer » Dieu du rôle qu'on lui faisait jouer à contre-courant de sa révélation, il aboutissait à sa négation « volontariste », « nécessaire » pour les changements qui s'imposaient.

Toute l'histoire de l'Eglise, en son centre, a été déterminée depuis le XVI^e^ siècle par ce processus, « analogue » à celui qu'elle avait déclenché dans l'Empire romain, où les chrétiens étaient considérés comme « athées » ; et ils l'étaient puisqu'ils récusaient la religion officielle, ne voulant adorer d'autre dieu que Dieu et celui qu'Il avait ressuscité d'entre les morts.

Pendant ce temps, du sein des chrétientés transplantées allait naître une Eglise des pauvres qui au terme de siècles de patience et de maturation allait retrouver, du fait de son entraînement dans le mouvement de libération des peuples, la vérité des origines. Tandis que les églises du Centre s'épuisaient en tentative de restauration ou de reconquête des couches sociales en mobilité qu'elles avaient « contraintes » à la « dissidence » ou à l'athéisme, ces

églises des pauvres naissaient des peuples, entendant la « Bonne Nouvelle » qui leur est destinée et qui les appelle, non à la résignation mais à l'autocréation collective [4].

Entraînées par les Eglises des pauvres, les Eglises du Centre à leur tour sont en train de découvrir, douloureusement et non sans résistance, qu'elles ont un rôle à jouer dans la transformation du système dont la pauvreté est l'effet nécessaire.

Ainsi, par-delà un millénaire de « perversion » et de contradictions internes, le christianisme retrouve son identité et sa dynamique de mouvement historique dont la ligne centrale de force est la libération des pauvres et des opprimés, libération en laquelle Dieu se révèle comme Libérateur de la mort et du péché.

V. — QUAND ELLE ASSUME LES RÔLES QUI SE PROPOSENT À ELLE, L'ÉGLISE DÉCOUVRE QU'ELLE DISPOSE DE CONCEPTS OPÉRATOIRES POUR L'ANALYSE ET LA TRANSFORMATION DU SYSTÈME QUI ENGENDRE LE SOUS-DÉVELOPPEMENT

Dès que l'on parle de tâches à prendre en charge ou de rôles à assumer, il importe de vérifier si le « sujet collectif » affronté à ces rôles ou à ces tâches est « outillé » pour y faire face. S'agissant d'un système global à transformer, la condition, nécessaire mais non suffisante, de l'action est la capacité d'analyser et de mettre en évidence les structures et les mécanismes qui le rendent inadéquat, donnant ainsi des prises pour sa transformation. Sans doute l'action dépend-elle de l'apparition d'une réelle volonté politique de changement. Pour qu'il en soit ainsi il importe que la « bonne volonté », qui prend forme à partir du « sentiment » de l'injustice, se transforme en « volonté » par la vérification de sa pertinence et la confirmation de sa « nécessité ».

Pour contribuer à la réalisation d'un tel cheminement l'Eglise dispose, dans son langage qui est la structure la plus déterminante de toute conscience collective, de concepts, articulés entre eux, qui s'avèrent opératoires pour le dévoilement de la réalité et pour la mobilisation des forces en vue de sa transformation. Nous allons en examiner trois « couples » qui structurent le langage des militants engagés dans le combat pour le développement.

a. *Péché du monde et conversion à Dieu*

Prolongeant les analyses économiques, sociologiques ou politiques qui font apparaître l'inévitable blocage du système dont les distor-

4. Pour comprendre ce renversement des rôles on pourra lire l'étude de Pablo RICHARD, *Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise*. Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique Latine, Paris, Centre Lebret, 1978, 236 p.

sions ou les contradictions s'accentuent au détriment des pauvres ou des faibles, portant à la limite l'évaluation éthique qui met en évidence l'injustice d'un tel système, l'Eglise est conduite, passant outre à ses propres résistances, à mettre à nu sa structuration dans le péché, c'est-à-dire dans la contradiction avec Dieu ou le Dessein de Dieu. Si Dieu, en effet, se donne à connaître dans la révélation de son Dessein de Créateur d'une humanité en autocréation à son image et ressemblance, il est évident que le monde, tel qu'il s'est construit, ne correspond pas à ce Dessein. Les hasards de l'histoire, les initiatives non contrôlées ou les omissions dues à la pusillanimité ou au défaut de lucidité ont conduit l'histoire de telle manière, pendant quatre ou cinq siècles, qu'elle a produit un ordre des choses dont l'acceptation est incompatible avec la reconnaissance de Dieu comme Dieu et, a fortiori, avec la dynamique introduite dans l'histoire par sa révélation dans la libération de son peuple et dans la défense des droits des pauvres.

Pour que ce concept de « péché du monde » soit vraiment opératoire il importe de distinguer la responsabilité de la contradiction avec Dieu, celle-ci étant d'ailleurs à l'origine du concept théologique de péché [5]. Ce qui compte en effet pour l'analyse, ce ne sont pas les intentions ou les responsabilités des agents, mais ce qui s'est produit dans l'histoire, accident historique ou « fatalité », serait-on tenté de dire, encore que le concept de péché mette plutôt en évidence l'accident historique que la fatalité.

Dès qu'est mise à nu la contradiction entre l'organisation du monde telle qu'elle s'est faite et la relation à Dieu [6], ceux qui croient en Dieu sont provoqués à s'engager dans la transformation du monde. Alors que beaucoup de chrétiens étaient entrés dans le combat pour le développement par exigence de la charité, ils découvrent, en même temps que la dimension politique de leur action, sa nécessité pour la vérité de leur foi, pour leur conversion à une relation vraie à Dieu manifesté en Jésus-Christ. Pour croire en Dieu en vérité il importe en effet de participer de quelque manière, y compris par la prière, à la transformation du monde qui condamne les pauvres à la misère.

Au moment où les tâches dont dépend le développement apparaissent de plus en plus impossibles, une telle analyse et un tel appel à la conversion sont de nature à mobiliser les énergies en mettant en évidence que ce dont il s'agit, c'est de « se sauver de ce monde de péché », non en le fuyant mais en le transformant.

5. Cf. V. COSMAO, *Le péché du monde*, dans *Foi et Développement*, n° 52, décembre 1977.

6. Cf. Commission Pontificale Justice et Paix, *Contribution à la réflexion du Synode sur la justice dans le monde*, n. 28, dans *Doc. Cath.*, n° 1597 (21 nov. 1971) 1020.

b. *Libération et Création*

Dans la mesure même où des chrétiens, confirmés par l'analyse dans leurs intuitions, commencent à prendre leur part de la « révolution mondiale » [7], ils découvrent qu'ils entrent en mouvement de libération, qu'ils soient parmi les privilégiés ou parmi les victimes du système. Dès lors, en effet, qu'il devient pensable de transformer, collectivement et volontairement, ce qui s'est construit au hasard de l'histoire, même si ce fut souvent avec la bénédiction de l'Eglise, ceux qui se mobilisent pour le changement deviennent « sujet collectif » d'un mouvement historique de libération.

Dieu se révèle alors à eux comme Libérateur, comme Il le fit en libérant son peuple de la servitude d'Egypte. Si, en effet, en lisant l'histoire sainte « du point de vue de Dieu » on voit l'acte libérateur de Dieu à l'origine de la libération du peuple, en la lisant « du point de vue du peuple » c'est l'acte libérateur du peuple qui révèle le Dieu libérateur. Loin de se contredire, ces deux lectures s'appellent l'une l'autre, et c'est dans leur convergence que se construit le concept de « libération » qui permet aux opprimés qui décident de se libérer et à ceux qui se veulent solidaires de leur combat de voir dans le mouvement même de leur libération la manifestation en acte de Dieu qui ne se révèle que comme libérateur.

C'est autour de ce concept que s'articule la « théologie de la libération » qui ne vise pas à « justifier » idéologiquement la révolution qui s'impose, mais à l'interpréter « herméneutiquement » en relation à Dieu qui appelle les pauvres à se mettre debout et à reprendre en mains la construction de leur destinée.

Car la libération débouche sur la création : elle est libération de la créativité ; c'est pour construire un autre monde que les victimes du système se mettent en marche quand ils entendent la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres : non un monde de rêve ou d'utopie, mais un monde bien concret où la justice soit un peu plus réelle. Ainsi apparaît, en fonction même des tâches à entreprendre, la vocation de l'homme à se faire exister à l'image et ressemblance de Dieu, Créateur de créateurs. Le concept de création met en évidence la vérité structurante de la créativité humaine manifestée dans la révélation de la création par Dieu de tout ce qui existe : rien n'est sacré en dehors de Dieu, tout est confié par Lui à l'homme qui n'existe que dans la mesure même où il crée le monde en l'organisant selon le projet qui l'habite et le constitue.

---

7. Cf. L.-J. LEBRET, *Développement : révolution solidaire*, Paris, Ed. ouvrières, 1967, 192 p.

c. *Unité de l'humanité et destination universelle des biens*

La tâche devant laquelle se trouve l'humanité est de toute évidence sa tâche collective, même si ses contradictions internes y prédisposent les victimes du système en indisposant les privilégiés qui ont intérêt à le maintenir en état tout en l'aménageant. C'est sans doute cette dimension collective qui fait encore peur aux chrétiens éduqués à redouter tout « collectivisme ».

C'est pourtant cette mobilisation pour une tâche collective qui permet aux chrétiens de retrouver un des concepts les plus fondamentaux de leur langage et de leur tradition : celui d'unité de l'humanité.

Devant Dieu qui le crée, Adam, l'Homme, est « un », plus radicalement même que la distinction des sexes, sujet ou acteur unique de son histoire et de sa tâche dans le monde : c'est à « lui » que la terre est confiée pour qu'il l'aménage en fonction de ses besoins. Le « mythe » ou le symbole va ici au-delà de toute expression rationnelle possible : le « groupe » est « antérieur » à l'individu ou à la personne, étant la condition de son existence et de son autocréation. Si la personne se construit en s'intériorisant et se responsabilisant, c'est à partir de la lignée qui la met au monde et dont elle ne se déracine jamais, tout en la transcendant au long de son histoire pour s'ouvrir aux autres et au monde à construire. La vérité archaïque de l'homme qui ressurgit ainsi du fond des ténèbres originelles est aussi fondamentale que celle du mouvement de personnalisation dont dépend toute promotion humaine.

Ce qui était ainsi donné à entendre au point de départ de la révélation s'explicite par rapport au Christ dans le discours de Paul sur l'unité de tous en Lui. « En Christ, écrit-il aux Galates (*3*, 28), tous, vous êtes un. » Et s'il emploie le masculin *heis* et non le neutre *hen*, dont il disposait dans son système linguistique, c'est qu'il voulait parler d'un « sujet », d'un seul « fils de Dieu ». En Christ, en effet, tous sont devant Dieu comme un seul sujet qui est fils, appelé à la liberté.

Que l'humanité soit loin d'être une dans ses contradictions, il n'en reste pas moins qu'il lui est signifié ici qu'elle n'existe que dans la mesure où elle se construit comme humanité, la relation à Dieu excluant la mise à l'écart de quiconque du projet collectif.

C'est en effet à cet unique sujet que la terre est donnée en partage, tous les biens fournis par la nature ou produits par le travail de tous étant destinés à tous.

Il en découle qu'il lui faut s'organiser pour qu'il en soit ainsi. Le concept de destination universelle des biens désigne ainsi l'exigen-

ce de construction de systèmes de rapports qui permettraient de faire en sorte qu'il en soit ainsi. Mais il ne désigne une exigence qu'en articulation avec le concept d'unité de l'humanité qui dévoile la structure absolument radicale que constitue la relation à Dieu.

CONCLUSION

En devenant politique la pratique de la foi devient radicalement théologale

En prenant au sérieux la problématique du développement telle qu'elle se construit quand sont dévoilés les mécanismes du système qui produit le sous-développement, l'Eglise s'engage, non sans résistances, sur la voie d'une pratique politique de la foi, non au sens où elle se mettrait à nouveau en collusion avec les pouvoirs, mais au sens où elle se voit contrainte à veiller à leur fonctionnement au service de la justice. La tâche de contestation du système, qui lui incombe du fait des attentes qui la sollicitent et des exigences qui la travaillent de l'intérieur, ne saurait être irresponsable. Dénonçant l'injustice partout où elle est présente, elle se doit de chercher, avec tous les « hommes de bonne volonté », les voies d'un nouvel ordre international à construire dans la rigueur, la patience et l'urgence. Qu'elle le veuille ou non, elle est déjà engagée dans cette tâche.

Loin de la détourner de sa mission spécifique ou de mettre en danger son identité, la prise en charge des nouveaux rôles qu'elle découvre la conduit au contraire à s'enraciner encore plus radicalement en Dieu, au nom de qui elle parle comme Eglise de Jésus-Christ. C'est en effet dans l'organisation de la résistance active à la structuration de la société dans l'inégalité que Dieu se révèle dans l'histoire sainte. C'est aussi selon les mêmes exigences qu'Il est présent à l'Eglise et à l'humanité et que l'Eglise deviendra son Eglise dans la mesure même où elle s'engagera aux côtés des pauvres qui se mettent debout pour faire valoir leurs droits.

La « participation à la transformation » du monde n'est pas seulement une « dimension constitutive de la prédication de l'Evangile » : elle devient la condition de l'écoute et de la mise en œuvre de la Parole de Dieu. Dieu se donne à connaître là où les hommes créent ensemble les conditions de leur existence humaine en relation à Dieu dont ils sont tous ensemble le « fils unique ».

F 75006 Paris
9, rue Guénégaud

V. COSMAO
Centre L.-J. Lebret