NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 4 1972

L'Église et le défi du monde

René COSTE

p. 337 - 364

https://www.nrt.be/es/articulos/l-eglise-et-le-defi-du-monde-1270

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise et le défi du monde *

Le thème proposé à notre réflexion n'est rien moins que : *L'Eglise et le défi du monde* : ou bien, sous une formulation plus précise, quoique moins littéraire : *Le monde mettant l'Eglise en question.* Comment le théologien chargé de l'introduire ne se sentirait-il pas écrasé par son ampleur démesurée ? Ne dépasse-t-il pas de toute évidence les forces personnelles d'un chercheur individuel, même s'il travaille avec une méthode pluridisciplinaire ? Pour le traiter avec des chances réelles de succès, ne faudrait-il pas une longue investigation commune et une confrontation approfondie de nombreux responsables d'Eglises avec une multitude de spécialistes de tous genres ?

Peut-être le temps n'est-il plus aux grandes synthèses. D'une certaine manière, elles étaient des substituts nécessaires à l'ignorance et compensaient en largeur ce qui manquait, en profondeur, à l'idée que les hommes se faisaient du monde où ils vivaient. Mais, même s'il en était ainsi, il se peut que l'accroissement des connaissances ait pour conséquence que nous en savons peut-être moins aujourd'hui — ou que nous avons le sentiment d'en savoir moins — sur le monde où nous vivons, sur la direction que nous suivons, et surtout sur celle que nous devrions suivre, qu'à l'époque où, en réalité, nous en savions moins, mais croyions en savoir davantage.

Avec Zbigniew Brzezinski, dans son ouvrage au nom étrange, mais qui n'est pas étranger à notre propos, *La révolution technétronique,* que je viens de — et que je continue à — citer, je « ne suis pas sûr que cela soit inévitable. De toutes manières, je ne puis me

---

* Cet article reproduit — avec seulement quelques légères suppressions — un des rapports de base présentés à la *Troisième session de Dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et l'Eglise catholique romaine* (Bièvres, 31 janvier - 5 février 1972), dont le thème général était : *la présence du Christ dans le monde.* L'exposé avait pour but d'ouvrir une discussion. Nous avons cru opportun de lui garder sa forme, afin que le lecteur soit invité à entrer à son tour dans le débat. (Pour les quelques passages du texte original qui ont été omis ici, on pourra se reporter **aux articles cités nn. 4 et 10.)**

satisfaire d'une compréhension fragmentaire, microscopique en quelque sorte, de chacune des parties, et j'éprouve le besoin de tenter d'atteindre — même grossièrement — quelque chose comme une vision plus large des choses »[1]. C'est pour cela que je n'ai pas reculé devant le défi qui m'était lancé à moi-même d'introduire le débat sur un thème d'une telle ampleur, qui entraîne les investigations et les mises en question les plus radicales pour l'Eglise comme pour le monde, et de m'exposer ainsi, par mes lacunes et erreurs inévitables, à la critique vigoureuse de tous mes auditeurs ou lecteurs. En toute hypothèse, le thème s'impose à ma foi et à ma responsabilité de citoyen de la communauté ecclésiale. Il s'impose encore plus à l'Eglise, aux Eglises. Toutes doivent l'envisager avec le plus grand sérieux — car il s'agit de l'axe même de leur mission — avec autant de lucidité, de courage et d'audace que d'humilité.

La notation suivante de Jean-Baptiste Metz achèvera de nous introduire dans le vif du sujet : « La rencontre avec le monde est toujours en même temps rencontre avec soi, une explication du monde est toujours une explication de l'homme (dans la civilisation, la technique, la culture, l'histoire)»[2]. Puisque, dans l'investigation où nous nous engageons, c'est la rencontre de l'Eglise et du monde qui est en cause, cette rencontre, qui est tout autant un affrontement, un appel à la conversion de l'Eglise comme du monde, nous mettra sur le chemin d'une meilleure découverte non seulement du monde, mais aussi de l'Eglise ; les potentialités de celle-ci, le plus souvent imprévisibles et improbables, qui ont toutes leur source originelle en Jésus-Christ et en l'Esprit qu'il a envoyé à l'Eglise, ne peuvent se révéler à nous que par leur concrétisation historique à travers les siècles : une concrétisation qui, par la grâce de Dieu, dépend aussi de notre libre et responsable coopération. Et l'homme que nous découvrirons — car le monde, dans le sens anthropologique auquel nous nous attacherons exclusivement, c'est la multitude humaine, avec ses souffrances comme ses joies, sa lassitude et ses désespoirs comme ses espoirs, ses haines comme ses amours, ses divisions comme ses efforts de coexistence et de coopération —, cet homme, par-delà toute la rigueur de nos analyses scientifiques ou la chaleur de nos contacts personnels, ce sera celui que, par la foi, nous croyons *image de Dieu*, radicalement sauvé en Jésus-Christ, invité à entrer librement dans le Royaume. Par la foi, nous savons aussi qu'il s'agit de tout être humain.

Le libellé même de notre thème appelle un plan d'exposition d'une extrême simplicité, en deux parties. La première s'intitulera : *Le défi.* La seconde : *La réponse.*

1. *Between two Ages* : trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 11.
2. *Christliche Anthropozentrik*, Munich, Kösel-Verlag, 1962 : *L'anthropocentrique chrétienne*, Paris-Tours, Mame, 1968, p. 71.

I. — Le défi

Le point de départ de notre investigation ne peut être qu'un effort d'analyse du monde dans lequel nous vivons : suivant les deux angles essentiels indiqués par les directives méthodologiques qui m'ont été communiquées, de sa *marche* — combien contradictoire — *vers l'unité* et de son *contexte structurel.* En un espace de temps très limité, il ne peut être question que de quelques coups de sonde significatifs et inévitablement orientés par la spécialisation de leur auteur [3].

Avec d'autres, nous appellerons *mondialisation* le processus de *prise en masse unitaire de l'humanité* qui est en train de s'accomplir sous nos yeux et jusqu'à travers les fibres les plus intimes de notre être, même si nous n'en sommes pas conscients et si nous refusons d'en assumer les conséquences. Une *solidarité* plus étroite et universelle que jamais nous est *imposée* par les faits. Ce sont actuellement *les mêmes problèmes* qui concernent toute l'humanité. Celui de la guerre et de la paix, avec les possibilités de recours aux armes atomiques : risque de cataclysmes qui, sans marquer la fin de l'espèce humaine, sèmeraient la mort sur de larges espaces du globe et causeraient d'effroyables traumatismes. Celui de la croissance démographique [4]. Celui du sous-développement : du drame de la misère et de la faim de la moitié de l'humanité, des déséquilibres redoutables qu'entraîne l'introduction sauvage de la civilisation moderne dans des civilisations archaïques, de l'injustice dont sont victimes les pays qui ne peuvent pas exploiter et commercialiser eux-mêmes leurs matières premières, du fossé qui continue de s'élargir entre, d'un côté, les masses misérables du Tiers Monde et, de l'autre, la société industrielle avancée, ainsi que les oligarchies qui exploitent trop souvent les peuples pauvres. Tous ces problèmes mondiaux, vitaux pour l'humanité entière, exigent des *solutions mondiales,* qui ne peuvent être obtenues que par la coopération de tous les peuples : plus précisément, une coopération organisée, institutionnalisée. La grande question qui se pose est celle-ci : *comment passer d'une solidarité mondiale « imposée » par les faits à une solidarité mondiale délibérément « voulue » par tous les peuples du monde ?*

Le drame est que la *conscience mondiale* n'est nullement à la hauteur de l'exigence, bien que ce soit déjà un fait d'une indiscutable et incalculable positivité qu'une telle conscience commence à exister :

3. Cf. notre ouvrage *Une morale pour un monde en mutation,* Gembloux, Duculot, 1969.

4. Nous nous permettons de renvoyer à notre article *Pour un monde solidaire, quelle politique ?,* dans *NRT,* 1971, p. 849-850.

une nouveauté radicale de l'histoire, dont les débuts ne remontent pas plus haut qu'un quart de siècle. Elle n'est encore qu'une émergence brumeuse. Elle manque de netteté, de précision, de cohésion [5].

Les solidarités voulues ne sont malheureusement le plus souvent que des solidarités fort limitées et égoïstes : des solidarités de classes, de races ou de nations, qui ne portent que trop facilement à la lutte hégémonique et à l'exploitation des plus faibles. Même lorsque l'idéologie invoquée se prétend révolutionnaire ou protectrice du monde libre — celle du libérateur des peuples asservis par le capitalisme ou du paladin de la liberté —, la politique reste généralement de type nationaliste. Certes, la réalité nationale est un fait respectable et sa vitalité doit être assurée, mais la nation doit se rendre compte qu'elle ne peut désormais se sauver qu'en se voulant solidaire de l'humanité entière, dont elle n'est qu'un fragment. Certes aussi, son indépendance doit être recherchée ou préservée, mais à la condition d'être pensée et voulue comme interdépendance, puisque nous vivons désormais — et pour toujours — « dans un siècle d'irrésistible interdépendance », suivant un mot très juste de Pierre Mendès-France [6].

Sans succomber à un quelconque pessimisme, ce serait s'exposer aux pires illusions et à leur cortège inévitable des plus tragiques déconvenues que de ne pas percevoir avec acuité et de ne pas analyser en profondeur les incertitudes, les terribles contradictions et même les reculs affligeants de cette marche vers l'unité. « Le paradoxe de notre époque est que l'humanité, d'un même mouvement, s'unifie et se fragmente » [7]. Parce qu'elle n'est pas assumée, l'irrésistible interdépendance, si elle empêche ou atténue certains conflits, en fait naître d'autres, en nombre supérieur, dont quelques-uns atteignent — ou atteindront — des dimensions gigantesques. La stratégie de la paix, en laquelle peut se synthétiser la construction délibérée d'un monde solidaire, si elle a des chances prodigieuses, rencontre non moins d'obstacles formidables, parce qu'elle ne peut réussir que si elle est une stratégie planétaire et une stratégie de la justice, dans un monde d'une complexité exponentielle [8].

*
* *

5. Cf. Z. Brzezinski, *La révolution technétronique*, p. 87-91.
6. *Le Monde*, 12 nov. 1970.
7. Z. Brzezinski, *op. cit.*, p. 21.
8. Cf. nos ouvrages : *Morale internationale*, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1965 ; *Dynamique de la Paix*, même éd., 1965 ; nos articles : *La communauté ecclésiale et la construction de la paix*, dans *Mémorial de la réunion prosynodale 1971. Notre diocèse et la construction de la paix dans le monde* (Evêché de Tournai, 29-30 juillet 1971), p. 158-162 ; *Pour un monde solidaire, quelle politique ?* (cité n. 4), p. 849-864.

L'analyse de la prise en masse unitaire de l'humanité, en cours de développement, nous conduit ainsi de tout son poids à son *analyse structurelle.*

Le monde dans lequel nous vivons présentement est un *monde en mutation radicale.* L'humanité est entrée dans l'*ère des structures en mouvement,* dans tous les domaines de son activité : le politique, l'économique, le social, le culturel et le religieux. Ce n'est pas seulement un changement de mode ou des remous de surface. C'est une métamorphose dans le plus profond de son être et même une métamorphose incessante, qui va toujours s'accélérant. N'en sera-t-il pas constamment ainsi à l'avenir, de telle sorte que sa permanence à travers les vicissitudes de l'histoire serait à jamais devenue celle de sa perpétuelle mutation ? Une accumulation impressionnante de raisons convergentes semble conduire à une réponse affirmative [9].

La caractéristique essentielle, sur le plan de la dynamique historique comme sur celui de la définition des structures elles-mêmes, en est l'*avènement de la société industrielle* avec tout ce qu'il comporte : conquêtes de la technique domestiquant les énergies naturelles et remodelant la face de la terre, organisation nouvelle du travail et de la vie même, individuelle et collective [10]. L'*organisation* apparaît, plus encore que la machine, comme un critère principal de la société industrielle, en même temps que la *rationalisation* et le *calcul,* ainsi que le sens de la *prospective,* conçue, à la façon de Gaston Berger, non seulement comme la prescience ou la prévoyance de l'avenir, mais comme un effort pour le maîtriser, pour le plier à la réalisation d'objectifs correspondant à des choix fondamentaux. Comme Marx, l'homme moderne ne veut pas se contenter d'interpréter le monde, il veut le *transformer.*

Ne serait-ce pas déjà des caractères propres à la *société postindustrielle,* pour reprendre l'expression lancée par Daniel Bell, c'est-à-dire à « une société de plus en plus différente de la société industrielle qui l'a précédée » [11], dont le célèbre *Hudson Institute,* fondé par Herman Kahn et Anthony Wiener, se préoccupe de scruter les traits ? Roger Garaudy la définit comme « une société dans laquelle l'organisation systématique de la recherche et de la connaissance scientifique tend à devenir la force productive essentielle » [12]. C'est pour la caractériser que Zbigniew Brzezinski a forgé le concept, déjà cité, de *société « technétronique »,* c'est-à-dire, explique-t-il,

9. Cf. *Une morale pour un monde en mutation* (cité n. 3), p. 13-15 ; L. ARMAND - M. DRANCOURT, *Plaidoyer pour l'avenir,* Calmann-Lévy, 1961 ; E. MORIN, *Introduction à une politique de l'homme,* Paris, Le Seuil, 1965.

10. Cf. notre article *L'Eglise et l'avènement de la société industrielle,* dans *NRT,* 1970, p. 849-850.

11. Cf. Z. BRZEZINSKI, *op. cit.,* p. 28.

12. *Le grand tournant du socialisme,* Paris, Gallimard, 1969, p. 59.

d'« une société dont la forme est déterminée sur le plan culturel, psychologique, social et économique, par l'influence de la technologie et de l'électronique — tout particulièrement dans le domaine des ordinateurs et des communications ». Il poursuit : « Le processus industriel n'est plus désormais le principal facteur des changements sociaux, de la modification des mœurs, des structures sociales et des valeurs de la société. Dans la société industrielle, les connaissances techniques étaient essentiellement utilisées dans un but précis : l'accélération et l'amélioration des techniques de production. Les conséquences qu'elles comportaient sur le plan social n'étaient qu'un sous-produit tardif de cette préoccupation déterminante. Dans la société technétronique, les connaissances scientifiques et techniques, non seulement servent à renforcer les possibilités de production, mais agissent directement sur tous les aspects de la vie » [13]. Ces penseurs ont raison en ce qui concerne l'extrême pointe de la société industrielle avancée. Ils décrivent et préparent la voie de l'avenir et il est capital de se situer, dès à présent, dans cette perspective. Mais on se tromperait en la considérant comme une réalité déjà actualisée dans la totalité de la vie collective des pays développés. Même chez eux, les décalages historiques sont considérables.

La vie de l'homme n'en est pas moins déjà profondément modifiée. Notamment, au plan des valeurs, la résignation fait place à l'esprit de conquête, à la créativité. Ce dernier mot, aux résonances vibrantes chez les éléments les plus dynamiques, est devenu le « Sésame, ouvre-toi » de la société industrielle avancée et surtout de la société postindustrielle en voie de gestation. Le culte du vrai et du beau, s'il n'est pas oublié, recule devant la quête de l'*efficacité*. La réalité de la puissance passe du propriétaire ou du militaire au technocrate ou, plus précisément encore, à la « technobureaucratie », suivant le concept imaginé par Marc Paillet [14]. Capable de transformer son existence terrestre, pourquoi l'homme s'intéresserait-il encore sérieusement au ciel ?

La *culture*, autrefois monolithique dans un espace donné, s'est fragmentée : « les hommes font peu à peu l'expérience d'un pluralisme culturel, social, économique, scientifique, qui donne un caractère provisoire à la vérité : il n'y a que des approches, complémentaires et contradictoires parfois, d'une vérité supérieure qui reste toujours à investir » [15]. L'aversion à l'égard de toute croyance institutionnalisée se manifeste partout, que ce soit en réaction contre les Eglises ou le monopole de la vérité que revendiquent les idéologies dictatoriales

13. *Ibid.*, p. 28-29. Cf. J.-J. SERVAN-SCHREIBER, *Le défi américain*, Paris, Denoël, 1967, p. 43-48 ; A. TOURAINE, *La société postindustrielle*, même éd., 1969.
14. *Marx contre Marx. La société technobureaucratique*, Denoël, 1971.
15. G. MARC, *Nous ne savons plus où est la vérité*, dans *La Croix*, 12 août 1971.

ou totalitaires. Pour beaucoup, à l'exemple de Marx ou de Simone de Beauvoir, le problème de Dieu ne se pose même pas. Il semble complètement en dehors de leur horizon. Le courant « sans Dieu » s'affirme le courant le plus avancé de la culture et cette prétention bouleverse de nombreux chrétiens. Quand on examine son étiologie, ne se révélerait-il pas, au contraire, marginal par rapport à la dynamique axiale de la société industrielle et postindustrielle ? Du moins pour le moment, nous laisserons la question en suspens. Il nous paraît essentiel de dénoncer le tabou qui empêche souvent de la poser ou même seulement d'oser se la formuler à soi-même...

Paul Ricœur a eu raison de souligner la *parenté profonde qui unit Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud* : « chez eux tous, la réduction des illusions est seulement l'envers d'une entreprise positive de libération et, par là même, d'affirmation de l'homme en tant qu'homme ; de manière diverse et par des voies en apparence opposées, ces maîtres du soupçon se proposent de porter au jour la puissance de l'homme qui s'était déplacée et perdue dans une transcendance étrangère ; qu'il s'agisse du saut marxiste du royaume de la nécessité dans celui de la liberté par le moyen de la compréhension scientifique des lois de l'histoire, qu'il s'agisse de la contemplation du destin et du retour éternel chez Nietzsche, ou du passage du principe de plaisir au principe de réalité chez Freud, le projet est le même : révéler l'homme à lui-même, en tant que puissance d'affirmation et création de sens » [16]. Bien que l'on doive, en effet, soumettre l'œuvre de Marx à une critique philosophique et scientifique rigoureuse, qui en fera apparaître les failles gigantesques, à la mesure de son génie, sa méditation assidue est indispensable à quiconque veut réfléchir en profondeur sur les problèmes de notre temps. La psychanalyse freudienne n'est pas moins importante. L'avertissement de Ricœur à son sujet mérite d'être entendu. D'après lui, il faut éviter que le lecteur soit « mis à l'abri de l'instruction et du rude écolage par lequel sa foi peut passer sous la conduite de Freud et de la psychanalyse. Nous sommes loin, affirme-t-il, d'avoir incorporé la vérité du freudisme sur la religion. Il a déjà renforcé la croyance des incroyants ; il n'a guère commencé à purifier la foi des croyants » [17]. Quant à la sociologie, elle aussi panacée ou bête noire de beaucoup, ainsi que le marxisme et la psychanalyse, l'appréciation suivante de Michel Crozier donne la note juste : « Si une étude hâtive... semble nous condamner au déterminisme, c'est par un approfondissement d'une science plus authentique que nous pourrons nous rendre capables de plus de liberté » [18]. La directive est à étendre à toutes les sciences humaines : il faut une longue familiarité avec elles ; il faut prendre du recul à leur égard et donner ensuite la preuve qu'on est capable de penser par soi-même.

Le *besoin d'agir* est l'une des caractéristiques marquantes des hommes de notre temps. On veut de l'action. On ne redoute rien

16. *L'athéisme de la psychanalyse freudienne,* dans *Concilium,* n° 16, p. 74. Cf. du même auteur : *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Le Seuil, 1964 ; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* même éd., 1969.
17. *Op. cit.,* p. 81.
18. *La société bloquée,* Le Seuil, 1970, p. 23.

tant que l'intellectualisme et le verbiage : du moins, ceux des autres [19] ... L'action pour l'action est même élevée à la hauteur d'un principe moral : « L'action est la seule réalité ! et non seulement la réalité, mais aussi la morale », a affirmé Abbie Hoffman, le chef des hippies américains [20]. La *passion de l'égalité* n'est pas moins forte; elle « est devenue une force universelle et consciente d'elle-même » [21]. Elle s'accompagne d'un *besoin profond de dignité* : « Nous avons un premier et indiscutable besoin, déclarait un jour Sekou Touré, celui de dignité. Or, il n'y a pas de dignité sans liberté, car tout assujettissement, toute contrainte, imposée ou subie, dégrade celui sur qui elle pèse, lui retire une part de sa qualité d'homme et en fait arbitrairement un être inférieur. Nous préférons la liberté dans la pauvreté à la richesse dans l'esclavage » [22]. Peut-être est-ce l'*aspiration révolutionnaire à la justice* des hommes et des peuples du monde qu'il faut souligner le plus ! Partout, la résignation fait progressivement place à la volonté de secouer le joug. Les pays sous-développés n'acceptent plus d'être dominés politiquement et exploités économiquement par les pays nantis. Dans les pays industrialisés à dominante capitaliste, les travailleurs aspirent à un partage équitable des ressources et des responsabilités. Dans les pays industrialisés de type communiste, chaque fois que l'étau se desserre, c'est une puissante poussée vers la liberté qui secoue le système et fait trembler ses dirigeants, toujours tentés, dans ce cas, de revenir aux méthodes éprouvées de la dictature. Quand la violence guerrière semble porteuse d'un espoir réel de justice, elle pourra paraître préférable à une violence collective même non sanglante qui opprime les âmes et les corps. La paix reste, certes, une aspiration fondamentale, mais seulement si elle est une paix dans la justice [23].

En dépit des contestations trop peu écoutées d'une minorité, ce sont tous les peuples — riches et pauvres, d'obédience communiste ou en régime capitaliste — qui semblent s'accorder sur une option en faveur de la société industrielle [24].

L'analyse structurelle de notre monde en mutation en révèle ainsi la *prodigieuse et contradictoire complexité*. D'un côté, grâce à l'avènement de la société industrielle, le cercle immémorial de la misère

19. Cf. notre ouvrage *Les dimensions politiques de la foi,* Introduction (sous presse).
20. Cité par Z. BRZEZINSKI, *La révolution technétronique,* p. 130 ; cf. *Incertitudes américaines,* Colloque de Princeton, Calmann-Lévy, 1970.
21. Z. BRZEZINSKI, *op. cit.,* p. 146.
22. Cf. notre *Morale internationale* (cité n. 7), p. 507.
23. Cf. *La communauté ecclésiale et la construction de la paix* (cité n. 7), p. 161-162.
24. Cf. notre ouvrage *Eglise et vie économique,* Paris, Editions ouvrières, 1971, p. 173-182 ; l'article *L'Eglise et l'avènement de la société industrielle* (cité n. 10), p. 850-851.

humaine a été rompu pour le tiers environ de la population mondiale. Si les pays développés prenaient conscience de leur devoir d'entraide fraternelle et si les élites du Tiers Monde assumaient courageusement leurs responsabilités, la conjonction de la science et de la technologie permettrait de faire accéder assez rapidement l'humanité entière à un niveau économique, social et culturel élevé, où la misère aurait complètement disparu pour tous : à une économie d'abondance d'où personne ne serait exclu [25]. De l'autre côté, l'exploitation hégémonique des pays sous-développés continue, ainsi que nous l'avons déjà dit, et l'exploitation de l'homme par l'homme reste une réalité, même dans le sein de la société industrielle avancée. La vie y est trop souvent unidimensionnelle, au rythme du « boulot-métro-dodo ». Les analyses de Marcuse à ce sujet ont une grande part de vérité [26]. Un peu partout l'homme se perçoit déshumanisé, que ce soit sous l'étau de l'univers concentrationnaire, sous le martèlement de la publicité, ou bien sous la pesanteur sans joie du travail à la chaîne ou dans l'entassement de gigantesques termitières sans âme. Mikel Dufrenne a bien expliqué les raisons profondes du déferlement de la vague de la philosophie anti-humaniste et de son succès actuel [27]. Comment un tel homme ne manifesterait-il pas du désarroi, un désarroi tel qu'un esprit de la puissance de Heidegger en est épouvanté ? « Quel mortel, demande-t-il, se sentirait de force pour penser à fond l'abîme de ce désarroi ? On peut bien essayer, devant cet abîme, de fermer les yeux. On peut ériger trompe-l'œil après trompe-l'œil, l'un derrière l'autre. L'abîme est toujours là. Les théories de la nature, les doctrines de l'histoire ne délient pas le désarroi [28]. » Peut-on s'étonner encore que de telles contradictions entraînent un engrenage titanique de violence et de révolution ?

*
* *

Quelque partielle qu'elle ait été et en dépit de la probabilité de ses erreurs d'appréciation, l'analyse que nous venons d'esquisser était

25. Cf. notre ouvrage *Quel système économique,* Duculot, 1971, p. 11-13.

26. Notamment : *One-dimensional man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Boston, Beacon Press, 1964 ; *L'homme unidimensionnel,* Paris, Ed. de Minuit, 1968 ; *An Essay on Liberation,* Boston, Beacon Press, 1969 ; *Vers la libération,* Paris, Ed. de Minuit, 1969 ; *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft,* Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1969 ; *Pour une théorie critique de la société,* Denoël, 1971.

27. *Pour l'homme,* Le Seuil, 1968. Cf. notre *Théologie de la liberté religieuse,* Duculot, 1969, p. 89-90.

28. *Holzwege : Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, 1962, p. 303. Cf. *Une morale pour un monde en mutation* p. 16-19, ainsi que notre ouvrage *Les dimensions politiques de la foi,* chapitre V.

indispensable pour comprendre *la profondeur et l'ampleur du défi* *du monde,* explicitement ou implicitement contenu non seulement dans les critiques, les objections ou — pire encore — l'indifférence des non-chrétiens, mais aussi dans les interrogations, les remises en cause, les déceptions ou l'éloignement de tant de chrétiens : et cela, éventuellement par-delà leurs affirmations et motivations conscientes, à partir de ce qu'ils disent ou ne disent pas, de ce qu'ils ne peuvent pas dire, suivant les principes d'une lecture « symptomale » heureusement formulés par Althusser [29]. En d'autres termes, c'est en interrogeant elle-même le monde, en s'efforçant de saisir les pulsations de son cœur, en en entreprenant l'analyse spectrale, que l'Eglise percevra avec acuité *le problème de sa crédibilité en notre temps.*

Quelque contradictoire et aléatoire qu'elle soit, l'unité potentielle du monde fait éclater le *scandale de la division des Eglises.* Certes, par la grâce de Dieu, elles ne sont plus hostiles les unes aux autres. Elles ne sont presque plus rivales. Elles commencent à dialoguer fraternellement et même à coopérer. Quelque timide qu'elle soit encore, cette évolution est bouleversante, non seulement si on se remémore les luttes sanglantes d'autrefois, dont elles doivent se repentir avec humilité, mais aussi si on se reporte au schéma de leurs relations pas plus haut que quelques décennies. Oserons-nous dire, cependant, qu'elles sont bousculées par l'urgence du commandement de l'unité que Jésus-Christ a adressé à son Eglise ? Que de réticences encore, que de lenteurs, de la part des dirigeants des Eglises, des théologiens, ainsi que de la masse des fidèles, qui exaspèrent notamment des jeunes chrétiens, par exemple à propos des débats sur l'intercommunion, qu'ils considèrent comme dépassés sinon comme des querelles byzantines ! Certes, on peut leur objecter qu'ils n'en saisissent pas la véritable portée et la foi adulte doit conserver son sang-froid, mais leur impatience n'est-elle pas un signe de santé, un « coup de poing » qui bouscule notre inertie ? Au stade de mondialisation déjà atteint par l'humanité, il est indispensable que les Eglises deviennent profondément fraternelles et qu'elles portent ensemble témoignage de Jésus-Christ. Sinon, leur témoignage sera vicié à la base.

Nous avons souligné l'aspiration révolutionnaire à la justice des hommes et des peuples du monde. Or, dans de nombreux pays et pour des raisons complexes, les Eglises apparaissent liées à un *ordre politico-économique injuste,* conservateur, révolu : ce qui les fait considérer comme des obstacles à abattre, tout autant que les structures politiques et économiques qu'elles légitiment. Là où le reproche est actuellement formulé avec le plus de véhémence, c'est en Amérique

29. *Lire le Capital,* t. I, Paris, Maspéro, 1969, p. 17-37.

latine, et c'est principalement l'Eglise catholique qui est visée. La critique est le plus souvent excessive et simpliste. N'est-elle pas, cependant, juste dans son fond ?

Plus généralement, l'Eglise apparaît *inutile* pour aider le monde à résoudre les problèmes vitaux auxquels il est confronté : une Eglise du ciel, une Eglise désincarnée, alors qu'il s'agit d'aménager la terre pour qu'elle soit plus juste et plus fraternelle pour tous, que chacun ait de quoi manger et se vêtir et puisse bénéficier des chances de la civilisation moderne et qu'une visée mobilisatrice d'énergie, indispensable pour toute œuvre commune, soit inventée, concrétisée et soutenue. Certes, envisagés sous l'angle de la foi, la déception ou le reproche risquent de manifester leur incompréhension de la véritable mission que Jésus-Christ a assignée à son Eglise, mais ne rejoignent-ils pas — quoique peut-être par un autre biais — la vérité profonde de l'Evangile ?

Plus fondamentalement encore, n'apparaît-elle pas comme une *institution* démodée, *archaïque,* appartenant à une civilisation à jamais disparue, qui a pu être utile autrefois, mais qui ne correspond plus à la problématique et aux besoins de la civilisation industrielle et postindustrielle ? A quoi servirait donc l'Evangile au dirigeant politique, à l'économiste, à l'industriel, au savant, et plus généralement à l'homme contemporain ? Ne faudrait-il pas, du moins, le récrire, comme le demandait récemment, avec passion, un célèbre industriel français ? A moins qu'on ne se contente de récupérer sous d'autres formes le dynamisme de l'espérance biblique — il est vrai, bien oubliée par le monde chrétien —, à la façon d'un Ernst Bloch, par exemple [30] ?

C'est à des questions de ce genre que nous tenterons d'apporter une réponse.

II. — La réponse

Un défi du monde, nous venons de le voir. Ne serait-ce pas plutôt *un défi de Dieu,* du Dieu Vivant, du « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob... Dieu de Jésus-Christ », suivant la formulation d'une extrême simplicité, mais d'une simplicité qui révèle le génie, du *Mémorial* de Pascal ? Du Dieu qui veut éprouver son Eglise infidèle, parce que, malgré le comportement lucidement et courageusement missionnaire de nombreuses individualités, trop souvent d'ailleurs incomprises ou même persécutées par elle, elle n'a pas su, depuis

30. Rappelons cette conclusion d'une étude sur l'Eglise dans les pays scandinaves : « l'Eglise apparaît partout de plus en plus étrangère à ce qui fait le prix de la vie... Ne serait-il pas temps de tirer parti de l'expérience scandinave? » : P. Delooz, *Eglise et société sécularisée,* dans *IDOC,* n° 15, p. 94.

deux siècles, en tant que communauté et en tant qu'institution, « pas-ser aux Barbares », pour reprendre une expression d'une grande époque du lointain passé ecclésial de l'Europe occidentale ? C'est-à-dire s'implanter dans la société moderne également marquée par le lent et parfois fulgurant avènement de la société industrielle et par le renouvellement de la culture qui s'origine à l'époque de la Renaissance pour prendre un essor décisif avec la philosophie dite des « Lumières » du XVIII[e] siècle, jusqu'au vertigineux déploiement scientifique et technologique des dernières décennies. Y apporter un éclairage de foi qui réponde aux questions existentielles de l'homme des temps modernes, qu'il soit dirigeant politique, savant, philosophe, président-directeur général d'une grande entreprise multinationale, technicien ou simple ouvrier. Y vivre elle-même sa foi comme une foi des temps modernes. Y être le monde moderne qui, par grâce, s'ouvre à la grâce de Dieu. Ne serait-ce pas, à l'échelle de l'Eglise et du monde, la « répétition » de la lutte de Jacob avec Dieu (*Gn 32,* 23-33) ? D'une lutte qui, en réalité, n'est pas une lutte contre Dieu, mais, bien au contraire, une lutte où, avec la force de Dieu, à travers l'épreuve, la défaite et peut-être même le naufrage provisoire, la foi se fortifie, se personnalise, devient comme un rocher de bronze, sur lequel d'autres peuvent à leur tour s'appuyer pour résister à la tempête.

La *peur* que manifestent tant de chrétiens — et même des dirigeants d'Eglises — face aux questions nouvelles qui les assaillent de toute part et aux vides qui se creusent dans leurs rangs, à la suite du départ de ceux qui les quittent avec fracas ou sur la pointe des pieds, est un manque de foi. *Pourquoi êtes-vous peureux, hommes de peu de foi* (*Mt 8, 26*) ? Suivant le sens même de la catéchèse synoptique, le célèbre reproche du Seigneur de l'Eglise et du monde à *ces hommes qui devaient constituer le premier noyau de l'Eglise naissante* s'adresse à cette même Eglise, en ce moment de son histoire, pour la réveiller de sa torpeur ou de sa peur et la provoquer à l'audace d'une foi qui saisisse hardiment sa mutation pour répondre à celle du monde et l'aider à s'orienter sur la voie tracée par la Parole de Dieu. Dès lors, le titre de la seconde partie de notre exposé ne devrait-il pas être : *relever le défi* ? Non pas, nous tenons à le préciser, à la manière triomphaliste dont l'Eglise a trop souvent fait preuve dans le passé. A notre époque, le « triomphalisme » serait particulièrement ridicule. En toute hypothèse, il n'est que fausse mondanisation et tragique illusion, comme Dostoïevski l'a admirablement montré, dans son génial commentaire du récit de la *Tentation* que constitue la *Légende du Grand Inquisiteur* des *Frères Karamazov* [31]. L'audace de la foi n'est pas triomphaliste, car elle est, d'abord, confiance en la Force de Dieu, fidélité à sa Parole, et conviction, dans l'action de grâce, que tout vient de lui, suivant la profonde théologie paulinienne et johannique de la *parrèsia.*

31. *Théologie de la liberté religieuse* (cité n. 25), p. 385-390. On se rappellera l'appréciation de N. BERDIAEFF : « La métaphysique chrétienne de Dostoïevski, il faut la chercher avant tout dans la *Légende du Grand Inquisiteur,* dont la profondeur vraiment insondable n'a pas encore été suffisamment éclairée. La *Légende* constitue la véritable révélation de la liberté chrétienne » : *L'Esprit de Dostoïevski,* Paris, Stock, 1946, p. 52.

Le titre que nous venons de proposer n'irait cependant pas au fond des choses. Certes, du point de vue de Dieu comme du point de vue du monde, il est légitime de parler de défi et il faudra continuer à en parler, même lorsque l'investigation théologique nous aura révélé les dimensions les plus fondamentales du problème. C'est bien, en effet, d'un défi qu'il s'agit. Ce qui importe, c'est d'en sonder la véritable nature. Une hypothèse, formulée sous forme de question, la fera apparaître immédiatement : *le défi que nous avons analysé ne serait-il pas, en réalité, un appel ? Un double appel ?*

Un appel du monde ? Est-ce exact que l'homme de la société industrielle ou postindustrielle n'attend rien de l'Eglise ? Celui qui ne la connaît pas, celui qui n'a rencontré qu'une Eglise sclérosée, celui qui est victime de préjugés antireligieux : sans doute. C'est vrai de beaucoup, mais est-ce vrai de tous ? Peut-on le dire génériquement de l'homme de la société industrielle ou postindustrielle ? Nous ne le pensons pas. Quand il se donne le temps de penser, quand il se heurte à des difficultés particulières, quand il analyse les redoutables contradictions du monde contemporain, il ne peut pas, en effet, éviter de se poser, quoique avec des nuances spéciales, les *questions vitales* de l'homme de tous les temps : « Qu'est-ce que l'homme ? Que signifient la souffrance, le mal, la mort, qui subsistent malgré tant de progrès ? A quoi bon ces victoires payées d'un si grand prix ? Que peut apporter l'homme à la société ? Que peut-il en attendre ? Qu'adviendra-t-il après cette vie [32] ? » L'une des limites du marxisme, en dépit de ses prétentions à une science totale, est précisément de le laisser désemparé devant le mystère de la mort et d'arrêter radicalement ses interrogations par rapport à ses origines. Peut-on se satisfaire de cette brève parenthèse de lumière entre deux murs de silence impénétrable ?

Avec la foi qui est la sienne et sa conscience aiguë de la mission qu'elle a reçue de Jésus-Christ, l'Eglise ne peut pas ne pas percevoir ce besoin profond de l'homme de la société industrielle et postindustrielle et ne pas y voir comme un appel implicite qui lui est adressé : « L'Eglise, affirmait Jean XXIII, affronte aujourd'hui une tâche immense : donner un accent humain et chrétien à la civilisation moderne, accent que cette civilisation même réclame, implore presque, pour le bien de son développement et de son existence même » [33]. C'est ce que le chrétien de la société industrielle et postindustrielle attend effectivement d'elle et c'est ce dont l'homme de la société industrielle et postindustrielle a réellement besoin. C'est aussi ce que

32. *Gaudium et spes,* n° 10 § I.
33. *Mater et Magistra,* n° 260.

doit être la projection concrète de sa propre mission de foi dans cette société, qui est la nôtre : la pénétration dans tous ses rouages d'un esprit chrétien, et non pas une cléricalisation [34].

Un appel de Dieu ? Plus précisément ou plus profondément, *un appel de Dieu à travers l'appel du monde.* L'Ancien Testament nous offrirait à lui seul, à ce sujet, une perspective théologique d'une remarquable fécondité. Nous nous contenterons de deux textes néotestamentaires : celui qui rapporte la vision que saint Paul eut d'un Macédonien qui le suppliait de passer en Macédoine et de venir au secours de son peuple — vision que l'Apôtre interpréta comme un appel de Dieu à l'évangélisation de ce pays (*Ac 16,* 9-10) — et puis ce mot du *quatrième évangile,* qui est l'un des plus riches de la Révélation pour nous faire connaître le « Projet » de Dieu sur le monde : *Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui* (*Jn 3,* 16-17). Certes, ce monde est pécheur — et le nôtre tout autant, et peut-être plus encore, que celui du passé —, et c'est là une des affirmations axiales de la Parole de Dieu en Jésus-Christ. Il ne peut être question d'oublier cette réalité ni de la minimiser, comme est trop tenté de le faire un fort courant contemporain d'optimisme superficiel. Mais il est aussi appelé à la conversion et au salut, — et la Parole de Dieu, nous le savons par tant de textes scripturaires, est d'une efficacité souveraine, bien que l'homme n'accède pas au salut sans son libre consentement, car il a été créé et sauvé pour la liberté [35]. Quant à l'homme qui appelle l'Eglise au secours, le mystérieux « Macédonien », dont le cri de détresse retentit dans sa conscience pastorale, en notre époque de naissante et définitive mondialisation, il n'est désormais rien d'autre que l'humanité planétisée. On pourrait, de même, invoquer une théologie profondément renouvelée pour notre temps et authentiquement biblique du thème de l'évangélisation des pauvres, qui est au cœur de la prédication christique du Royaume de Dieu (*Mt 11,* 4-6, etc.), dans la ligne des grands textes isaïens (*61,* 1-3, etc.) et du courant vétéro-testamentaire des pauvres de Yahvé.

Comme toujours dans l'histoire biblique, l'appel de Dieu est une *mission.* La mission de l'Eglise à notre époque n'est rien d'autre que la concrétisation pour l'aujourd'hui de l'histoire, dans la créativité et la fidélité, de la mission planétaire que le Ressuscité a confiée

34. Cf. *Eglise et vie économique* (cité n. 22), p. 182-185.
35. Cf. *Théologie de la liberté religieuse* (cité n. 25), p. 29-84.

au noyau apostolique, telle qu'elle a été formulée dans le fameux *logion* matthéen (*Mt 28,* 16-20).

Il s'agit pour l'Eglise, du sein de la civilisation moderne, même la plus avancée, de partout où elle est implantée, de croire que « tout pouvoir ... a été donné » à Jésus-Christ « au ciel et sur la terre », qu'il est le Seigneur de l'Eglise et du monde, qu'il est avec nous « tous les jours jusqu'à la fin du monde » et que cette confession de foi est aussi raisonnable — de la raison supérieure de la foi — et aussi vitale pour aujourd'hui que pour hier : et même plus encore. Du sein du monde, elle doit la proclamer à la face du monde, par la pensée, la parole et les actes, en secret ou en plein jour, comme, en un moment particulièrement tragique de son histoire contemporaine, la *confession de Barmen,* due à la plume du grand Karl Barth : « Jésus-Christ, tel qu'il nous est attesté par l'Ecriture sainte, est la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter, à laquelle nous ayons à nous confier et à obéir dans la vie et dans la mort. Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle, en dehors de cette seule Parole de Dieu, l'Eglise pourrait et devrait reconnaître également, comme source de sa prédication, d'autres événements et puissances, d'autres phénomènes et vérités, que la révélation divine » [36].

Voilà un langage salutaire, tout aussi actuel qu'en 1934, et qui nous délivre des tristes ambiguïtés des prétendues théologies de la mort de Dieu. Oui, on peut dire que *Dieu est mort en Jésus-Christ* [37], — à la condition qu'on précise avec rigueur le sens théologique de l'expression —, parce que Jésus-Christ, mort pour nous sauver, est à la fois notre Dieu et notre frère en humanité. La *théologie de la croix* est au cœur du christianisme, tout autant que la théologie de la résurrection. Il faut la repenser pour notre temps : « Par naissance, et à jamais, le christianisme est voué à la croix, dominé par le signe de la croix. Il ne peut rester lui-même qu'en s'identifiant toujours plus intensément à l'essence de la croix. Mais, tout justement, quelle est exactement l'essence — quel est le vrai sens de la croix ? » C'est Teilhard de Chardin qui s'exprimait de la sorte [38]. Il est vrai aussi que l'« idée » de Dieu ou le « sentiment » de Dieu sont disparus de l'esprit de beaucoup de nos contemporains. Egalement une foi « sociologique », ou même une foi authentique, qui s'est étiolée, le plus souvent, par manque du terreau intellectuel qu'elle appelait, et puis — insensiblement — est morte complètement. N'est-ce pas, d'ailleurs, dans bien des cas, une « idole » qui est morte dans l'esprit des hommes : le Dieu-Tyran, le Dieu-Gendarme ou le

---

36. *Textes symboliques* (publication de la série des « Cahiers de documentation de l'Eglise réformée œcuménique confessante »), Genève, 1960, hors commerce, p. 77. Cf. D. CORNU, *Karl Barth et la politique,* Genève, Labor et Fides, 1968 ; X. CHARPE, *A propos du livre de Daniel Cornu : Karl Barth et la politique,* dans *Istina,* 1970, n° 4, p. 482-498.

37. Allusion au titre précis de l'ouvrage de J. CARDONNEL, Bordeaux, Ducros, 1967.

38. ***Comment je crois ?,* Le Seuil, 1969, p. 257.**

Dieu-Père Noël ? Mais quel est le rapport de toutes ces « morts » humaines avec le Dieu Vivant? Est-ce lui qui meurt, ou est-ce nous? C'est par le renouvellement de la théologie de la croix et de la résurrection, ainsi que d'une authentique théologie biblique du Dieu Vivant, qu'on répondra théologiquement au « désert » de la foi en Dieu et non autrement, et à la condition de ne pas se limiter à certains courants culturels contemporains.

Il s'agit de « partir », d'« aller » : non pas seulement physiquement, dans une terre lointaine, car la rapidité et la sûreté actuelle des communications suppriment presque l'obstacle de l'éloignement géographique, mais surtout « psychologiquement », « spirituellement » : de s'engager profondément dans une civilisation, une culture, un milieu humain, de devenir « l'un des leurs », afin que le témoignage de la foi en Jésus-Christ jaillisse du sein même de la « terre humaine » qu'on veut évangéliser.

Il s'agit de « faire des disciples » de « toutes les nations », de les « baptiser » « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Ce qui était matériellement impossible, quand ces paroles furent prononcées pour la première fois, est maintenant devenu possible, grâce aux prodiges de nos moyens contemporains de communication. Jamais encore les dimensions planétaires de la « mission » n'avaient pu apparaître avec une telle force. Jamais non plus les difficultés d'acculturation de la Parole de Dieu n'avaient été aussi complexes, si on veut, comme on le doit, sous peine de forfaiture, l'accueillir, la repenser et la reformuler, dans la plénitude de sa vérité.

Une *prodigieuse responsabilité* est ainsi confiée à l'Eglise de notre temps : prodigieuse dans son ampleur, puisqu'elle embrasse l'humanité entière, dans sa mouvante et souvent déconcertante diversité ; prodigieuse dans sa visée, puisqu'il s'agit du salut par la foi en Jésus-Christ ; prodigieuse dans sa difficulté, puisque ce salut suppose la conversion à l'Evangile, qui est toujours une mutation radicale — et la difficulté est plus sensible encore, quand fait défaut toute recherche (apparente) de Dieu. Une responsabilité de toute évidence démesurée et impensable, si nous étions seuls, mais nous devons croire que, si *pour les hommes cela est impossible..., pour Dieu toutes choses sont possibles* (*Mt 19,* 26). L'œuvre de l'Eglise est, d'abord, l'œuvre de l'Esprit Saint.

Ces notations préliminaires à la seconde partie de notre exposé auront sans doute paru d'une longueur excessive. En réalité, elles sont théologiquement et pastoralement fondamentales, car elles impliquent et tentent une formulation cohérente de l'ouverture maximale de la conscience de chaque chrétien et de toute la communauté **ecclésiale à la plénitude de sens de la mission planétaire que Jésus-**

Christ confie à son Eglise, en ce moment de son histoire : une mission qu'elle doit recevoir avec humilité, gratitude et enthousiasme, à l'exemple de saint Paul, à qui il faut toujours se référer, quand on veut penser la mission de l'Eglise. Son accomplissement suppose une *prise de conscience missionnaire* : c'est parce qu'elle est absente ou trop faible que nos Eglises manquent de dynamisme ou s'enferrent dans des crises internes qui les disloquent ou les paralysent. « L'Eglise actuelle, affirme le P. Bouyer, de quelque brillantes et ingénieuses formules qu'elle couvre sa dérobade, est moins missionnaire qu'elle ne l'a jamais été, tout comme elle paraît tourner le dos à la croix du Christ plus décidément qu'elle ne l'a jamais fait... (Elle) n'ose plus parler de convertir le monde : elle ne pense plus qu'à se convertir au monde » [39]. Ce diagnostic est peut-être trop sévère. Il mérite, du moins, d'être examiné avec la plus grande attention.

*
* *

Ajoutons encore quelques *précisions de portée générale,* qui commandent l'orientation de la « réponse ».

1°) La vérité évangélique de l'Eglise, c'est *l'Eglise, communauté de salut* : c'est-à-dire l'Eglise visant le rassemblement des hommes en Jésus-Christ en vue de leur participation à sa propre vie et de la préparation de l'avenir absolu du Royaume de Dieu à son stade définitif, et cela par les moyens de foi voulus par le Seigneur de l'Eglise : le témoignage de l'Evangile, la prière, la vie sacramentaire. Composée d'hommes à la fois sauvés en espérance et pécheurs, elle est d'un même mouvement existentiel *Ecclesia sanctorum* et *Ecclesia peccatorum, simul iusta et peccatrix,* une Eglise qui a constamment besoin d'implorer le pardon divin pour elle-même, comme le disait saint Augustin [40], sans cesse menacée par le cancer de la *mal-essence (UnWesen)* de son péché au cœur même de son essence de sainteté [41], *sancta simul et semper purificanda,* suivant l'expression dynamique de Vatican II [42] : *Ecclesia semper reformanda,* nous n'hésitons pas à le dire : une Eglise qui, à chaque époque de l'histoire, est appelée à une conversion radicale : plus fondamentalement, sans doute, à la nôtre qu'à bien des époques antérieures, en raison de l'appel de

39. *L'Eglise de Dieu,* Le Cerf, 1970, p. 649-650.
40. *Retract.,* II, 18 : *PL* 32, 637.
41. H. KÜNG, *Die Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1967 : *L'Eglise,* t. II, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1968, p. 461.
42. *Lumen gentium,* n° 8.

grâce qui lui vient des dimensions planétaires de l'existence collective et de la mutation du monde.

2°) En raison tout autant de l'authenticité de la politique que de celle de l'Evangile, sans, toutefois, devenir une Eglise désincarnée, l'Eglise doit éviter d'être — ou de paraître — une Eglise politisée, dont la préoccupation prédominante — ou, du moins, intégrée sans médiation dans sa mission de salut — serait l'aménagement de la cité terrestre, voire la prise en main de la « révolution » : ce qui entraînerait inévitablement un amalgame politico-religieux d'un nouveau genre, qui ressusciterait la forme archaïque de la cité sacrale de l'antiquité ou du moyen âge et qui méconnaîtrait la disjonction révolutionnaire et libératrice voulue par Jésus-Christ entre la communauté politique et la communauté ecclésiale. L'Eglise n'a pas — ne peut pas avoir — une responsabilité politique générale, et, cependant, elle ne peut pas — elle ne doit pas — rester étrangère au politique. Nous exprimerons cette dialectique délicate par l'axiome de la *responsabilité qualifiée de l'Eglise, de type prophétique et diaconal, dans le domaine politique* (ainsi que dans l'économique, le social et le culturel) [43]. A notre avis, nul mieux que Karl Barth n'a tracé la voie juste à ce sujet [44]. « Certes, comme le remarque Bernard Besret, cela condamne l'Eglise, en tant que telle, à une certaine inefficacité politique » [45]. Ne serait-ce pas la condition d'une efficacité supérieure, pour l'accomplissement de sa propre mission de salut et pour l'engagement politique des chrétiens ? La notion d'« efficacité », de « rentabilité », de nos sociétés industrielles est tronquée par suite de son unidimensionnalité. L'aune avec laquelle l'Eglise doit la mesurer doit être l'aune de la Parole de Dieu et non pas une aune humaine. En toute hypothèse, elle doit rester fidèle à son essence, telle que Jésus-Christ l'a voulue. A ce point de vue, les notations du même Bernard Besret sur la célébration festive sont suggestives [46].

3°) Non seulement l'Eglise ne doit pas éviter la tension entre la « sagesse du monde » et la « sagesse de Dieu » si profondément exprimée par saint Paul, dans la *Première épître aux Corinthiens*

---

43. Notre article : *Foi et politique,* dans *Masses ouvrières,* décembre 1970, p. 19 : ou *Religion and Politics,* dans *Convergence,* 1970/6 - 1971/1, p. 9. Cf. notre ouvrage en préparation sur *La responsabilité politique de l'Eglise,* ainsi que la série d'articles dont nous avons commencé la publication dans le quotidien *La Croix.*

44. Notamment : *Brief an Prof. J. L. Hromadka,* dans *Kirchenblatt,* 27 octobre 1938 ; *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 : *Communauté chrétienne et communauté civile,* Labor et Fides, 1958 ; *Die Kirche Zwischen Ost und West,* Evangelischer Verlag, 1949 : *L'Eglise entre l'Est et l'Ouest,* Genève, Roulet, 1949, etc. Cf. la bibliographie de K. BARTH sur ce thème indiqué par D. CORNU, *Karl Barth et la politique,* p. 211-217.

45-46. *Clefs pour une nouvelle Eglise,* Paris, Seghers, 1971, p. 210.

(*1,* 17 - *3,* 4), mais encore elle doit lui faire face avec la même lucidité et la même passion pour la « folie de la croix ». En raison de son essence de communauté de salut, elle ne sera authentiquement « expert en humanité » que si elle est, d'abord et avant tout, témoin fidèle, responsable et créateur, de la « sagesse de Dieu », dans le monde de notre temps.

4°) C'est dans l'axe même de sa mission de salut que l'Eglise doit s'engager fraternellement au *service désintéressé* des hommes dans leurs besoins quotidiens, comme le demande, par exemple, pour son pays, Julius-K. Nyerere, le président de la Tanzanie : « Ce n'est qu'en partageant labeur, difficultés, savoir, persécution et progrès que l'Eglise peut contribuer à notre croissance... Car si l'Eglise ne s'intègre pas à notre pauvreté, à notre lutte contre la pauvreté et l'injustice, alors elle ne s'intègre pas à nous-mêmes » [47]. Il ajoute : « En séparant la prestation de ses services de ses activités évangéliques, l'Eglise prouvera clairement son désir de voir la conversion des hommes au christianisme provenir d'une conviction personnelle, et non de la gratitude ou de la contrainte de qui se sent débiteur » [48].

5°) A la lumière de la Parole de Dieu et à l'aide d'analyses rationnelles méthodologiquement conduites, l'Eglise doit s'efforcer — en toute humilité et avec discrétion, mais aussi fermement et avec netteté — de *discerner les valeurs des non-valeurs,* les valeurs authentiques de celles qui sont frelatées : suivant les conseils de saint Paul qui, tout en visant un cas particulier, ont une portée générale : *vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le ; gardez-vous de toute espèce de mal* (*1 Th 5,* 21). C'est ainsi que les valeurs de base de la société industrielle avancée et de la société postindustrielle (progrès, croissance économique, créativité, efficacité, compétitivité, organisation ou *management,* etc.) sont toutes, dans la réalité, marquées d'une profonde ambiguïté. Il importe à la fois de reconnaître et de promouvoir leur incontestable et bienfaisante positivité, et de discerner et dénoncer leur négativité. La foi doit nous apprendre à discerner le péché du monde et l'action de l'Esprit en lui, à opérer la lecture des « signes des temps », suivant l'expression néotestamentaire (*Mt 16,* 3) chère à Jean XXIII [49]. L'Eglise détient une fonction critique et une fonction d'orientation positive, mobilisatrice d'énergie.

*
* *

47. *Speech to the Maryknoll Congress,* 16 octobre 1970, ronéo, p. 9 : cité par S. URFER, *Ujamaa, Espoir du socialisme africain en Tanzanie,* Paris, Aubier, 1971, p. 178.
48. *Op. cit.,* p. 10 : cité par S. URFER, *op. cit.,* p. 178.
49. Cf. *Théologie de la liberté religieuse* (cité n. 25), p. 354-362.

Nous pouvons enfin revenir directement aux *deux axes majeurs* de notre première partie, au défi spécifique que chacun représente pour l'Eglise.

L'*unité potentielle du monde,* dans ses contradictions comme dans ses chances, interprétée dans la foi, est évidemment une invitation urgente implicitement adressée à l'Eglise par le Seigneur de l'Eglise et du monde à favoriser, à *promouvoir,* par tous les moyens qui sont les siens, par sa parole et ses actes, par l'engagement dynamique des chrétiens dans tous les secteurs de la vie collective, *la compréhension, la coopération, la solidarité* entre tous les hommes, toutes les classes sociales et tous les peuples du monde : notamment en faveur des plus démunis et des exploités : les pays sous-développés et les laissés pour compte de la croissance économique.

La conception de foi qui est la sienne sur l'homme « image de Dieu » et sur la fraternité de tous les hommes, parce qu'ils sont les fils du même Père, devrait manifester son prodigieux dynamisme de liberté, de justice, de charité et de paix, dans tous les secteurs de l'existence collective, car, comme Jean-Baptiste Metz l'a très bien vu, il faut opérer franchement la déprivatisation de l'interprétation de l'Evangile : « le Salut proclamé par Jésus est incessamment relatif au monde comme tel, non pas au sens cosmologico-naturel, mais au sens politico-social, afin d'y jouer le rôle d'un facteur libérateur critique à l'égard de l'univers communautaire et de son développement historique »[50]. Dans l'axe même de la pensée de saint Paul, la théologie de la croix (*Col 1,* 19-20), qui est fondamentalement réconciliation entre Dieu et l'homme par le sang de Jésus-Christ, la fera apparaître aussi comme grâce de réconciliation et de paix entre les hommes, non seulement dans l'avenir eschatologique, mais aussi dès le temps présent. La communauté ecclésiale commence à peine à s'éveiller à la fécondité de ces perspectives théologiques, parce qu'elle voyait mal les dimensions politiques de la foi et qu'elle était trop marquée, sur le plan de la réflexion morale, par une optique de sagesse humaine, ou, plus précisément, de « droit naturel ».

Ce sont surtout les conséquences du défi sur l'*unité interne de l'Eglise* que nous soulignerons comme une grâce inouïe, à travers les prises de conscience nouvelles et les chances inestimables de communication que possèdent les hommes d'aujourd'hui. Nous percevrons ce défi comme un appel renouvelé du Seigneur de l'Eglise, dans l'axe même de sa prière du chapitre 17 du *quatrième évangile,* à œuvrer de toutes nos forces en vue de la construction de l'unité dynamique de l'Eglise, à travers toutes les différences et toutes les oppositions de classes, de races, de cultures et de peuples, ainsi qu'à travers un souci œcuménique de dialogue et de convergence entre les Eglises actuellement séparées. Les tensions mêmes qui sont pré-

50. *Théologie politique et liberté critico-sociale,* dans *Concilium,* n. 36, p. 15 ; cf. notre ouvrage *Evangile et politique,* Aubier, 1968.

sentement si vives à l'intérieur de l'Eglise catholique, en raison des mutations qu'elle doit affronter, ne doivent pas être niées mais surmontées par la communion dans la foi. Y renoncer, ce serait se rendre coupable d'un comportement schismatique au sens fort du terme. Bien loin d'en avoir peur, il faut plutôt s'en réjouir, car elles sont une chance de vitalisation dans une Eglise qui s'était, pour une part, sclérosée. Les fameuses affirmations de saint Paul, dans l'*Epître aux Galates,* doivent être considérées comme une exigence normative pour la communauté ecclésiale et pour tout chrétien : *Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus* (*3, 27-28*). C'est là, bien sûr, une visée eschatologique, dont l'Eglise ne sera jamais qu'un signe déficient, parce qu'elle est composée de pécheurs. Saint Paul ne l'ignorait pas, car il avait la douloureuse expérience des tares, sur ce point, de l'Eglise apostolique elle-même. Mais la visée n'en existe pas moins comme une exigence centrale de notre foi. Du moment qu'elle est concrétisée, même si ce n'est qu'imparfaitement, elle aura ses répercussions positives sur la construction de l'unité et de la paix du monde. Nous sommes là au cœur de la contribution spécifique de la communauté ecclésiale à leur propos [51].

Le concept fondamental est ici celui de l'*unité-dans-le-pluralisme,* qui résulte lui-même de la dialectique de l'unité et du pluralisme, celui-ci étant en soi une caractéristique positive et un besoin de toute société culturellement évoluée. Sur le plan de la foi où nous nous situons, nous lui donnons la plus large portée aussi bien quant à l'unité interne de chaque Eglise qu'au dialogue et à la marche convergente des Eglises vers l'unité de l'Eglise. Nous estimons que toutes les Eglises ont à en faire l'apprentissage pour elles-mêmes : les unes, par manque d'unité ; les autres, par manque de pluralisme. Il est évident que l'Eglise catholique latine a été longtemps marquée par son monolithisme. Le développement des communautés de base, des « micro-communions » ecclésiales, peut contribuer à une remarquable promotion de l'unité-dans-le-pluralisme et à la constitution d'une sorte de « tissu démocratique » d'actives personnalisation et fraternité dans la foi, à la condition qu'elles ne se replient pas égoïstement ou orgueilleusement sur elles-mêmes et qu'elles sachent s'articuler sur les grandes instances communautaires de leur Eglise. En ce qui concerne la convergence des Eglises vers l'unité de l'Eglise, elle aussi ne peut se voir que sous le signe de l'unité-dans-le-pluralisme. Aucune ne doit — ni ne peut — renoncer à ce qu'elle considère

51. Cf. *La communauté ecclésiale* ... (cité n. 7), p. 172.

comme une grâce dans son existence historique. Chacune a quelque chose à apporter à toutes les autres. On retiendra la règle augustinienne, souvent répétée par Jean XXIII, qui n'aurait jamais dû être oubliée : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas.* Si les Eglises se mettaient à la vivre intensément, le monde aurait sous ses yeux un exemple qu'il ne peut trouver nulle part ailleurs.

Nous avons employé le concept de *convergence.* Il nous servira à définir l'œcuménisme comme un *œcuménisme de convergence* : de commune ouverture d'esprit et de cœur à la Révélation; de commune recherche du Dieu Vivant ; de commune fidélité à la conscience, dont nous croyons qu'elle est illuminée par l'Esprit Saint ; d'effort commun en faveur de la justice, de la liberté et de la paix dans le monde ; d'une préoccupation commune du rassemblement de tous les hommes en Jésus-Christ. L'œcuménisme ne peut être qu'un œcuménisme missionnaire : c'est-à-dire la coopération des Eglises et des chrétiens du monde entier pour discerner ensemble les aspirations des hommes, pour les porter devant Dieu dans la prière et pour s'ouvrir ensemble à la mission qu'il leur confie de témoignage et de service chrétiens. Les hommes construisent leur unité en s'attelant ensemble à une œuvre commune ; les Eglises également [52]. Le P. Manaranche a raison d'écrire que « les Eglises chrétiennes ne pourront surmonter qu'ensemble la crise générale de la foi, parce que, la conjoncture actuelle posant les problèmes les plus fondamentaux et les plus graves, elles ne pourront fournir qu'une seule réponse juste : la même pour toutes. Le raz de marée de l'incroyance, poursuit-il, a submergé les barrières confessionnelles. Il faudra désormais choisir entre l'œcuménisme réussi ou l'athéisme par infiltration [53]. » Quant à la *liturgie eucharistique,* comment serait-elle authentique, pour la communauté ecclésiale et pour le monde, si elle ne signifiait pas concrètement la dénonciation de l'exploitation, la conscientisation des exploiteurs à son sujet, leur effort de conversion, et, plus généralement, l'instauration de rapports fraternels entre tous les hommes [54] ? Le document de travail accepté par l'Assemblée d'Upsal s'exprime magnifiquement à ce sujet : « L'Eucharistie lance un défi radical aux tendances à l'aliénation, à la séparation et à la fragmentation. Le manque d'unité locale, tant dans l'Eglise que dans la société, est un défi aux chrétiens d'un même lieu. C'est tourner l'Eucharistie en dérision que de tolérer que les murs de séparation abattus par le Christ sur la croix s'élèvent de nouveau dans l'Eglise : murs

52. Cf. *Théologie de la liberté religieuse,* p. 491.
53. *Quel salut ?,* Le Seuil, 1969, p. 183.
54. Cf. ***Foi et politique*** **(cité n. 41), p. 18.**

entre les races, les nationalités, les langues, les classes, les confessions. »

*
* *

Nous avons ainsi abordé insensiblement le problème de l'impact sur l'Eglise de notre *analyse structurelle du monde.*

En premier lieu, nous poserons l'axiome qu'*un monde en mutation radicale appelle une Eglise en mutation radicale,* non par souci de mode ou d'adaptation, mais par fidélité à Jésus-Christ. Tandis que certains ont une peur panique de la mutation ou voudraient se contenter d'un simple ravalement extérieur, d'autres font preuve d'une initiative incontrôlée, en oubliant ou méconnaissant le *référentiel absolu* de l'Evangile. Les uns et les autres sont dramatiquement dans l'erreur. L'Eglise de notre temps doit effectivement faire preuve d'une *créativité audacieuse* face aux défis qui lui parviennent de toute part, mais il faut que ce soit dans un souci de totale *fidélité* à son essence, telle qu'elle a été souverainement définie par Jésus-Christ.

En second lieu, tout en distinguant avec netteté, dans le discours théologique et dans la pratique pastorale, les deux niveaux, celui du *salut* de l'humanité — qui s'exprime en termes de libération du péché, de libre adhésion de la foi à Jésus-Christ, de conversion, de participation par grâce à la vie divine, d'orientation vers le Royaume de Dieu à son stade définitif — et celui de la *libération* politico-économique — qui se formule en termes de politique et d'économie, ainsi qu'avec la problématique et le vocabulaire des autres sciences humaines, et qui est l'œuvre de la communauté politique et éventuellement des groupes qui la contestent et qui s'organisent politiquement pour remédier à ses déficiences —, tout en distinguant ces deux niveaux l'Eglise doit savoir découvrir et faire apparaître en un relief saisissant *la formidable et permanente force de libération de l'homme de la Révélation qui s'est accomplie en Jésus-Christ.* Les chrétiens doivent s'engager de toutes leurs forces pour la libération des hommes : en tant que concrétisation de la charité évangélique, qui est à la fois efficacité et justice et dynamisme d'action sur l'histoire [55]. Le P. Cosmao a récemment posé les questions suivantes : « L'Eglise doit-elle seulement annoncer le salut en Jésus-Christ et rassembler des hommes qui se libèrent de ce monde de péché, ou doit-elle manifester et réaliser une dynamique qui inscrit la Pâque du Christ au cœur de l'histoire humaine, qui est l'histoire de la

55. Cf. notre ouvrage *Les dimensions politiques de la foi,* Conclusion.

libération de l'homme ? En d'autres termes, la participation à la transformation d'un monde perçu comme injuste et inhumain est-elle une exigence qui découle de la foi se réalisant en charité, ou est-elle constituante de la Pâque totale coextensive à l'histoire humaine ? En quel sens le monde qui provoque le refus et la révolte est-il un « monde de péché » dont il faudrait se convertir non en le fuyant, mais en le transformant [56] ? » Nous estimons, comme l'auteur de ces questions, qu'elles sont actuellement capitales pour la théologie et pour l'Eglise. Nous ajouterons seulement que nous considérons la *Théologie de l'espérance,* de Jürgen Moltmann, comme particulièrement féconde à leur sujet.

En troisième lieu, il incombe à l'Eglise de montrer que, pour avoir été proclamé dans le contexte d'une économie archaïque, le message de Jésus-Christ est *tout aussi actuel* dans notre civilisation technologiquement développée. Sans rien changer à l'Evangile, il s'agit d'en dégager les valeurs permanentes et d'en chercher la projection dans la situation présente. N'est-ce pas ainsi que ses véritables intentions auraient le plus de chances de se révéler ? L'histoire comparée des religions et de la Révélation judéo-chrétienne ne manifeste-t-elle pas que la Bible est la plus radicale et la plus décisive entreprise de démythisation de l'histoire ?

Dans le domaine de l'éthique, ne faut-il pas montrer la *charité* comme donnant une âme à la *créativité* et à l'*efficacité,* et la *pauvreté,* première des Béatitudes, comme ouvrant au partage le plus large ? C'est bien à une éthique et à une politique de croissance économique — mais qui soient aux dimensions de l'humanité planétisée — que doit conduire la prise de conscience de ces vertus chrétiennes. Car elle doit inclure le Tiers Monde, dont nos pays développés doivent se vouloir solidaires, alors que, par leur égoïsme ou leur exploitation, ils sont pour une grande part responsables de son drame [57].

Précisons, toutefois, soigneusement ce qui est signifié, lorsqu'on affirme théologiquement que l'Evangile répond aux besoins de l'homme. Il s'agit de l'homme existentiellement situé dans le plan divin du salut, en qui agit miséricordieusement l'Esprit Saint, même s'il n'en est pas conscient. L'affirmation initiale doit être immédiatement corrigée par la suivante, due à Maurice Sweeting : « Ce qu'offre l'Evangile, c'est la réponse à une question et la satisfaction d'un besoin, qui ne trouvent leur source que dans l'Evangile. Aussi l'Evangile est-il seul à pouvoir y répondre » [58]. L'Eglise ne peut aimer le

56. *Théologie sous-jacente au document de travail du Synode épiscopal sur la justice dans le monde,* dans *Doc. Cath.,* 1971, p. 639.

57. Cf. *Eglise et vie économique* (cité n. 22), p. 190-193 ; nos articles *L'Eglise et la société industrielle : Faut-il récrire l'Evangile ?,* dans *La Croix,* 10/11 mai 1970 ; *L'Eglise et l'avènement de la société industrielle,* dans *NRT,* 1970, p. 864.

58. *Incertitudes et assurance des chrétiens,* Paris, Le Centurion, 1970, p. 22.

monde en vérité que si elle est aussi l'Eglise qui le conteste : non pas en tant qu'œuvre de Dieu et s'ouvrant à sa grâce, mais en tant que pécheur et se repliant sur lui-même. Elle ne peut l'aimer en vérité que si elle accepte courageusement d'être contestée à son tour par lui, d'être persécutée. Une harmonie trop facile entre l'Eglise et le monde serait un leurre pour les deux.

Quatrième et dernière conséquence que nous envisagerons : l'impact sur le *discours théologique,* qui est le langage propre de l'Eglise.

Nous avons noté la fragmentation de l'approche de la vérité dans la culture contemporaine. Le discours théologique devra lui aussi accepter — et même rechercher positivement — l'humilité et les rudes exigences d'une telle méthode, ainsi que Paul VI lui-même l'a souligné pour l'enseignement social de la papauté : « Il nous est difficile, a-t-il écrit dans sa *Lettre au cardinal Roy pour le 80e anniversaire de Rerum novarum,* de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Evangile » (n° 4). Ainsi que le demande Jean-Baptiste Metz, le discours théologique doit avoir « le courage de parler le langage de la contingence et des hypothèses ». Plus encore, d'après sa notation suivante : « L'institution ecclésiale apprend... maintenant qu'elle aussi doit accepter une contradiction critique, qu'elle ne peut éviter de tomber dans certains partis pris et qu'il lui faut risquer le provisoire »[59]. Bien loin de constituer des handicaps, *cette fragmentation et ce risque du provisoire du discours théologique* feront mieux ressortir l'inépuisabilité du dépôt de la Révélation et sa prodigieuse fécondité, qui fait appel à la créativité la plus variée, même si elle est parfois en apparence contradictoire.

Nous faisons nôtres les remarques qui suivent, d'une rare profondeur, du P. Cosmao : « Une des caractéristiques de l'actuelle interrogation sur la signification de la foi, ou de la recherche théologique, est la *conscience de ses déterminations ou de ses conditionnements socio-culturels.* L'intelligence de la foi se situe au point de rencontre de la parole de Dieu inscrite « une fois pour toutes » dans une histoire et dans une parole humaines, et des questions vécues ou posées par ceux qui l'écoutent, la lisent ou la reçoivent... La réception et l'intelligence de la parole de Dieu supposent la médiation d'un langage et de catégories qui sont toujours le reflet ou le produit du vécu collectif du moment historique et culturel de l'actuelle parole de Dieu... L'information qui nous assaille, les aspirations dont nous participons, les langages que nous parlons orientent notre réceptivité aux messages qui sont susceptibles d'avoir un sens

59. *Zur Theologie der Welt,* Mayence, Matthias-Grünewald, 1968 : *Pour une théologie du monde,* Paris, Le Cerf, 1971, p. 142.

pour nous et déterminent une certaine lecture de la vie, de l'information, et donc de la Bonne Nouvelle, dans son enracinement historique et son actualité » [60].

Nous soulignerons aussi la difficile — mais indispensable — exigence de l'*indigénisation de la théologie* dans la diversité des cultures : que ce soit celles qui existent déjà (par exemple, les cultures asiatiques) ou celles qui se créent (par exemple, la culture nouvelle qui émerge actuellement de la civilisation occidentale). « La question qui se pose à nous est celle-ci, expliquait U Ba Hmyin, pasteur birman : est-il possible d'opérer la rupture radicale avec les modes de pensée purement occidentaux, de faire en Asie ce que les chrétiens du premier siècle firent dans le monde grec ? Est-il possible d'adopter des structures, des manières de penser et de vivre asiatiques, de la même façon que des expressions grecques furent incorporées au mode de vie occidental [61] ? »

Nous tenons également à dire que nous considérons comme une attitude féconde celle qui distingue trois niveaux du discours théologique, qui ont chacun ses caractéristiques propres : la *théologie « populaire »*, élaborée par la foi consciencisée des communautés de base de ce Peuple de Dieu qu'est l'Eglise ; la *théologie « scientifique »*, élaborée par l'effort de conceptualisation rigoureusement précisée, de raisonnement méthodique et de théorisation cohérente de ces spécialistes qu'on appelle simplement des « théologiens » ; la *théologie « pastorale »*, élaborée par les instances dirigeantes des Eglises. Il nous paraît important de penser et d'aménager pratiquement leur interférence bien mieux que dans le passé.

Il est enfin nécessaire de rappeler avec force, face à certains courants novateurs, la *dimension historique essentielle* de la théologie comme de l'Eglise. Il restera pour toujours décisif que la Révélation sur laquelle se fonde notre foi ait été communiquée à des hommes qui appartenaient à une culture sémitique, puis à une culture hellénistique, qu'elle ait été perçue, pensée et communiquée par eux avec les moyens spécifiques de ces cultures. Il restera pour toujours décisif que l'Eglise, que nos Eglises, aient eu l'histoire qui est, en fait, la leur. A aucun moment de son histoire, la créativité de l'Eglise ne peut être une nouveauté absolue. Elle doit se vouloir enracinée dans cette histoire. Comme Luther le disait de lui-même, elle doit se considérer comme « prisonnière de la Parole de Dieu ». Le paradoxe est que c'est précisément cet enracinement historique et cet « emprisonnement » par la Parole de Dieu qui sont la condition même de sa créativité maximale dans l'Esprit Saint.

Les théologiens sauront-ils être des « détecteurs de mondes nouveaux » [62] ? Les Eglises sauront-elles constituer des « milieux d'hommes à idées capables d'assumer le risque de la pensée créatrice dans des domaines nouveaux » [63] ? Voilà deux questions complémentaires d'une importance capitale pour le présent et l'avenir de l'Eglise dans notre monde en mutation.

*
* *

60. *Théologie sous-jacente...* (cité n. 54), p. 638.
61. Cité par M. Sweeting, *Incertitudes et assurance des chrétiens* (cité n. 56), p. 77.
62. F. Perroux, *Industrie et création collective*, t. II, Paris, P.U.F., 1970, p. 119-120. Nous tenons à préciser que l'éminent économiste ne vise pas spécialement ici les théologiens... sans toutefois les exclure aucunement.
63. M. Crozier, *La société bloquée* (cité n. 16), p. 62. Même remarque que dans la note précédente.

Pour conclure ce long — et pourtant trop court — cheminement, nous pourrions relire, en un genre de *lectio divina*, quelques textes de cette Parole que nous ne pouvons jamais sonder sans un émerveillement renouvelé.

Telle est la victoire qui a triomphé du monde : notre foi, assure l'auteur de la *Première épître de saint Jean. Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus-Christ est le Fils de Dieu* (*5*, 4-5) ? Le commentaire qu'en donne Jean-Baptiste Metz est suggestif : « La foi est victorieuse du monde, ce qui veut dire qu'elle rend l'homme radicalement « libre » à l'égard du monde ; mais, dans cette « liberté », l'homme croyant vient, en quelque sorte, au côté du Fils de Dieu adoptant le monde et, dans la force et la grâce du Christ, il peut, lui aussi, « adopter » le monde, y consentir, le laisser être et en faire, dans sa mondanéité même, l'expression visible de l'amour de Dieu en Jésus-Christ » [64]. Le pessimisme, le défaitisme, devant les reculs et les crises de l'Eglise, ainsi que devant les contradictions et la lourde épaisseur du monde, ne sont pas chrétiens ; pas davantage, d'ailleurs, l'optimisme béat dont la myopie l'empêche de les percevoir. Les chrétiens doivent retrouver la *foi conquérante* d'un saint Paul et de l'auteur de l'*Apocalypse* : c'est-à-dire manifester à leur tour leur lucidité, leur courage, leur dynamisme, leur créativité.

Vous êtes une nation élue, une résidence royale (basileion), une communauté sacerdotale (hierateuma), une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, écrivait à ses correspondants l'auteur de la *Première épître de saint Pierre* (*2*, 9). La Commission internationale catholique de théologie commente ainsi : « Ce sacerdoce collectif pénètre et soulève la vie des fidèles, pour que tout entière elle se laisse traverser et transfigurer par la bénédiction eucharistique et la charité de Dieu » [65]. Dans la ligne de l'intégralité de notre exposé, cette immense communauté sacerdotale, qui groupe toutes nos Eglises en marche, nous l'espérons, vers l'unité de l'Eglise, est désormais la *communauté sacerdotale de l'humanité planétisée.* Plus vivement elle en prendra conscience, plus aussi sa foi s'exaltera et son témoignage missionnaire s'intensifiera. Teilhard de Chardin a profondément vécu et admirablement écrit *La Messe sur le Monde.* De notre côté, nous avons écrit et nous essayons de vivre un *Notre Père sur le monde* [66]. C'est désormais avec cette dimension planétaire — et même cosmique — que l'Eucharistie et le *Notre Père* doivent être pensés, priés et insérés dans la trame de la vie de l'Eglise et de chaque chrétien.

64. *Pour une théologie du monde,* p. 57.

65. *Le ministère sacerdotal,* Le Cerf, 1971, p. 37. C'est la traduction proposée par cet ouvrage que nous avons adoptée pour *1 P 2*, 9. Nous renvoyons à la note par laquelle elle y est justifiée, p. 36.

66. Paris, Aubier, 1966.

Nous avons tous longuement réfléchi sur les fameux versets de l'*Epître aux Romains* qui ont stimulé d'une façon décisive la méditation théologique et l'action ecclésiale de Luther : *je ne rougis pas de l'Evangile : il est une force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec. Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : Le juste vivra de la foi* (*1,* 16-17). Sans qu'on doive aucunement renoncer à l'acquis théologique et existentiel des générations de croyants qui nous ont précédés, ces versets appellent une lecture nouvelle. Sans dénaturer en quoi que ce soit les concepts fondamentaux de « foi », de « salut » et d'« Eglise », la communauté ecclésiale doit franchir un nouveau seuil : celui de leur impact dans toutes les dimensions de la vie collective des hommes. Il faut démontrer — théoriquement et pratiquement — ce que pourraient être une politique, une économie, une vie sociale et culturelle, animées de la foi, sans que ces réalités soient en aucune façon cléricalisées et tout en restant les domaines de la libre responsabilité des hommes, où tous peuvent et doivent collaborer indépendamment de leurs options philosophiques ou religieuses [67].

Voici, je fais toutes choses nouvelles, nous affirme le Seigneur de l'*Apocalypse* (*21,* 5). Par la foi nous savons que c'est justement de ce renouvellement de salut qu'ont besoin l'Eglise et le monde en mutation. Les Eglises ont la mission de rendre visible, dès maintenant, quelque chose de la nouveauté que Jésus-Christ accomplira, suivant leur espérance essentielle [68]. Nous ne pouvons que renvoyer, sur ce point, au splendide *Message de la quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises.*

Et nous voudrions terminer, avec Teilhard de Chardin, par une dernière évocation de la croix, de *cette croix sur le Mont Chauve,* qui se dresse — et se dressera — toujours au cœur même de l'Eglise et du monde : « malgré les profonds remaniements en cours dans notre vision phénoménale du Monde, la Croix est toujours debout ; et elle se dresse même de plus en plus droit, au carrefour de toutes valeurs et de tous problèmes, en plein cœur de l'Humanité » [69]. La théologie des rapports de l'Eglise et du monde, comme toute théologie authentique et toute théologie œcuménique, doit être indissolublement une théologie de la Croix, une théologie de la Résurrection et une théologie de la Pentecôte. Le mystère pascal ne se divise pas et il est inépuisable.

F - 31 - Toulouse
31, rue de la Fonderie

René COSTE
Professeur aux Facultés Catholiques de Toulouse
et à l'Université Catholique de Louvain

67. Cf. *La communauté ecclésiale* ... (cité n. 7), p. 162-163.
68. Cf. *Eglise et vie économique* (cité n. 22), p. 289-291.
69. *Comment je crois ?* (cité n. 36), p. 260. Cf. J. MOLTMANN, *Stations et signaux,* dans *Etudes théologiques et religieuses,* 1971, p. 362.