NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 5 1976

L'Église et les chrétiens dans la société pluraliste

René COSTE

p. 385 - 415

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-et-les-chretiens-dans-la-societe-pluraliste-1127

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eglise et les chrétiens dans la société pluraliste *

Chrétiens de la société industrielle avancée de l'Occident, surtout peut-être à l'intérieur des pays latins, nous vivons actuellement une douloureuse expérience, traumatisante pour beaucoup : celle d'affrontements violents à l'intérieur de notre communauté de foi. Plus encore, celle d'une dislocation en autant de groupes qui se referment sur eux-mêmes comme sur des ghettos d'un nouveau genre, qui prétendent détenir toute la vérité, qui refusent le dialogue entre eux et avec la papauté et l'épiscopat, sauf quand ils croient avoir annexé tel ou tel évêque. Multiples sont les raisons de ces affrontements, de ces ruptures, de ce refus du dialogue, de cette indifférence, de ce mépris — voire de cette haine — réciproques. Ce sont des divergences théologiques portant éventuellement sur les fondements mêmes de la foi. Dans d'autres cas, des divergences portant seulement sur l'organisation de la communauté ecclésiale, sur les priorités pastorales ou même uniquement sur des détails liturgiques auxquels certains attacheront une importance démesurée. Le plus souvent, les divergences qui de la sorte se répercutent si profondément dans la vie interne de l'Eglise sont originairement d'ordre politique au sens le plus fort du terme : en tant qu'oppositions idéologiques fondamentales concernant la vie en société.

L'hostilité réciproque atteint parfois un degré tel que d'aucuns vont jusqu'à refuser violemment l'appel à la réconciliation proposé par Paul VI comme thème de l'Année sainte. Pour eux, ce n'est qu'un langage abstrait et mystificateur, faisant, en définitive, le jeu des classes dominantes, qui ont besoin d'une atmosphère unanimiste pour

---

* Nous publions ici le rapport théologique sur lequel ont travaillé les participants de la session organisée par le *Gruppo Sacerdotale Nazionale, Pastorale Mondo Lavoro* (l'un des organismes rattachés à la Conférence épiscopale **italien) et qui a rassemblé à Rho (Milan), du 22 au 25 avril 1975, des prêtres** de toute l'Italie.

maintenir leurs privilèges et empêcher l'éclatement du combat révolutionnaire. « La réconciliation, plus j'y pense, plus je suis contre, peut-on lire, par exemple, dans une revue qui se veut l'un des porte-parole des « chrétiens marxistes »... L'appel à la réconciliation, c'est un discours abstrait, mais c'est en même temps un discours de riches. L'occupant propose la paix à l'occupé, le puissant en appelle à l'« Occident chrétien » pour contraindre le faible à taire sa révolte [1]. » L'auteur de l'article se garde bien de remarquer qu'à côté d'une réconciliation effectivement inauthentique et mystificatrice, qu'il est indispensable de dénoncer, il y a une réconciliation authentique, promotrice de justice, postulée par les données fondamentales de la foi chrétienne.

Allons-nous donc prendre notre parti d'une telle dislocation ? Ou, au contraire, nous raidir dans une Eglise monolithique qui prendrait peur de la grande ouverture réalisée par Vatican II ? Ou, encore, préconiser une Eglise partisane, qui se lierait directement et exclusivement à une idéologie politique ? Ceux qui pensent et assument sérieusement leur foi en Jésus-Christ savent bien qu'il ne peut être question pour eux d'accepter l'une ou l'autre de ces hypothèses. L'Eglise authentique, d'après les critères du Nouveau Testament, ne peut être qu'une Eglise dialoguante, où l'on s'accepte réciproquement pour se convertir ensemble à l'Evangile.

C'est pour cela que le problème du pluralisme est *un problème actuellement capital* pour les chrétiens. Un problème où il s'agit d'être lucide, car le pluralisme, au regard de la foi chrétienne, a ses propres critères de vérité et ne peut signifier en aucune façon qu'on transformera l'Eglise en un genre d'auberge espagnole. Un problème où la peur serait déplacée : qu'on envisagera, au contraire, avec calme et en s'insérant pleinement dans la dynamique de l'espérance chrétienne : dans la conviction que sa solution positive entraînera un renouvellement en profondeur et authentiquement évangélique de l'Eglise et marquera une nouvelle étape — singulièrement féconde — de son histoire.

Telle sera la perspective dans laquelle nous nous situerons : une perspective de théologie et de pratique pastorale responsables dans cette Eglise qui est confiée à notre responsabilité de pasteurs et de chrétiens, en ce moment même de l'histoire du monde, qui est aussi l'Histoire du Salut. Nous envisagerons le problème *dans toute sa complexité,* mais en donnant une place importante à la *problématique particulière* qui nous a été proposée : celle de la spécificité et du pluralisme de l'engagement des chrétiens dans la société globale. D'où les trois étapes de notre démarche : I. *La société pluraliste et son impact sur le christianisme ;* II. *Théologie et pratique de*

1. J. Lochard, *Réconciliez-vous, mes frères !,* dans *Lettre,* mars 1975, 1-2.

l'Eglise pluraliste ; III. *Spécificité et pluralisme de l'engagement des chrétiens dans la société globale.*

I. — LA SOCIÉTÉ PLURALISTE ET SON IMPACT SUR LE CHRISTIANISME

Nous partirons de l'*analyse sociologique* — du moins, de quelques remarques synthétiques à son niveau —, car la crise que traverse actuellement l'Eglise est, pour une grande part, le contrecoup de ce qui se passe dans la société globale.

Le fait essentiel, à ce point de vue, est que la société industrielle avancée de l'Occident est une *société pluraliste :* c'est-à-dire, marquée par des clivages idéologiques pouvant aller jusqu'à ébranler les fondements mêmes de sa coexistence interne. Certes, l'Eglise, en raison de sa diffusion désormais universelle, est amenée à s'ouvrir, et même à se repenser, en fonction d'autres cultures et d'autres types de société. C'est là une entreprise à la fois colossale et passionnante, qui devra être la grande œuvre de l'évangélisation du XXI^e^ siècle : qu'elle assume encore insuffisamment, car elle reste trop occidentale dans sa théologie et sa pratique pastorale, depuis le malencontreux arrêt, aux XVII^e^ - XVIII^e^ siècles, des méthodes originales des grands jésuites missionnaires de l'Extrême-Orient. Pour l'heure en tout cas, ce sont les clivages idéologiques de la société industrielle avancée qui se répercutent le plus à l'intérieur de l'Eglise.

Nous nous référons ainsi à un *concept-piège* : celui d'*idéologie.* Concept-piège, car il est employé dans des sens très divers, sans que chacun prenne généralement la peine de préciser celui qu'il adopte et sans même qu'il en soit toujours conscient. Concept, cependant, difficilement évitable, car il est commode et fait désormais partie du langage courant de la culture. Aussi est-il nécessaire de préciser préalablement son histoire et sa multiplicité actuelle de significations.

Pour Destutt de Tracy (1754 - 1836), son créateur, ce concept servait à exprimer la science des idées au sens le plus général. C'est Karl Marx qui lui a donné définitivement droit de cité en l'introduisant dans son propre vocabulaire. Son but était de critiquer l'idéologie bourgeoise de son temps, qui était l'idéologie libérale, forgée dans ses éléments essentiels au cours du XIX^e^ siècle ; et plus précisément de la déchiffrer, de la décoder, de faire apparaître *la réalité invisible* (les rapports sociaux de domination et d'exploitation de la classe ouvrière par la bourgeoisie industrielle), qui, dans le système capitaliste, se cache sous les signes apparents de la rationalité et de l'efficacité économiques ou politiques. En d'autres termes, il cherchait à dévoiler la logique de dissimulation de cette idéologie. A ses yeux, l'idéologie était toujours mystificatrice. Il attribuait donc au concept une signification franchement péjorative.

Cette signification a été longtemps maintenue par les philosophes marxistes rigoureux. Le mot n'était pas appliqué par eux au marxisme lui-même, parce

qu'à leurs yeux, sa base était scientifique et qu'il fournissait des instruments sûrs de décryptage de toutes les mystifications. Il l'était, par contre, à tous les autres systèmes de pensée, dans lesquels ces auteurs ne voyaient que des illusions pré-scientifiques ou de prétendues explications au profit des classes dominantes.

Le marxisme en tant que mouvement politique a manifesté plus de souplesse. Si le militant somme son adversaire de révéler son idéologie — qu'il verra évidemment d'un oeil dépréciatif —, il emploiera le même mot — donc, cette fois, dans un sens positif — pour désigner ses propres convictions marxistes. Le Parti parlera parfois de ses tâches idéologiques, désignant ainsi son effort pour diffuser le marxisme et notamment pour convaincre les masses du bien-fondé de ses positions. Les philosophes marxistes eux-mêmes ne répugnent plus nécessairement à cette double signification : tantôt péjorative, tantôt positive.

En dehors du marxisme, entre les deux guerres mondiales et encore depuis, on a appelé idéologies toutes les doctrines politiques qui se fondent explicitement sur une conception du monde et cherchent la conquête du pouvoir, notamment par l'intermédiaire d'un parti de masses rigoureusement discipliné : communisme, fascisme, nazisme, etc. Actuellement, pour un nombre non négligeable d'auteurs, le mot a une signification neutre. Ils n'hésitent pas à l'appliquer même aux doctrines qu'ils considèrent comme une interprétation objective du réel.

L'usage est donc loin d'être fixé : ce qui oblige chacun à préciser le sens qu'il attache personnellement à ce mot, lorsqu'il l'emploie. Ne serait-il pas souhaitable de lui maintenir, comme chez Marx, *une signification péjorative* ? Dans un sens neutre, ne serait-il pas préférable de parler, par exemple, de *conceptions du monde ou de la société,* et, dans un sens positif, d'*options de civilisation* ?

Quoi qu'il en soit, toute analyse politique, toute décision politique, sont marquées — directement ou indirectement — par des *critères métascientifiques,* par des points de vue qui les dépassent et révèlent les options fondamentales de leurs auteurs (idéologies, conceptions du monde, options de civilisation ou de barbarie). Claude Lefort a raison de dénoncer l'*idéologie invisible* qui se cache sous la rationalité scientifique, technologique ou organisationnelle des technocrates, qui prétendent volontiers faire abstraction de toute idéologie. La prétendue mort des idéologies dont on parlait volontiers, il y a quelques années, dans certains milieux, n'est elle-même qu'une illusion ou une mystification idéologique.

Il faut que chacun en soit conscient pour lui-même *(autocritique)* et pour les autres *(critique des idéologies)*. Il est indispensable d'accepter de s'ouvrir à la critique d'autrui. S'enfermer dans sa propre idéologie, c'est s'exposer irrémédiablement aux plus graves erreurs. Le discernement critique est difficile à opérer et il réclame un effort de chaque jour. On peut se tromper, et, cependant, il faut agir. L'inaction elle-même fait toujours le jeu de quelque idéologie. Nous ne voudrions pas passer sous silence que nous considérons comme particulièrement pénétrante la nouvelle approche des systèmes idéologiques proposée par Paul VI, dans sa lettre apostolique *Octogesima adveniens* du 1er juin 1971 (nn. 25 - 36).

En ce qui nous concerne, pour des raisons pratiques, dans cette première étape de notre démarche, nous donnerons au concept d'*idéologie* la signification la plus large (et donc en principe neutre) de conceptions concernant l'homme, la société, la politique et l'économie, la religion, etc. Il s'agit, toutefois, de conceptions qui ne sont pas purement intellectuelles, mais où l'homme tout entier est, en définitive, engagé, et dont certaines sont susceptibles d'avoir des répercussions considérables sur la vie de l'humanité. En d'autres termes, elles ne concernent pas d'abord la théorie, mais surtout la pratique humaine.

Nous ne pouvons évidemment pas entreprendre ici une analyse de tous les clivages idéologiques de la société contemporaine. Nous voudrions seulement souligner combien ils peuvent marquer les comportements et les rapports de forces et jusqu'à quelles ruptures tragiques ils peuvent éventuellement conduire. Nous nous contenterons de deux exemples particulièrement significatifs.

Le premier portera sur le *clivage politique fondamental* de notre actuelle société industrielle : entre ceux qui se réclament de l'idéologie libérale et ceux qui adhèrent à l'idéologie marxiste.

Même dans ses composantes les plus modernes, l'*idéologie libérale* reste marquée par son origine historique au XVIII[e] siècle : comme l'expression de la mentalité d'une bourgeoisie conquérante, qui s'emparait des leviers de commande de l'économie et de la culture ; comme une réaction, alors compréhensible, contre l'absolutisme royal et les privilèges — devenus archaïques — de l'aristocratie, contre une Eglise structurellement et organiquement trop attachée au passé, contre le poids d'une tradition sclérosante sur le plan économique. Dans une société qui découvrait avec raison que l'industrie était la voie de l'avenir et qui commençait à s'industrialiser effectivement, l'image dynamique sera — surtout aux Etats-Unis — celle de l'homme parti de rien — du *self made man* — devenu capitaine d'industrie et brasseur de millions. On le célébrera volontiers comme un bienfaiteur de l'humanité, sans trop regarder aux moyens qu'il aura employés pour édifier sa fortune vertigineuse. La réussite économique de quelques-uns engendre le mythe de la possible réussite de tous. Les deux valeurs suprêmes deviennent la liberté et la propriété : toutes les deux sous leur forme exclusivement individuelle. Chacun aura bientôt son bulletin de vote. Chacun peut choisir un emploi où il veut (du moins en théorie). Chacun peut pratiquer la religion de son choix ou s'abstenir de toute religion. Donc chacun est libre, tous sont égaux. De même, l'ouvrier a signé librement son contrat de travail. Pourquoi donc se plaindrait-il de son salaire ? Beaucoup sont sincères sans doute en proclamant ces mythes, car ils ne voient pas les problèmes réels et ne connaissent pas le drame de la condition ouvrière du XIX[e] siècle. D'autres ne sont pas dupes et manipulent consciemment une idéologie mystificatrice. Que cette idéologie soit actuellement moins fermée aux conditions réelles de la promotion collective, que, en particulier, elle accepte assez facilement des salaires plus élevés et de meilleures conditions de travail, il n'est que justice de le constater. Elle reste, cependant, peu sensible à l'inégalité sociale et à la solidarité commune. Elle se **définit comme une idéologie de liberté. Il serait plus exact de la caractériser comme une idéologie individualiste.**

L'idéologie marxiste est aux antipodes. A la propriété privée des moyens de production elle opposera la dynamique de leur appropriation collective. A la notion capitaliste de besoins solvables elle opposera le travail productif comme source unique de la valeur des choses et de la personnalisation de l'homme. A la primauté de l'initiative individuelle elle opposera le principe de l'exclusivité de l'appropriation collective, réalisée tout particulièrement par une rigoureuse planification centralisée. Si le marxisme est dû avant tout au génie de ses fondateurs, il s'explique par leur prise de conscience de l'inhumanité de la condition ouvrière de leur temps. On sait suffisamment que les marxistes ont élaboré une critique pénétrante du capitalisme et édifié un système qui apparaît comme puissant et cohérent, une fois admis leurs postulats. Ils l'ont prétendu entièrement scientifique : ce qui est discutable. Ils ont voulu la promotion des classes populaires, notamment de la classe ouvrière, les assurant que l'histoire et leur combat les conduiraient à une société socialiste, puis à une société communiste. Que leur système puisse édifier une société collectiviste, la pratique historique le montre suffisamment. Mais le collectivisme n'est pas le socialisme. Peut-on concevoir, en effet, un socialisme authentique sans liberté ?

N'y aurait-il donc pas d'échappatoire entre l'exploitation capitaliste et la dictature collectiviste ? Nous ne pensons pas que, dans la réalité historique, le problème se pose avec une telle rigidité. Les mouvements historiques peuvent évoluer et même se transformer profondément jusqu'à engendrer des réalités radicalement différentes.

Nous ne voulons pas non plus nous contenter de renvoyer dos à dos les deux idéologies. Nous disons nettement, quant à nous, qu'il faut viser à la fois la promotion de la collectivité et celle de la liberté. Est-ce inconciliable ? Nous ne le pensons pas. C'est la pratique historique qui montrera les chemins possibles, si on est d'accord pour vouloir réaliser la double visée.

Ce que nous voulons seulement souligner, en ce moment, c'est que les deux idéologies antagonistes impliquent des conceptions fondamentales sur l'homme et la société, à la fois proches et radicalement divergentes. L'homme fortement individualisé, mais égoïste, d'un côté. L'homme collectivisé et solidaire, mais trop facilement sacrifié au groupe, de l'autre. Des deux côtés, un homme rivé à sa condition terrestre et polarisé sur la conquête des moyens matériels : en somme un matérialisme. A ce point de vue, la grande différence est que le matérialisme est essentiellement pratique dans l'idéologie libérale, tandis qu'il est aussi théorisé comme matérialisme métaphysique et comme athéisme dans le marxisme. Jamais sans doute dans le passé on n'avait connu des antagonismes portant aussi loin et dans les conceptions idéologiques et dans les conséquences pratiques. Remarquons, toutefois, qu'il s'agit de deux idéologies caractéristiques de la société industrielle.

Notre second exemple évoquera un autre clivage idéologique tout aussi fondamental : celui qui est au cœur de l'actuel débat sur l'avortement. Qu'est-ce qui explique qu'il soit si violent, si passionné et que chacun tienne avec tant de force à ses propres positions ? Serait-ce seulement, pour ceux qui acceptent l'avortement, de l'égoïsme, du laxisme ou une pure et simple immoralité ? Et, pour ceux qui le refusent, de la dureté de cœur, de la rigidité morale, du conservatisme, le manque d'ouverture aux problèmes tragiques de tant de femmes et de foyers ? C'est souvent ainsi que les deux camps s'invectivent réciproquement.

Le débat est, en réalité, autrement profond. Il porte sur un problème anthropologique fondamental, qui peut être formulé d'une façon très simple : quand l'embryon humain devient-il un être humain ? Pour un certain nombre de nos contemporains, il ne le devient qu'à partir d'un certain stade de sa formation.

Pour les autres, il est un être humain, dès le début de son existence comme embryon. Dans la première hypothèse, l'avortement pourra donc logiquement être autorisé à certaines conditions, pendant les premières semaines. Pour la seconde, tout avortement volontaire sera en principe un assassinat : et, par suite, un crime. (Nous laissons de côté le problème de l'avortement thérapeutique.)

Dès lors, comment concilier des conséquences pratiques aussi graves et aussi diamétralement opposées ? On entre nécessairement sur un terrain de redoutables contradictions, comme on peut le voir, par exemple, avec la récente loi française sur l'interruption volontaire de la grossesse. Sa première phrase fait droit — et avec une netteté remarquable — à la conception selon laquelle tout embryon humain est un être humain : « La loi, lisons-nous, garantit le respect de tout être humain dès le commencement de la vie ». Nous voici loin de certaines distinctions byzantines. Peut-on notamment bâtir, comme certains théologiens, toute une argumentation sur leur distinction entre « vie humaine » et « vie humanisée » ? La « vie humaine » serait la vie de l'embryon avant son acceptation par ses parents, du moins sa mère. La « vie humanisée » serait la vie de cet embryon, une fois qu'elle aurait été réellement acceptée. Tant que cette acceptation n'aurait pas eu lieu, l'avortement pourrait être autorisé sous certaines garanties [2]. Certes, la distinction entre « vie humaine » et « vie humanisée » peut être admise, mais peut-on en tirer une telle conséquence pratique ? Du moment qu'il y a « vie humaine », n'y a-t-il pas un « être humain » ? Et celui-ci ne doit-il pas être pleinement protégé comme tel ?

Aussitôt après sa première phrase, la loi accepte, cependant, qu'on porte atteinte à ce principe « en cas de nécessité ». Plus loin, elle l'admet « en situation de détresse » dans les termes suivants : « Lorsqu'une femme enceinte que son état place dans une situation de détresse s'estime contrainte de demander l'interruption de sa grossesse et qu'un médecin accepte de donner suite à cette demande, cette interruption ne peut être pratiquée qu'avant la fin de la dixième semaine de cette grossesse ». C'est donc, dans ces clauses pratiques, faire droit à la conception selon laquelle l'embryon humain n'est pas pleinement un être humain. Des garanties sérieuses sont formulées, il est vrai, du point de vue législatif. Seront-elles respectées en fait ? Par ailleurs, n'est-ce pas déjà très grave d'admettre le « cas de nécessité » ou la « situation de détresse » ?

La dialectique législative n'est pas encore épuisée. Une véritable *clause d'objection de conscience* est stipulée avec une grande précision : aucun établissement d'hospitalisation privé, aucun médecin, aucun membre du personnel sanitaire, ne sont tenus de donner suite à une demande d'interruption de grossesse. C'est une nouveauté remarquable à l'intérieur de la législation française. Rien n'est aussi révélateur que cette clause du pluralisme philosophique et religieux de la société française, ainsi que de la volonté du législateur d'en tenir compte et de le respecter. Le problème est d'une terrible gravité. L'homme et le théologien que je suis considère l'avortement objectivement comme un crime, parce que j'estime que tout embryon humain est un être humain. Mais puis-je imposer ma conviction aux autres ? Je puis seulement essayer de les convaincre par des arguments s'adressant à leur intelligence et à leur cœur. Les convictions ne s'imposent pas par la force. Le problème est fondamentalement un problème de convictions divergentes avant d'être un problème législatif.

---

2. Parmi une très vaste bibliographie consacrée à l'avortement, nous nous contentons de signaler les publications suivantes : *Colloque du Centre catholique des médecins français, Avortement et respect de la vie humaine*, Paris, Seuil, 1972 ; *L'avortement*, n° 109 (spécial) de *Lumière et Vie* (août-oct. 1972) ; *Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement* (article collectif), dans *Etudes*, janv. 1973, 55-84 ; V. FAGONE, *Vita prenatale e soggetto umano*, dans *Civiltà Cattolica*, 1er mars 1975, 441-450.

Une société pluraliste ne comporte pas toujours — heureusement — des clivages idéologiques d'une telle profondeur. Il est, cependant, essentiel de constater qu'ils peuvent exister : d'autant plus que c'est la réalité que nous vivons dans la société pluraliste qui est effectivement la nôtre.

Nous voudrions ajouter trois remarques sur le plan de l'analyse sociologique.

1. Au moins actuellement et pour un avenir prévisible, *toute société culturellement évoluée est une société pluraliste.* C'est la réalité présente et c'est la logique même. Du moment que la démarche de pensée est libre et que la recherche intellectuelle atteint un niveau élevé, chacun trace son propre chemin, se personnalise d'une façon autonome et se différencie des autres. Des attirances et des répulsions se manifesteront. Des courants de pensée et de pratique se dessineront. Des groupes se formeront ou se disloqueront.

On l'a vu en Union Soviétique, au moment de la libéralisation religieuse amorcée pendant les premières années de « gouvernement » de Krouchtchev. Très vite s'est manifestée alors une revitalisation publique de l'Eglise orthodoxe qui a surpris les dirigeants communistes et que, par peur, ils n'ont pas tardé à stopper brutalement. On l'a vu également en Chine à l'époque dite des « Cent fleurs », à laquelle également il fallut mettre fin brusquement, car elle risquait effectivement de conduire à un véritable effondrement du régime. D'une façon générale, une dictature ne peut pas accepter le pluralisme, sous peine de se détruire elle-même. Les dirigeants des régimes dictatoriaux et totalitaires en sont pleinement conscients. C'est ce qui explique leur comportement.

2. Toute société pluraliste connaît des *tensions incessantes et importantes,* dont certaines peuvent être très fortes, comme dans le cas des deux clivages idéologiques fondamentaux que nous avons évoqués. Dans notre société industrielle actuelle, certaines relèvent de l'explication par la lutte des classes. D'autres relèvent d'autres explications. Généralement, d'ailleurs, l'étiologie des tensions et des conflits est complexe.

3. La *démocratie* est la prise en compte et l'organisation pratique du pluralisme, c'est-à-dire un effort de combinaison équilibrée entre les exigences de la liberté de tous et celles de la coexistence (ou convivance) collective. D'un côté, en effet, le respect et la promotion de la liberté de chacun sont indispensables. Sinon, on tomberait dans la dictature. De l'autre, une plate-forme commune — même idéologique — n'est pas moins indispensable. Sinon, on sombrerait dans l'anarchie. La combinaison est toujours difficile, instable et provisoire. Mais elle est aussi *la seule méthode d'organisation de la société* ***qui puisse permettre à chacun d'être un citoyen :*** **c'est-à-dire un hom-**

me libre et responsable. On remarquera que les difficultés de la vie démocratique sont actuellement plus difficiles dans les pays latins que dans les pays anglo-saxons ou en Allemagne fédérale, pour une grande part parce que les clivages idéologiques y sont plus profonds. Précisons que la démocratie ne peut être réelle au plein sens du terme que si elle n'est pas seulement politique, mais aussi économique, sociale et culturelle.

De notre analyse, quelles *questions* résultent *pour l'Eglise* ?

Nous le savons — et nous aurons l'occasion d'y revenir —, la papauté et l'épiscopat contemporains insistent sur la promotion de la liberté et le respect du pluralisme politique. Cette position, en dépit de sa modernité, n'est pas admise par tous. Le P. A. Durand, par exemple, vient de l'attaquer avec vigueur. Pour lui, c'est une thèse qui « apparaît de plus en plus insoutenable à de nombreux chrétiens » [3]. Elle a l'inconvénient, à ses yeux, de situer l'Eglise dans un timide réformisme, qui fait le jeu des classes dominantes de la société capitaliste. Pour lui, c'est « un langage immédiatement universaliste qui dissimule une position particulière ». Tandis qu'une Eglise qui prendrait parti pour les classes exploitées dans un sens révolutionnaire tiendrait un « langage immédiatement particulier », mais qui assurerait « la possibilité d'une véritable universalité », quoique seulement dans « une phase ultérieure et post-révolutionnaire » [4]. C'était déjà, un peu plus tôt, la position d'un J. Guichard, qui demandait notamment que les militants chrétiens révolutionnaires entreprissent la « transformation des structures institutionnelles et idéologiques de l'Eglise » dans un sens révolutionnaire, quoique « dans le double respect de l'autonomie du mouvement révolutionnaire et de la spécificité de l'Eglise » [5]. La position actuelle du P. G. Girardi est substantiellement identique. Il n'est pas question pour lui de contester les tâches spécifiques de l'Eglise, « tâches d'adoration et d'évangélisation ». Mais il estime que « les tâches prioritaires des chrétiens et de l'Eglise ne sont pas spécifiquement chrétiennes, mais humaines. Ce qui est original dans le christianisme, poursuit-il, n'est pas ce qui, en lui, est le plus fondamental et le plus important » [6]. Lui aussi veut une Eglise qui s'engage résolument et directement dans le sens révolutionnaire. (Constatons en passant que ces trois auteurs se réclament de l'analyse marxiste et que cette analyse se prétend, de la part de ses promoteurs, comme

3. *Pour une Eglise partisane*, Paris, Cerf, 1974, p. 7.
4. *Op. cit.*, p. 21.
5. *Eglise, luttes de classes et stratégies politiques*, Paris, Cerf, 1972, p. 168-169.
6. *La nuova scelta fondamentale dei cristiani*, dans *Cristiani per il socialismo*, (Convegno nazionale Bologna, Settembre 1973), t. I, Milano-Roma, Sapere Edizioni, 1974, p. 193.

la seule scientifique. C'est ce qui explique que le marxisme n'admet ni le pluralisme des analyses, ni le pluralisme des pratiques politiques.)

Nous reprendrons la question pour notre propre compte : et pour la vie interne de l'Eglise et pour l'engagement des chrétiens dans la société globale.

Auparavant, nous voudrions formuler quelques remarques :

1. Le pluralisme *implique* qu'on respecte les hommes, qu'on renonce à imposer ses idées par la force, qu'on accepte de recourir au dialogue. Il *n'implique pas* que l'on considère que toutes les idéologies et toutes les pratiques se valent, ni qu'on renonce à sa propre faculté de discernement.

2. En dépit de ses risques et des déficiences des sociétés pluralistes — qu'il est, d'ailleurs, possible d'éviter ou de corriger —, le pluralisme est en principe *bienfaisant*, car il est facteur de liberté et de créativité pour les individus et les groupes. Le monolithisme idéologique est stérilisant pour la pensée et l'action.

3. Même les *conflits* peuvent être bienfaisants, car ils empêchent la sclérose et le conservatisme. Ils peuvent contribuer efficacement à la promotion de la justice et de la vraie fraternité entre les hommes.

II. — THÉOLOGIE ET PRATIQUE DE L'ÉGLISE PLURALISTE

Nous introduirons délibérément le concept de *pluralisme* en ecclésiologie, parce que nous estimons qu'il peut y être singulièrement fécond. L'articulation essentielle qu'il comporte logiquement entre une plate-forme commune et le jeu de la liberté des individus et des groupes nous paraît convenir parfaitement pour exprimer synthétiquement ce que Jésus-Christ a voulu pour l'essence de l'Eglise : qu'elle soit en même temps une communauté de foi, d'espérance et de charité, et une institution promotrice de la liberté de ses membres. Naturellement, l'introduction du concept dans le domaine de l'ecclésiologie entraînera comme conséquence qu'il y recevra des caractéristiques spécifiques dues aux propriétés fondamentales de l'Eglise elle-même. Nous les préciserons avec soin.

Pour ceux que le concept d'*Eglise pluraliste* pourrait surprendre, nous ferons remarquer immédiatement qu'il correspond à la théologie et à la pratique ecclésiales les plus traditionnelles du point de vue catholique. N'est-ce pas, en effet, la réalité même de l'Eglise catholique, qui englobe à la fois l'Eglise latine et les Eglises orientales en communion (au sens le plus fort) avec l'Evêque de Rome — chacune de ces Eglises ayant ses particularités théologiques, juridiques et pastorales propres au sein de l'Eglise universelle ? La

papauté et l'épiscopat catholique ne préconisent-ils pas, surtout depuis Vatican II, que l'Eglise, dans l'unité de la même foi, reformule partout sa théologie, sa pratique organisationnelle et sa pratique pastorale en fonction de la diversité des cultures, afin d'y être et d'y paraître profondément implantée ?

Notre démarche ecclésiologique s'articulera en deux temps : 1. *Théologie et pratique néo-testamentaires de l'Eglise pluraliste ; 2. Théologie et pratique actuelles de l'Eglise pluraliste.*

1. *Théologie et pratique néo-testamentaires de l'Eglise pluraliste*

Pour repenser l'Eglise d'aujourd'hui, il n'est pas possible de ne pas rechercher ses fondements néo-testamentaires, parce que, pour des chrétiens cohérents avec leur foi, la seule Eglise crédible est celle de Jésus-Christ. Dans le cadre d'un exposé qui ne peut être que bref, il nous sera matériellement impossible de recourir à un apparat critique. Nous rechercherons la formulation la plus moderne possible. Notre souci d'exactitude n'en sera pas amoindri pour autant.

Nous venons de le rappeler : l'Eglise voulue par Jésus-Christ — et telle qu'elle apparaît réalisée à l'époque apostolique — est en même temps une communauté de foi et une institution promotrice de liberté. Nous soulignons : *en même temps.* Nous pourrions parler à son sujet de *dialectique de la communauté et de la liberté.*

A. *L'Eglise comme Communauté de foi, d'espérance et de charité : comme rassemblement dans l'unité fondamentale de la foi et de la pratique vécue*

Deux textes sont particulièrement révélateurs grâce à leur géniale puissance synthétique : l'un de l'*Epître aux Ephésiens* (*4,* 4-6), l'autre du *Quatrième Evangile* (*17,* 20-21).

« Il y a un seul Corps et un seul Esprit, écrit saint Paul aux chrétiens d'Ephèse, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui règne sur tous, agit par tous, et demeure en tous » (*Ep 4,* 4-6). Chaque mot, dans ce texte, est un concept théologique rigoureux. *Corps :* il s'agit évidemment du « Corps du Christ » — de ce « corps, qui est l'Eglise » (*Col 1,* 18) — et dont l'Apôtre n'a cessé, pendant des années, d'élaborer et de développer la théologie. *Esprit :* on se rappellera la place essentielle qu'occupe la théologie de l'Esprit Saint dans les épîtres pauliniennes et dans le *Livre des Actes. Vocation :* il faut penser ici à la vocation initiale et fondamentale d'adhésion à Jésus-Christ et de participation à la vie ecclésiale, qui se retrouve identique sous la profusion de la variété des charismes. *Espérance :* c'est toute la dimension eschatologique des Promesses divines qu'évoque ce concept, dont la certitude de l'accomplissement illumine l'existence chrétienne et se répercute sur la vie entière. *Seigneur :* c'est le titre de prédilection décerné par l'Eglise apostolique à Jésus-Christ comme signe de sa foi en la maîtrise du Ressuscité sur l'histoire et sur la totalité de l'univers. *Foi :* comme adhé-

sion totale de l'esprit et du cœur à la Bonne Nouvelle apportée par Jésus-Christ.

l'Envoyé du Père, et comme orientation de la vie entière à sa lumière. *Baptême :* le sacrement de l'initiation chrétienne et du don de la participation à la vie même du Christ ressuscité. *Dieu et Père :* le cœur même de la Révélation néotestamentaire concernant Dieu : comme Dieu d'Amour ; mais en même temps le nom propre de la première personne divine. *Règne :* nous sommes par là renvoyés au concept du Règne (Royaume) de Dieu, qui a été le thème central de la prédication de Jésus-Christ d'après les Evangiles synoptiques. *Agit par :* pour saint Paul, on le sait, « nous travaillons ensemble à l'œuvre de Dieu » (*1 Co 3, 9*) : il agit à travers notre action humaine, tout en en respectant profondément l'autonomie. *Demeure en :* le Père, le Fils et l'Esprit sont présents au plus profond de notre intimité personnelle et en plein cœur de l'Eglise. Il fallait un génie de l'envergure de saint Paul pour exprimer avec autant de force et une telle richesse de pensée la profondeur où atteignent dans l'Eglise les liens communautaires qui, à ses yeux, constituent le bien de tous et de chacun.

Le texte johannique que nous avons retenu n'atteint pas la même puissance de synthèse, mais il est, lui aussi, d'une remarquable richesse. C'est d'ailleurs le chapitre 17 tout entier qui devrait être étudié. Voici les deux versets qui nous paraissent essentiels pour notre propos : « Je ne prie pas seulement pour eux, je prie aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croient en moi : que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi ; qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé (*17, 20-21*) ». D'après le contexte historique choisi par l'évangéliste comme cadre de cette prière, nous sommes à la veille de la mort de Jésus. Il est évident que ces paroles sont porteuses de toute la foi pascale de l'Eglise apostolique. La prière de Jésus, Seigneur de l'Eglise et du monde, concerne, d'abord, les Douze, en tant que fondateurs de l'Eglise, mais *aussi* tous ceux qui croiront *grâce à leur parole,* c'est-à-dire, directement ou indirectement, l'Eglise tout entière et tout au long de son développement historique. Remarquons le rôle de la parole apostolique dans la genèse et la maturation de la foi : ce qui nous renvoie au rôle de l'intelligence. Une double théologie complémentaire est esquissée dans ce texte : une théologie de l'unité des chrétiens fondée sur la théologie trinitaire et une théologie du témoignage de l'unité des chrétiens en tant que dynamique de l'amour. L'Eglise est ainsi pensée comme communauté fraternelle et comme communauté missionnaire.

La recherche particulière pourrait être conduite dans plusieurs directions. Nous nous contenterons d'en indiquer trois : 1° L'examen du rôle essentiel des *confessions de foi* dans l'Eglise apostolique, où l'affirmation de l'identité réelle de Jésus-Christ occupe la place centrale. Citons au moins *Philippiens 2,* 11 : « que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père ». Le souci de rigueur conceptuelle de la jeune Eglise est tout à fait remarquable. Pour elle, il existe une plate-forme commune de pensée précisée avec la plus grande netteté. A ses yeux, si on ne l'accepte pas intégralement, on n'a pas le droit de se dire chrétien. — 2° L'étude de la théologie et de la pratique pastorale du sacrement de l'*eucharistie,* qui montre qu'il était conçu comme le sacrement central de la construction incessante de l'unité communautaire et de sa dynamisation sur tous les plans. — 3° L'analyse de la théologie paulinienne de *l'emboîtement des communautés chré-*

tiennes locales à l'intérieur d'une Unique grande Communauté. Pour saint Paul, chaque Eglise locale a sa spécificité. Chacune est appelée à s'auto-organiser, quoique sous l'impulsion et sous le contrôle de l'autorité suprême apostolique. Mais chacune n'est, en définitive, qu'une cellule de l'Unique Eglise. Chacune doit donc à la fois signifier son unité interne et l'unité de l'Eglise universelle. On sait que l'Apôtre l'entendait dans un sens extrêmement concret, comme le montre le soin avec lequel il a organisé la grande collecte en faveur de la communauté de Jérusalem.

Tous les témoignages de l'âge apostolique concordent sur les deux points suivants :

a. *L'Eglise conçue à tous les niveaux comme Communauté de foi et de partage fraternel.* L'image dynamique en est l'image idéalisée de la première communauté chrétienne, intensément unie dans la prière et le témoignage de Jésus-Christ ressuscité et où l'on mettait tout en commun. Nous retiendrons, à ce point de vue, l'audacieuse théologie de l'*Epître aux Galates* : « Vous tous..., 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). Il n'est pas douteux que, pour faire passer sa leçon sur la profondeur de l'unité à construire dans la communauté chrétienne, saint Paul a voulu se référer aux clivages les plus fondamentaux de la vie en société. Dans une grande ville de l'Empire romain, le milieu juif, déjà groupé en ghetto, et le milieu hellénistique (grec) constituaient deux univers culturels à part. Le Juif était déjà considéré comme l'étranger inassimilable. Quant à l'esclave, il n'était juridiquement qu'une « chose ». La grande nouveauté des communautés chrétiennes — proprement révolutionnaire par rapport aux mentalités et aux pratiques de l'époque — était que tous ces êtres si différents (Juifs, Grecs, esclaves, hommes libres, hommes et femmes) s'y retrouvaient en même temps et à égalité, comme membres à part entière.

b. *L'organisation — souple mais précise — de chaque communauté et de la totalité des communautés, avec référence définitive au ministère apostolique.* L'anarchie a pu se glisser parfois au sein des jeunes communautés. Elle a toujours été énergiquement combattue. Si les écrits néo-testamentaires ont tant insisté sur l'exigence de l'unité, c'est non seulement en raison de la conviction de leurs auteurs (normative pour nous), mais aussi parce que la réalisation de cette unité était difficile même pour la ferveur de la jeune Eglise. Ces **écrits n'en sont que plus instructifs pour nous.**

B. *L'Eglise comme communauté d'hommes libres et de frères, donc d'égaux*

En parlant d'*égalité,* nous n'entendons évidemment pas oublier le rôle évident de l'autorité dans l'Eglise apostolique, ni l'immense variété des charismes. Nous voulons parler de l'*égalité ontologique* de tous les membres de l'Eglise, et dont un texte comme celui que nous avons analysé d'*Ephésiens 4,* 4-6, est sans doute l'une des meilleures formulations. C'est une autre façon — mais qui a sa densité spécifique — de formuler le concept de fraternité. Les frères sont des égaux. Ces concepts complémentaires de *liberté,* de *fraternité* et d'*égalité* servent tous les trois à penser le rôle de l'initiative personnelle et de la responsabilité dynamique de chacun à l'intérieur de la communauté chrétienne.

Nous nous contenterons de signaler les principales pistes de recherches.

a. *La théologie et la pratique de la liberté chrétienne.* Si Jésus-Christ a refusé l'idéologie politico-messianique, qui était celle de la grande majorité de ses compatriotes, c'était fondamentalement pour sauvegarder et promouvoir la liberté de la démarche de foi. Le *récit de la tentation* (*Mt 4,* 1-11 ; *Mc 1,* 12-13 ; *Lc 4,* 1-13) le montre d'une façon saisissante. Personne peut-être ne l'a aussi bien compris que Dostoïevski dans la « Légende du Grand Inquisiteur » des *Frères Karamazov*[7]. Les récits évangéliques attestent tous la liberté de la conversion initiale et la liberté de l'acceptation de la vocation à devenir « disciple ». L'épisode du *jeune homme riche* est hautement significatif : « Si tu veux être parfait, va, vends ce qui t'appartient et donne-le aux pauvres..., et viens, suis-moi » (*Mt 19,* 22). Il est difficile d'imaginer une « vocation » formulée avec plus de netteté. Le jeune homme a refusé, parce qu'il a eu peur des exigences qui lui étaient exprimées. Jésus-Christ a respecté sa liberté.

La théologie paulinienne de la liberté chrétienne offre des perspectives inépuisables. En voici, au moins, quelques axes : « C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés... Vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement que cette liberté ne donne aucune prise à la chair ! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres » (*Ga 5,* 1. 13). La liberté chrétienne est articulée sur la libération accomplie en Jésus-Christ : donc sur le salut dans son noyau central. Elle n'est en aucune façon une liberté irresponsable, qui signifierait qu'on se laisserait aller au gré de sa fantaisie, de ses phobies ou de désirs inavouables. Elle est une *liberté responsable,* dont le critère pratique est le *service désintéressé du prochain,* accompli à la lumière de l'Evangile.

b. *Théologie paulinienne combinée des charismes et du Corps du Christ*

Ces deux théologies s'articulent l'une sur l'autre et ne peuvent être saisies dans leur entière vérité que comme réalisant dialectiquement une « théologie combinée ». On pourrait dire qu'il s'agit d'une théologie de l'unité de l'Eglise dans sa diversité. Mais la théologie de la dialectique des charismes et du Corps du Christ lui apporte une richesse nouvelle d'une remarquable fécondité.

7. Notre *Théologie de la liberté religieuse,* Gembloux, Duculot, 1969, p. 385-391 ; édit. italienne : *Teologia della libertà religiosa,* Bologna, Edizioni Dehoniane, p. 475-483.

Il pourrait suffire de se référer à la *Première Epître aux Corinthiens* (*12, 27-31 ; 13*). Les charismes énumérés dans ce texte sont des charismes ministériels. Mais la liste n'en est aucunement limitative et il est évident que, pour saint Paul, il peut y avoir des charismes de tout genre. Comment mesurer l'infinie diversité créative de la charité ? C'est elle, d'ailleurs, qui, en tant que dynamique de l'amour ayant sa source dans l'amour divin, est la seule mesure véritable de la qualité de la vie du chrétien : une aune divine pour ainsi dire. Ce n'est en aucune façon l'importance relative des charismes en eux-mêmes. Redisons-le : ce qui est fondamental, c'est l'*égalité ontologique des chrétiens*. Par là, nous sommes renvoyés à leur libre créativité, renforcée par la mise à jour de la créativité qui est au cœur de la charité néo-testamentaire.

c. *La diversité théologique de l'Eglise apostolique*

Plus on étudie le Nouveau Testament, plus on se rend compte à quel point chacun des écrits qui le composent formule une théologie particulière, bien que les composantes théologiques fondamentales soient identiques partout. Rien n'est plus révélateur à la fois de la prodigieuse créativité de la pensée de la jeune Eglise et de la liberté qui était laissée à tous de trouver leur propre conceptualisation et de frayer des chemins nouveaux, que nous ne cessons à notre tour d'explorer. On se rappellera ici le fameux aphorisme de Pascal : « Plusieurs Evangélistes pour la confirmation de la vérité ; leur dissemblance utile » [8]. Peut-être le célèbre penseur y voyait-il seulement une preuve supplémentaire en faveur de la vérité historique des récits évangéliques ! Nous serions porté à penser que son aphorisme avait un sens plus profond. En tout cas, la foisonnante diversité théologique de l'Eglise apostolique est pour nous l'un des signes les plus probants de sa créativité et du climat de liberté qui y régnait.

d. *La diversité des pratiques pastorales de l'Eglise apostolique*

Quoique fragmentaires, les informations dont nous disposons sur les pratiques pastorales de l'Eglise apostolique sont du plus haut intérêt. Leur diversité est éclatante : entre les deux pôles représentés, le premier, par la pratique pastorale de Jérusalem, et, l'autre, par la pratique pastorale paulinienne. La tension entre les deux a duré de nombreuses années et atteint des moments dramatiques. Elle impliquait des divergences théologiques, quoique dans l'unité de la même foi. Le fameux conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul (*Ga 2,* 11-21) n'impliquait pas directement des divergences théologiques, mais seulement des divergences de pratique pastorale. Saint Paul avait perçu avec acuité les dangers que comportait pour l'évangélisation l'attitude ambiguë de saint Pierre. La clarté de l'affrontement qui en résulta entre les deux Apôtres contient une leçon pour toute l'histoire de l'Eglise.

Que l'Eglise apostolique ait connu de vives tensions, voilà encore un fait qui est, pour nous, riche d'enseignement. Grâce à lui, nous sommes moins déroutés par celles qui marquent l'Eglise dans laquelle nous vivons présentement. Grâce à lui encore, nous bénéficions des directives formulées alors par le ministère apostolique et qui restent éclairantes pour la pratique responsable que nous avons à inventer à notre tour, dans l'Eglise de notre temps.

L'Eglise néo-testamentaire était bien une Eglise pluraliste, dans le sens que nous avons précisé. Nous voyons remarquablement jouer en son sein la dialectique de la communauté et de la liberté. Quoique construite sous la responsabilité dernière des Apôtres, elle était bien

8. *Pensées* : dans *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954, p. 1316.

cette Communauté de foi, d'espérance et de charité que Jésus-Christ avait voulue [9]. Telle est l'Eglise que nous avons à construire pour notre temps, sur le fondement de l'enseignement et de la pratique de Jésus-Christ et des Apôtres.

2. *Théologie et pratique actuelles de l'Eglise pluraliste*

Aurions-nous tenté l'analyse que nous venons d'esquisser, si nous n'avions pas été provoqué par la réalité de la société pluraliste contemporaine à nous interroger en profondeur sur l'essence même de l'Eglise ? Certainement pas. Et, cependant, nous avons la conviction que notre analyse est à la fois exacte et féconde. Exacte : car, grâce à elle les données multiples de l'ecclésiologie néo-testamentaire s'ordonnent en un tout cohérent et s'éclairent réciproquement. Féconde : car, tout en nous introduisant aux sources d'une saisissante dynamique communautaire, elle nous a fait percevoir le vent enivrant de la liberté et de la créativité de la foi en Jésus-Christ. En définitive, ce que notre interrogation suscitée par les problèmes théologiques et pastoraux de notre temps nous a fait retrouver, c'est l'Eglise évangélique. Dès lors, ne serait-ce qu'intuitivement, la conviction s'impose à nous que c'est la seule qui puisse être crédible pour nos contemporains et la seule dans laquelle ils puissent s'épanouir.

La seule Eglise de Jésus-Christ et en même temps la seule crédible ? N'est-ce pas la seule Eglise que nous cherchons tous à promouvoir ? Tâche d'une extrême difficulté, en raison à la fois du poids du passé et des facteurs de désagrégation du présent : comment le nier ? Mais percevons-nous avec suffisamment d'acuité les facteurs positifs qui jouent en faveur d'un tel objectif ?

Les quelques notations qui suivent voudraient, au moins, esquisser quelques traits d'une *déontologie théologique et pastorale* [10].

A. *Prendre acte du fait et des caractéristiques de la société pluraliste qui est la nôtre*

C'est pour cela que, dans notre première partie, nous avons voulu préciser quelques aspects du pluralisme contemporain. On n'oubliera

---

9. Dans une énorme bibliographie, nous nous contenterons de signaler quelques œuvres significatives : L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, Cerf, 1942 (3e édit. revue et augmentée, 1965) ; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique,* 4e édit., Bruges, DDB, 1954 ; Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 2 vol., 3e édit., Bruges, DDB, 1962 ; R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament,* Paris, Cerf, 1964 ; H. KÜNG, *L'Eglise,* 2 vol., Bruges, DDB, 1968 ; P. FAYNEL, *L'Eglise,* 2 vol., Tournai-Paris, Desclée & Cie, 1970 ; L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu,* Paris, Cerf, 1970.

10. L. SINTAS, *Pluralisme dans l'Eglise,* Toulouse, Edit. Prière et Vie, 1968 ; *Manifeste sur la liberté chrétienne* (œuvre collective), dans *Le Monde,* 22 mars 1975.

pas que cette société pluraliste est une société industrielle avancée [11]. Naturellement, une critique rigoureuse s'imposera, dans une étape ultérieure, et sur le plan rationnel et sur celui de la foi. Mais, avant d'être en mesure d'élaborer une telle critique, il faut avoir observé et analysé avec le plus grand soin. Trop souvent la critique pastorale ou théologique repose uniquement sur des impressions ou des observations qui ne sont que partielles ou superficielles. Au moins sur le plan global des stratégies pastorales, il est impossible d'évangéliser le monde dans lequel nous vivons sans l'avoir analysé en profondeur. Faisons-lui, du moins, cet honneur, qui montrera que nous prenons au sérieux les hommes nos frères et que nous sommes attentifs à la fois à leurs efforts, à leurs espoirs et à leurs difficultés. Acceptons aussi de nous laisser remettre en question par lui : ce qui ne veut pas dire que nous accepterons n'importe quoi. Si le freudisme, par exemple, le structuralisme, la linguistique, le néo-capitalisme ou le marxisme ne nous posent pas de graves questions, ne serait-ce pas le signe que nous vivons étrangers au monde réel, enfermés dans notre ghetto ecclésiastique ou dans des préoccupations superficielles ? Si ces questions ne nous ont pas atteints au plus profond de nous-mêmes, comment pourrons-nous évangéliser un tel monde, trouver les mots et le style de vie capables de l'atteindre à son tour et de le remettre lui-même en question ?

B. *Au lieu de nous lamenter sur les clivages idéologiques de notre temps, y voir un stimulant pour mieux découvrir et concrétiser l'Eglise pluraliste fondée par Jésus-Christ*

Certes, certains clivages idéologiques de notre temps sont extrêmement regrettables. Certaines idéologies sont pernicieuses. Mais va-t-on condamner la liberté de pensée et d'expression en raison des façons défectueuses dont elle est mise à profit ? N'est-il pas essentiel de se convaincre que le pluralisme est en soi un phénomène positif, car sa non-existence signifie nécessairement appauvrissement et sclérose de la pensée, et, d'abord, privation de la liberté ? S'il entraîne des déficiences, on peut aussi les amender. Si on a peur des risques de la liberté, qu'on envisage donc l'hypothèse contraire ! Et on aura alors le monolithisme, la dictature et le totalitarisme.

Dans les sociétés du passé, de style autoritaire et patriarcal, et où la grande masse de la population était analphabète, le risque était grand de concevoir une Eglise monolithique et de ne pas voir suffisamment les conséquences concrètes de la liberté chrétienne. En toute bonne foi, le style des responsables de l'Eglise prenait l'allure des responsables politiques — ou, plus fondamentale-

11. Cf. notre article *Foi et société industrielle*, dans *NRT*, 1975, 385-414.

ment encore, des chefs de famille — de leur époque. Cette constatation est essentielle, si on veut juger avec équité le comportement des dirigeants ecclésiaux du passé. Ils étaient simplement de leur temps : trop peut-être, parce qu'ils n'étaient plus suffisamment sensibles à la prodigieuse nouveauté de l'Evangile en ce qui concerne l'exercice de l'autorité. Quoi qu'il en soit, notre but n'est pas de juger le passé, mais d'assumer le présent de l'Eglise. Comme Jésus-Christ, comme l'Eglise apostolique, parions audacieusement pour la liberté créative des chrétiens !

Apprenons seulement à déployer notre liberté d'une façon responsable, dans le sens où saint Paul l'a tant de fois répété : c'est-à-dire à la lumière de l'Evangile, avec le sens toujours présent de la promotion de l'unité dynamique de l'Eglise et du service du prochain. Le danger actuel des communautés chrétiennes n'est plus seulement le monolithisme, mais tout autant la dislocation : chacun s'enfermant, suivant ses goûts, dans un courant théologico-pastoral ou politico-théologique et rejetant tous les courants différents ; refusant également la critique de la part de l'autorité ecclésiale et des autres courants. Ce qui est, d'ailleurs, une autre forme de monolithisme : un monolithisme de chapelle ou de secte. Toute attitude de ce genre est un attentat à la fois contre l'universalité de l'Eglise et contre la liberté des autres chrétiens.

C. *Vivre le pluralisme dans l'Eglise à la lumière de l'Evangile et non suivant les schèmes non critiqués de la société pluraliste*

Nos options philosophiques et politiques marquent nos options théologiques et pastorales. C'est normal et fécond, si, d'abord, nous en sommes suffisamment conscients (autocritique), si, ensuite, nous les confrontons rigoureusement au donné objectif de la foi (critique des idéologies). C'est nocif, si, consciemment ou inconsciemment, elles prennent le pas sur lui. La Révélation en Jésus-Christ n'est plus alors pour nous le Référentiel suprême. Ce sont nos idées humaines qui deviennent l'aune de la vérité et nous risquons d'être entraînés aux plus graves déviations par rapport à la Parole de Dieu. C'est ainsi que la thèse du P. Girardi sur « le primat du temporel », même s'il faut, d'abord, essayer de la comprendre dans la teneur exacte qu'il lui donne et donc éviter de la réfuter sommairement, est pour le moins extrêmement ambiguë. Quand on écrit, par exemple, comme il le fait, que « tout ce qui, dans le message religieux, contredit les conclusions d'une authentique recherche humaine, ne dérive pas de Dieu, mais reflète la culture d'une autre époque et d'une autre classe » [12], ne court-on pas le risque de devenir

12. *La nuova scelta...* (cité note 6), p. 191.

les juges de la Révélation accomplie en Jésus-Christ et de n'y retenir que ce qui nous paraît convenir à nos propres options ? Serions-nous les interprètes infaillibles de l'authenticité de la recherche humaine ? La confrontation entre frères chrétiens sera d'un grand secours pour la critique de nos options à la lumière de l'Evangile.

Ce dont les chrétiens ont besoin, conformément aux exigences fondamentales de la foi, c'est : 1°, d'une *Eglise prophétique,* par son effort de discernement critique des idéologies et de témoignage de l'impact concret de l'espérance chrétienne dans les réalités de notre temps ; 2°, d'une *Eglise fidèle à sa mission axiale de salut,* évitant tout amalgame politico-religieux d'un nouveau genre, tout en s'efforçant de concrétiser l'impact du salut accompli par Jésus-Christ dans la libération socio-politique par rapport à toutes les situations d'oppression et d'exploitation ; 3°, d'une *Eglise respectueuse des options politiques de chacun,* ce qui ne signifie pas qu'elle renonce à sa mission prophétique de les éclairer.

Ajoutons, car c'est connexe à notre propos, que *l'exercice fraternel de l'autorité dans l'Eglise — qui est une requête fondamentale du Nouveau Testament — appelle logiquement des formules « démocratiques »*. Nous ne disons pas qu'il « s'y réduit ». Nous disons qu'il les « appelle ». La nuance est capitale. Nous nous garderons bien aussi de prétendre qu'il suffirait de copier les formules démocratiques que révèle l'analyse de la réalité contemporaine. L'exercice « démocratique » de l'autorité dans l'Eglise, pour être fidèle à l'essence de celle-ci telle que Jésus-Christ l'a voulue, ne doit pas être une simple transposition de la démocratie politique, par exemple, mais une véritable création. Les divers modèles démocratiques dont nous disposons peuvent, toutefois, fournir des indications du plus haut intérêt et ce serait extrêmement regrettable de les négliger. La majorité des chrétiens de notre temps aspirent à un exercice « démocratique » de l'autorité ecclésiale. Ils ont raison, car un tel exercice est pratiquement indispensable pour concrétiser la requête fondamentale du Nouveau Testament, qui veut que l'autorité ecclésiale s'exerce fraternellement.

D. *Dialogue et action pastorale responsable*

Le dialogue est un besoin essentiel de l'Eglise dans sa phase actuelle. On en parle beaucoup. Le réalise-t-on autant ? C'est que le dialogue ne s'improvise pas. Il réclame beaucoup d'humilité et une grande attention aux autres. Et il lui faut aussi un long apprentissage.

De même, nous constatons tous que l'apprentissage en cours de la « démocratie » ecclésiale se fait difficilement. Les déficiences, à ce point de vue, des prêtres et des groupes de chrétiens sont au

moins aussi graves que celles de la Curie romaine ou des gestions épiscopales.

Fréquemment, des difficultés sont soulevées par l'articulation de la responsabilité personnelle sur les projets pastoraux collectifs (diocésains, par exemple). De tels projets pastoraux sont indispensables, si on veut une évangélisation aussi efficiente que possible. C'est à juste titre qu'on parlera de stratégie et de tactique pastorales. Une fois que ce projet existe, chacun doit l'assumer. Mais il doit être tel qu'il constitue *une plate-forme stimulatrice de créativité et non pas un carcan.* On évitera tout projet pastoral communautaire de type étroit : par exemple, un projet pastoral diocésain qui ne viserait qu'une catégorie sociale. Les priorités pastorales collectives ne sont pas nécessairement des priorités pastorales personnelles. Toujours la promotion de l'unité appelle celle de la diversité.

E. *Assumer les conflits intra-ecclésiaux*

L'indispensable promotion d'une Eglise pluraliste entraînera normalement des tensions et des conflits, précisément parce que la diversité ne se concilie pas facilement avec l'unité. Voudra-t-on les supprimer ? On retombera dans le monolithisme et la sclérose. Voulons-nous, oui ou non, une Eglise vivante et promotrice de créativité ? Avoir peur des tensions et des conflits, ce serait oublier qu'ils peuvent être féconds. Eventuellement même, on les fera éclater, lorsque cela paraîtra nécessaire pour dénouer une crise. Ce qui importe, suivant l'exemple de saint Paul dans ses affrontements avec la communauté de Jérusalem et avec saint Pierre, c'est d'être animé constamment par un souci profond de charité et de n'employer que des moyens de vérité. L'eucharistie, sacrement de la construction de l'unité fraternelle, sera ce sacrement qui nous permettra d'assumer les conflits dans cet esprit de charité et de vérité. Le sera-t-il encore, si on refuse a priori de la célébrer avec des chrétiens contre lesquels nous luttons sur le plan politique ou économique, ou bien avec des prêtres qui ne partagent pas nos options pastorales ? Fréquemment nous entendons préconiser un tel refus au nom de l'authenticité. C'est là une prétention pharisaïque. C'est oublier que l'Eglise de Jésus-Christ est une communauté où tous les membres, sans distinction de race, de classe sociale ou de sexe, acceptent de se stimuler réciproquement à se convertir incessamment à l'Evangile.

III. — SPÉCIFICITÉ ET PLURALISME DE L'ENGAGEMENT DES CHRÉTIENS DANS LA SOCIÉTÉ GLOBALE

Nous pouvons à présent aborder le problème de l'engagement des **chrétiens dans la société pluraliste qui est la nôtre. De cette société,**

nous sommes responsables en tant qu'hommes : au titre de la solidarité humaine. Et en tant que chrétiens : au titre du témoignage que nous avons à porter de notre foi en Jésus-Christ. Se replier en un ghetto, ce serait une désertion à la fois sur le plan humain et sur le plan chrétien. Le monachisme lui-même n'est chrétiennement authentique que s'il porte l'humanité entière au plus profond de sa prière.

Remarquons-le immédiatement. Il n'est pas facile d'être chrétien dans la société pluraliste contemporaine, du moins si on veut y assumer pleinement sa foi en Jésus-Christ. A tel point qu'on pourra connaître un véritable drame personnel. Nos plus proches parfois considéreront notre foi — qui nous tient tant à cœur — comme une illusion, une croyance archaïque, ou, du moins, une idéologie parmi d'autres. Il pourra se faire que nous n'arrivions pas à saisir notre véritable identité.

Ou encore, nous serons bouleversés par la *découverte de valeurs nouvelles,* ayant leur consistance propre et d'une grande séduction — une découverte accompagnée de cette constatation qu'elles sont vécues également par des non-chrétiens, peut-être avant les chrétiens et mieux qu'eux : par exemple, depuis le XVIII[e] siècle, la liberté, la démocratie, la justice sociale, l'utopie socialiste en tant que visée d'un partage équitable des ressources et du pouvoir entre tous. Si ces valeurs profanes se justifient et sont promues sans le christianisme, se demanderont certains, à quoi peut-il encore bien servir ? Si, comme le marxisme, on peut bâtir un monde sans Dieu, n'est-il pas tentant de faire abstraction de lui ? Un certain nombre de chrétiens font une option révolutionnaire. Bien d'autres l'ont faite avant eux ou la font sans eux. La foi chrétienne n'est donc pas nécessaire à celui qui veut s'engager dans ce sens. Le dialogue avec les marxistes a fait découvrir à certains chrétiens d'assez larges convergences avec eux et même la possibilité d'élaborer avec eux un *projet historique commun.* Peut-être leur attitude à l'égard du marxisme est-elle insuffisamment critique ? Pour le moment nous laissons cette question de côté. Leur attitude subjective est un fait. D'où pour eux le problème de la spécificité de l'apport chrétien dans l'élaboration du projet historique.

Il peut se faire que la vie soit tellement polarisée par les valeurs profanes qu'on n'éprouve plus le besoin d'autre chose. Dans cette hypothèse, on ne se posera même plus la question de la spécificité chrétienne, parce qu'elle apparaît comme insignifiante. Peut-être pensera-t-on sortir de l'impasse en estimant que cette spécificité se situe ailleurs ! Ne courra-t-on pas alors le risque d'engendrer une véritable dichotomie dans la conscience du chrétien : entre, d'un côté, son engagement dans la société globale, et, de l'autre, son engagement à l'intérieur de la communauté ecclésiale ?

Nous sommes ainsi confrontés à deux problèmes, que nous aborderons successivement : celui de la spécificité de l'engagement des chrétiens dans la société globale et celui de leur pluralisme politique [13].

13. Nous nous permettons de renvoyer à nos ouvrages suivants : *Evangile et politique,* Paris, Aubier, 1968 ; *Eglise et vie économique,* Paris, Ed. Ouvrières, 1971 ; *Les dimensions politiques de la foi,* ibidem, 1972 ; *La responsabilité*

1. *Le problème de la spécificité de l'engagement des chrétiens dans la société pluraliste*

La question peut être formulée en termes très simples : « Y a-t-il une attitude spécifiquement chrétienne face aux problèmes de la société globale ? » Notre *réponse* sera *carrément affirmative.* Une réponse négative conduirait à la dénaturation de l'Evangile. Ce serait le reléguer dans l'intériorité personnelle ou dans la sacristie et méconnaître radicalement qu'il est une dynamique pour transformer l'homme et la société, pour engendrer l'« Homme nouveau » et la « Création nouvelle ». Ce serait retomber dans la privatisation de la Parole de Dieu qu'avec raison on critique tant par ailleurs.

La réponse affirmative n'implique pas que le chrétien soit un homme à part, qui ne pourrait pas rejoindre les autres hommes dans un projet commun, une action commune sur le plan politique et économique, et qu'il faudrait nécessairement que les chrétiens engagés politiquement se regroupent dans un parti confessionnel. Cette dernière éventualité peut s'expliquer et même se justifier historiquement, dans certaines circonstances précises, mais elle n'est jamais un idéal et elle entraîne toujours des risques graves d'ambiguïté politico-religieuse, voire de ghetto. Le chrétien pourra et devra rejoindre le plus possible les autres hommes. Seulement, comme Jésus-Christ, il pourra être conduit par sa foi à des situations d'affrontement et même de rupture.

Le problème concret fondamental sera celui de l'*articulation entre l'analyse rationnelle et la foi* dont nous vivons. Nous employons délibérément le concept d'*analyse rationnelle,* car il est plus large que celui d'analyse scientifique. Toute analyse politique rationnelle sérieuse est à la fois scientifique et métascientifique. Scientifique : dans la mesure où elle utilise des méthodes scientifiques d'analyse politique et économique. Métascientifique : parce que même la plus scientifique est orientée par des options fondamentales de civilisation, qui impliquent des options encore plus fondamentales sur l'homme et la société.

Comme tout homme, le chrétien agissant politiquement devra entreprendre des analyses politiques rationnelles. Mais, de plus, il devra y introduire l'impact de sa foi. Comment, notamment, la foi en la fraternité universelle de tous les hommes en Dieu, en la dignité de chacun, créé à l'image de Dieu, en l'appel adressé à l'humanité entière de s'ouvrir à l'Avenir absolu du Royaume de Dieu, ainsi que la prise au sérieux du commandement de la charité évangélique, ne conduiraient-elles pas à des pratiques politiques et économiques ayant pour objectifs essentiels la justice sociale, la paix et la solidarité entre tous les peuples ? Le *lieu* de ces options du chrétien, **comme pour tout homme, sera sa *conscience*. C'est pour cela que**

nous parlons de la *conscience politique du chrétien,* conscience éclairée par le comportement et l'enseignement de Jésus-Christ : essentiellement, son commandement de la charité à la fois universelle et efficace. Etre chrétien dans la politique : c'est y faire intensément le lien entre l'analyse rationnelle et l'éclairage de la foi.

Les chrétiens télescopent souvent l'analyse rationnelle dans le domaine politique ou économique. C'est une déficience très grave. Ils oublient qu'ils sont des hommes et que la foi ne remplacera jamais — ce n'est pas son rôle — la compétence politique ou économique. Inversement, l'analyse rationnelle doit être accompagnée d'une analyse approfondie — qui ne s'improvise pas — à la lumière de la foi. Celle-ci nous aide à réfléchir sur les problèmes humains de quatre façons : 1°. En nous révélant *le Sens définitif de l'histoire humaine :* cet Avenir absolu du Royaume de Dieu, que nous venons de mentionner. Cette question du Sens est capitale, maintenant plus encore que jamais, car c'est désormais l'humanité entière qui est amenée à prendre en main son avenir dans une stratégie globale. — 2°. *En révélant à l'homme sa dignité la plus profonde :* formulée essentiellement par le concept biblique d'image de Dieu. — 3°. En nous éclairant sur les *moyens essentiels pour la construction d'un monde juste et fraternel :* les composantes de la charité évangélique, qui est une exigence radicale de justice. — 4°. En nous faisant bénéficier de la lumière et de l'énergie souveraine de l'*Esprit Saint.*

En sens inverse, la pratique politique ou économique assumée dans la foi deviendra *un lieu d'épanouissement de la foi.* Comme saint Paul et l'*Epître de saint Jacques* l'ont maintes fois répété, *la foi n'est vraie que dans la mesure où elle est vécue, donc pratiquée.* L'engagement politique — de même, économique et syndical — est devenu capital à notre époque, comme service des hommes. S'il est assumé dans la foi, celle-ci va pouvoir y déployer de remarquables potentialités. On peut le constater chez des hommes célèbres de notre temps, comme Dag Hammarskjöld, Robert Schuman, Giorgio La Pira, André Philip, etc., et chez tant de militants politiques et syndicaux de la base.

En prenant au sérieux la spécificité chrétienne dans la société globale, on peut être amené à *se poser les questions ultimes de la foi* et à confesser sa foi en Jésus-Christ, c'est-à-dire, pour des raisons tenant aux fondements mêmes de la foi, être conduit à affronter de graves difficultés personnelles et peut-être même de véritables persécutions.

Le martyre des chrétiens de l'Eglise ancienne était, de leur point de vue, motivé par une raison fondamentale de foi : la confession de Jésus-Christ comme seul Seigneur. Du point de vue du pouvoir politique romain et de la société globale de l'époque, la persécution était justifiée par une raison qui ne leur paraissait pas moins fondamentale : celle que les chrétiens, en refusant la divinisation de l'idéologie romano-impériale, leur semblaient des traîtres radicaux à l'égard de la solidarité collective.

A aucune époque de l'histoire, semble-t-il, le martyre n'a été totalement absent de l'histoire de l'Eglise. Il reste un fait actuel et fondamentalement avec la même signification que dans l'Eglise ancienne. Des chrétiens ont été sauvagement persécutés à l'époque du stalinisme, en Union Soviétique. Quoique sous des formes plus subtiles et moins sanglantes, la persécution subsiste dans ce pays. Dans tous les régimes communistes jusqu'à présent, les chrétiens

l'Allemagne nazie. D'autres chrétiens l'ont été ou le sont encore dans d'autres pays : partout où il y en a qui s'opposent courageusement à la dictature, à l'oppression, à l'exploitation des masses. Les régimes caractérisés par une unique idéologie officielle, qu'ils veulent imposer à tous, ne peuvent pas supporter les non-conformistes et ceux qui refusent d'être des inconditionnels. Comment un chrétien pourrait-il être un inconditionnel, sinon de Jésus-Christ ?

Trois questions sont particulièrement fondamentales et actuelles pour le chrétien engagé dans la société globale : A. *La question de Dieu ;* B. *La question de Jésus-Christ ;* C. *La question de l'homme.*

A. *La question de Dieu*

Qu'est Dieu pour nous ? Le Dieu-Tyran ? Le Dieu-Père Noël ? Le Dieu justificateur du conservatisme ? Le Dieu de la résignation ? La question de Dieu est absolument fondamentale en politique. — Soit que l'on conçoive un Dieu national, ainsi que dans la cité sacrale de l'antiquité. Rappelons-nous, par exemple, la première guerre mondiale. Chaque pays en conflit croyait avoir Dieu de son côté. Les Allemands portaient inscrit sur leurs ceinturons : *Gott mit uns* (Dieu avec nous). Les Français chantaient : « Sauvez, sauvez la France au nom du Sacré-Cœur. » Rappelons-nous aussi la guerre civile espagnole et l'idéologisation religieuse dont elle a été l'objet dans un camp. — Soit qu'on refuse Dieu. Pratiquement : comme le matérialisme pratique de la société occidentale, enfoncée dans son égoïsme et son confort. Doctrinalement : comme le matérialisme historique et dialectique de la cité communiste. Le refus de Dieu porte fréquemment à quelque absolutisation, à la fabrication d'idoles suivant la terminologie biblique : l'Etat (Machiavel, Hegel), la Classe ou la Révolution (marxisme), la Nation-Etat (fascisme), la Race (nazisme), l'Argent (capitalisme), le Sexe (société de consommation)... Comme le remarque si justement Jacques Ellul, « toute guerre, toute révolution, impliquent que le peuple croie à l'absolu. Mais sitôt que l'on croit à l'absolu, alors massacres, exploitations, oppressions, tortures, camps de concentration suivent aussitôt » [14]. Comme il le remarque encore, la relativisation opérée par la foi chrétienne par rapport à tout ce qui n'est pas le vrai Dieu, bien loin d'être un facteur démobilisateur, conduit, au contraire, à l'engagement le plus profond au service d'autrui : « C'est cela, et cela seul, qui relativise et en même temps provoque à l'engagement passionné dans le relatif que l'on n'absolutise jamais » [15].

Toutes les fausses conceptions de Dieu sont dangereuses pour la société elle-même. Seul le Dieu de la Bible, le « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants...,

14. *L'espérance oubliée*, Paris, Gallimard, 1972, p. 233.
15. *Ibid.*, p. 236.

Dieu de Jésus-Christ », suivant les célèbres expressions de Pascal, est un Dieu Libérateur.

B. *La question de Jésus-Christ.*

Qu'est Jésus-Christ pour nous ? Est-il seulement un homme ? Un révolutionnaire politico-religieux, qui aurait, d'ailleurs, tragiquement échoué ? Ou bien est-il le Sauveur et le Seigneur de l'Eglise et du monde ? Dieu et Homme ? L'Homme parfait, l'Homme royal, le Ressuscité ?

Pour comprendre l'importance décisive de telles questions, même sur le plan politique, le mieux est de se reporter à la *Déclaration théologique du Synode de Barmen* (31 mai 1934), dont nous citons la première thèse : « ' Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi ' (*Jn 14,* 6). ' En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui n'entre pas par la porte de la bergerie, mais y monte par ailleurs, est un voleur et un brigand... Je suis la porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ' (*Jn 10,* 1. 9). Jésus-Christ tel qu'il nous est attesté dans 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 et à côté 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 » [16].

Langage abstrait, objectera-t-on peut-être à première lecture ! C'est pourtant cette confession de foi — car c'en était une, dans le contexte de l'époque — qui a été à l'origine de la lucidité et du courage d'un certain nombre de chrétiens allemands à l'égard du nazisme alors triomphant et qui avait réussi à séduire, par la ruse ou la force, la majorité de la population. Comme l'a écrit plus tard Karl Barth, commentant ce texte dont il avait été le principal rédacteur, « privée comme elle l'était de tous ses appuis, il ne restait plus à l'Eglise que la Parole de Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ... Que pouvait faire l'Eglise, sinon s'attacher pleinement et exclusivement à cette Parole » [17] ? Toute absolutisation d'une analyse politique risque de conduire à des aberrations identiques à celles que sut éviter la lucidité du grand théologien et de ses compagnons, dans le contexte historique qui était le leur. Ils nous ont indiqué la méthode sûre : Jésus-Christ choisi comme Référentiel absolu : ce qui suppose qu'on interprète la Bible avec des méthodes rigoureuses et non pas, comme on en est trop souvent tenté, au gré de sa fantaisie ou suivant des « lectures » inspirées par les choix idéologiques.

C. *La question de l'homme*

Quelle est notre conception de l'homme ? L'homme égoïste de l'idéologie libérale ? L'homme identifié à sa classe sociale de l'analyse marxiste ? « L'homme loup pour l'homme », dans les conflits ethniques ou raciaux ou dans les conceptions absolutisantes de la

16. Cité par K. BARTH, *Dogmatique,* vol. II, *La doctrine de Dieu,* t. I, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 173.
17. *Ibid.,* p. 177.

lutte des classes ? L'homme rivé à sa condition terrestre et par là unidimensionnel, comme dans l'idéologie marxiste ou dans l'idéologie libérale (pour cette dernière, au moins sur le plan pratique) ? L'homme simplement corps vivant (matérialisme) ou esprit et corps ?

Ces interrogations ne se suffisent, certes, pas à elles-mêmes face aux idéologies auxquelles nous nous référons, mais elles doivent cependant être posées à leur sujet.

La foi chrétienne nous apprend à voir l'homme d'une certaine manière : comme un homme multidimensionnel, esprit et corps, orienté vers l'Avenir absolu du Royaume de Dieu, rayonnant au plus profond de lui-même de la dignité même de Dieu. Elle lui apprend à se vouloir solidaire et fraternel à l'égard de tous. Ce n'est pas un homme abstrait que la foi chrétienne nous apprend à voir, mais un homme concret, inséré dans sa réalité historique : un homme que nous sommes appelés à aimer concrètement, à connaître et à comprendre avec les meilleures méthodes d'analyse, à servir avec les moyens les plus efficaces (parmi lesquels, l'action politique, économique et syndicale).

Nous faisons nôtre la directive suivante de Karl Barth : « il s'agit de rendre visible le fait que Dieu est pour l'homme, et donc contre sa destruction. Il s'agit dans toutes les circonstances, en plein milieu des transformations politiques, de prendre en main la cause de l'homme que Dieu a réconcilié avec lui-même » [18].

Si on reconnaît la validité de notre démarche, comment n'accepterait-on pas de reconnaître également la spécificité de l'engagement des chrétiens dans la société globale ? Certes, ils se garderont bien de se considérer comme les champions exclusifs de la justice et de l'amour. Ce serait là une attitude pharisaïque et un véritable aveuglement. Ce serait méconnaître les graves déficiences de leurs frères dans la foi et les leurs personnelles. Certes — et nous tenons à le répéter —, ils pourront se retrouver avec bien des non-chrétiens dans leurs analyses et dans leurs pratiques politiques (ou autres). C'est leur foi elle-même qui les invite à la déconfessionnalisation fondamentale de la politique, puisque c'est Jésus-Christ qui a dissocié l'amalgame politico-religieux de la cité antique.

Mais leur *démarche globale* a son originalité essentielle, puisqu'elle fait intervenir leur foi chrétienne et dans l'analyse et dans la décision qu'ils ont à assumer. Ceux qui entreprennent une telle démarche avec sérieux et persévérance savent bien qu'elle entraîne des conséquences pratiques considérables. On est chrétien dans toute sa vie. Sinon, par la dichotomie qu'elle comporte, on est infidèle à l'Evangile. Logiquement, certaines préoccupations fondamentales devraient être partagées par tous les chrétiens de notre temps : une attention par-

18. *L'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 188.

ticulière aux laissés pour compte de la croissance économique, à tous les parias de la société ; la promotion des classes populaires ; la solidarité avec les pays sous-développés, au lieu de continuer à les exploiter ; la cessation des conflits de classes sociales, de races ou de nations, grâce à la promotion de solutions de justice ; la promotion de la liberté et de l'épanouissement personnel de chacun.

Des préoccupations fondamentales comme celles-ci entraîneront logiquement des choix de société et des objectifs précis. Nous ne voyons pas, notamment, comment elles n'amèneraient pas à remettre en cause les très fortes inégalités de la société occidentale actuelle à dominante capitaliste, ainsi que tout socialisme de type dictatorial et totalitaire ; de même, l'égoïsme des pays riches par rapport aux pays sous-développés. Il serait illusoire de rêver d'un univers idyllique. La foi en Jésus-Christ apprend le réalisme. Mais pouvons-nous relire les *Béatitudes* et le *Sermon sur la montagne* sans nous entendre appelés à contribuer de toutes nos forces à rendre le monde plus juste et plus fraternel ?

2. *Le problème du pluralisme de l'engagement des chrétiens dans la société pluraliste*

Les chrétiens vont-ils donc s'engager tous politiquement dans le même sens, vouloir tous la promotion du même type de société, recourir tous aux mêmes moyens stratégiques essentiels, plus concrètement encore s'engager tous dans le même parti politique, dans le même syndicat ? A la question ainsi posée, la papauté et l'épiscopat catholique contemporains — comme, d'ailleurs, les autres Eglises — répondent par la négative.

En ce qui concerne l'Eglise universelle, nous pouvons nous contenter de relire le texte suivant de Vatican II : « Tous les chrétiens doivent prendre conscience du rôle particulier et propre qui leur échoit dans la communauté politique. Ils sont tenus à donner l'exemple en développant en eux le sens des responsabilités et du dévouement au bien commun ; ils montreront ainsi par les faits comment on peut harmoniser l'autorité avec la liberté, l'initiative personnelle avec la solidarité et les exigences de tout le corps social, les avantages de l'unité avec les divergences fécondes. En ce qui concerne l'organisation des choses terrestres, qu'ils reconnaissent comme légitimes des manières de voir par ailleurs opposées entre elles et qu'ils respectent les citoyens qui, en groupe aussi, défendent honnêtement leur opinion. Quant aux partis politiques, ils ont le devoir de promouvoir ce qui, à leur jugement, est exigé par le bien commun ; mais il ne leur est jamais permis de préférer à celui-ci leur intérêt propre »[19].

Nous avons tenu à citer intégralement ce paragraphe, parce que, en quelques lignes, le Concile exprime fort bien à la fois : l'exigence que les chrétiens assument leurs responsabilités politiques, et dans le sens de la dialectique de

---

19. *Gaudium et spes*, 75, § 5.

la promotion collective et de la liberté ; le principe du pluralisme politique et donc du respect réciproque entre tendances rivales (respect réciproque constitutif de la vie démocratique) ; l'exigence pour chaque parti politique de rechercher sincèrement la promotion du bien commun. Nous remarquerons que ce concept de bien commun n'est nullement démodé, comme on le dit parfois. L'une des caractéristiques essentielles de la vie démocratique est précisément que le pluralisme politique est organisé pour concourir à sa définition.

Parmi les documents épiscopaux consacrés au sujet qui nous occupe, le plus remarquable que nous connaissions est la section I, intitulée *Pluralisme inconfortable et nécessaire,* de la Déclaration de l'Assemblée plénière de l'épiscopat français de Lourdes 1972 : *Pour une pratique chrétienne de la politique*[20]. Après avoir constaté que le pluralisme politique des chrétiens est un fait dans leur pays, les évêques français en recherchent l'explication. Ils font remarquer que le choix politique « n'est pas habituellement déterminé par la seule foi », mais aussi par l'histoire personnelle, l'origine sociale, les solidarités diverses — notamment de classe sociale —, les tempéraments, l'adhésion à telle ou telle idéologie.

A leurs yeux le principe du pluralisme politique s'impose et, même dans la lutte, il postule un respect réciproque dans un sens très profond : « Dans ce contexte conflictuel, la stricte honnêteté, tout comme la fidélité à l'Evangile, demandent que, loin de s'anathématiser, les adversaires ne s'ignorent pas. Tous les hommes, en effet, au-delà de leurs différences et de leurs différends, sont des hommes : tirés du même matériau, fils du même Père, appelés à ne faire qu'un en Jésus-Christ. C'est sur ce donné originaire que se bâtit le pluralisme. Il requiert que personne ne soit exclu de la bataille pour l'homme et qu'on reconnaisse une part aux opposants dans le projet que l'on forme d'une société meilleure. »

Le principe du pluralisme ne signifie pas que tout choix politique soit légitime au regard de la foi : « C'est en Eglise que l'on reconnaîtra qu'il est impossible d'entériner et de prôner purement et simplement, sans restriction aucune, n'importe quelle option politique. Il est clair, en effet, que la Bible manifeste un certain nombre d'exigences éthiques qui sont tracées de façon tout à fait nette : le respect des pauvres, la défense des faibles, la protection des étrangers, la suspicion de la richesse, la condamnation de la domination exercée par l'argent, l'impératif primordial de la responsabilité personnelle, l'exercice de toute autorité comme un service, le renversement des pouvoirs totalitaires. La vigueur mobilisatrice de l'Evangile contre ces situations de défi et d'abus — qui sont encore le lot de notre actualité — peut, certes, s'exprimer au travers de choix politiques différents, mais aucun chrétien n'a le droit, sous peine de trahir sa foi, de soutenir des options qui acceptent, prônent, engendrent ou consolident ce que la Révélation, tout comme la conscience humaine, réprouvent. »

Une fois le principe suffisamment explicité, les évêques français demandent qu'au sein des Eglises, il existe « des lieux où des chrétiens aux tempéraments et aux options opposés puissent se rencontrer et s'expliquer sur des problèmes concrets qui sont des enjeux fondamentaux pour l'homme et dont l'urgence se fait pressante ». Ce qui ne veut nullement dire, précisent-ils, « que l'action politique soit décidée et organisée en ces lieux ecclésiaux d'affrontements et de confrontations ». Ils demandent aussi que la célébration commune de l'Eucharistie ne soit pas refusée entre adversaires politiques. « Ce serait, concluent-ils à son sujet, une ignoble comédie de se désintéresser de l'avènement de ce

---

20. Dans *Politique, Eglise et Foi* (Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'épiscopat français. Lourdes, 1972). Paris, Centurion, 1972, p. 80-85.

que l'on célèbre symboliquement, mais ce serait une affreuse détresse de ne pouvoir jamais, entre militants opposés, affirmer ensemble à la face du monde, dans un moment de fête, qu'arrivera le terme final où les ennemis se mueront en compagnons, où les adversaires se reconnaîtront frères. »

Ces directives nous paraissent d'une grande vérité de signification pour la problématique actuelle. Ce que nous voudrions surtout faire ressortir, ce sont les raisons profondes du principe du pluralisme politique des chrétiens. Elles sont deux seulement. L'une tient à la spécificité de l'Evangile. L'autre à la relativité des analyses politiques.

A. C'est la *spécificité de l'Evangile* que nous invoquerons en premier lieu. La « Bonne Nouvelle » proclamée par Jésus-Christ ne contient directement en aucune façon un projet de société politique et n'implique de toute évidence en elle-même aucun type d'analyse politique. Sa problématique est celle des rapports entre Dieu et l'humanité et le Rassemblement des hommes dans la foi en vue de les ouvrir à l'Avenir absolu du Royaume et non pas pour l'organisation directe d'une société politique. Certes, la mise en pratique des exigences évangéliques aura comme conséquence de rendre la société humaine plus juste et plus fraternelle. Un tel objectif était évidemment impliqué dans les préoccupations de Jésus-Christ. Mais, ce qu'il a voulu, c'est non pas le déterminer directement, mais le confier à la libre responsabilité des hommes, tout en leur proposant les grandes orientations d'amour et de fraternité, ainsi qu'une prodigieuse dynamique d'espérance. L'éthique évangélique est à la fois fondamentalement une éthique de charité et *une éthique de responsabilité*. Il en résulte qu'aucune politique ne peut être tirée directement de l'Evangile. Ne serait-ce pas là une déficience de sa part ? Bien au contraire. C'est sa force que de faire appel à notre responsabilité et donc à notre liberté et à notre créativité.

B. Tout en étant éclairés et stimulés par lui, nous sommes donc *renvoyés à nos analyses rationnelles*. Or, justement, ce dont le recul de la réflexion et de l'expérience historique devrait nous convaincre, c'est bien de *leur relativité :* par conséquent, de leurs risques d'erreur venant à la fois de l'extrême complexité des problèmes, des déficiences possibles des méthodes et du caractère fréquemment discutable des idéologies. Cela ne signifie pas que toutes les analyses politiques se valent, mais simplement qu'aucune n'est infaillible et qu'il y a donc la possibilité d'autres analyses et d'autres pratiques politiques ayant leur part de vérité et peut-être meilleures. Ne pas admettre le pluralisme politique, ce serait absolutiser sa propre analyse et sa propre pratique. L'admettre, au contraire, c'est faire preuve **de lucidité et rendre service à l'humanité.**

Avec les évêques français, nous reconnaîtrons donc que le pluralisme politique est « inconfortable », mais nous ajouterons, dans leur esprit, qu'il est *un seuil minimal.* On se situera toujours au-delà, jamais en deçà. Il n'est pas une mystification, mais le jeu de la liberté de chacun avec ses risques d'erreur. Il n'empêche pas les affrontements, même durs. Il préserve de l'inhumanité de la lutte. Il rend attentif au point de vue d'autrui. A travers les divergences, il permet une convergence qui peut être riche et féconde.

On tiendra compte des possibilités et des besoins de *chaque époque historique.* On se gardera soigneusement d'une attitude intemporelle. Nous estimons qu'actuellement une double remise en cause s'impose avec urgence : d'un côté, celle du capitalisme en tant que légitimation du pouvoir économique essentiellement à partir de la possession de l'argent ; de l'autre, celle d'un socialisme collectiviste négateur de la liberté, alors que le socialisme authentique suppose la dialectique de la promotion collective et de la liberté. A travers le dialogue, à travers le combat politique — mais un combat humain et non barbare —, à travers l'expérimentation historique, bien des progrès peuvent être réalisés dans le sens de la justice et de la fraternité.

On l'aura remarqué, nos options sont de la plus grande netteté. Nous sommes pour une Eglise pluraliste. Nous sommes pour une société pluraliste. Nous sommes pour la *dialectique de l'identité et de la divergence.*

C'est que nous sommes convaincu qu'il ne peut y avoir de véritable promotion communautaire de l'Eglise comme de la société globale sans promotion concomitante de la liberté.

C'est que nous sommes convaincu également, avec François Perroux, qu'il y a deux types de socialisation, qui, tout en s'opposant, agissent à la fois sur l'histoire humaine : « la socialisation par le dialogue » et « la socialisation par la lutte sociale » [21]. Si, en homme et en chrétien, nous préférons la première, nous ne méconnaissons pas que la seconde puisse être nécessaire dans la réalité historique. Ce qu'alors nous demandons, en homme et en chrétien, c'est que la lutte soit digne de l'homme et non pas une lutte à mort.

C'est que nous sommes convaincu encore que le pluralisme favorise le déploiement de la créativité individuelle et collective. C'est là une condition essentielle de la marche en avant de l'Eglise et de l'humanité. A ce sujet, nous faisons nôtres les lignes suivantes de François Perroux : « La substance des créations collectives liées à l'industrialisation, c'est l'homme résistant aux forces qui l'effacent dans la masse, émergeant de luttes violentes pour balbutier les pre-

21. Préface (« Dialectiques et socialisation ») à K. MARX, *Oeuvres, Economie,* **I, Paris, Gallimard, 1963, p. xxxix.**

miers dialogues sociaux, échappant aux esclavages de l'état de nature, et au servage technologique, pour imaginer et construire un habitat où il puisse prendre la parole et qui soit, lui-même, en un sens, une trace de la parole humaine » [22].

En tenant compte de toutes les spécificités, la *créativité* est à préconiser dans tous les secteurs de la société globale. Avec sa spécificité propre, l'Eglise devrait en être *le lieu par excellence.* Alors, elle paraîtrait remarquablement communautaire et se révélerait en même temps comme un espace séduisant de liberté.

Comme Jésus-Christ, parions pour le déploiement de la *fraternité* entre les hommes : et donc pour la réalisation partout d'une authentique démocratie. Rappelons-nous à ce sujet les pénétrantes notations d'Henri Bergson sur la démocratie théorique : « Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité... Ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour » [23]. En toute hypothèse, l'exercice de l'autorité dans l'Eglise ne peut être que de type fraternel.

Comme Dieu lui-même, tout au long de l'histoire de la Révélation, comme Jésus-Christ, parions pour la *liberté* : pour la liberté chrétienne, pour la liberté dans la société globale.

Une Eglise pluraliste, dans le sens que nous avons précisé, serait *une Eglise rayonnante pour le monde.* C'est l'Eglise que Jésus-Christ a voulue. C'est celle qu'il nous incombe de réaliser en cette étape de l'histoire.

F 31068 Toulouse Cedex
31, rue de la Fonderie

René Coste
Professeur
aux Facultés Catholiques de Toulouse

22. *Industrie et création collective,* t. II, Paris, PUF, 1970, p. 281.
23. *Les deux sources de la morale et de la religion,* dans *Oeuvres,* Paris, PUF, 1959, p. 1215.