

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Documents »

L'action. Théologie de l'Esprit saint

Joseph COMBLIN

n°
16

MIS EN LIGNE EN :

décembre 2022

Joseph COMBLIN

L'Action

Théologie de l'Esprit saint dans le monde

Cours donné en 1980 à la Faculté de théologie de
l'Université catholique de Louvain 1980

Table des matières

Table des matières.....	III
Préface	IX
Note de l'éditeur	XIII
Avant-Propos	1
Introduction : LES DEUX MAINS DE DIEU	3
L'ACTION.....	3
ÉGLISE ET ACTION	5
ÉGLISE ET ESPRIT	7
THEOLOGIE DE LA LIBERATION	9
ESPRIT ET LIBERATION	12
LES DEUX MAINS DE DIEU	13
LE CHRISTOMONISME	15
LA MISSION DE L'ESPRIT	20
L'ESPRIT ET LE CHRIST	22
LES VOIES DE L'ESPRIT.....	24
LES ŒUVRES DE L'ESPRIT.....	27
LA CONVERSION A L'ESPRIT.....	31
THEOLOGIE DE L'HISTOIRE.....	32
Chapitre 1 : L'ESPRIT, L'ACTION, L'HISTOIRE	39
1. ACTION ET ESPRIT	40
Le Christ, action du Père	43
Esprit-action.....	45
Contenu de l'action.....	48
Discernement	51
La valeur de l'action	52
Mesianisme et action	55
2. HISTOIRE ET ESPRIT.....	60
Accepter l'histoire	63
Transformer l'histoire.....	65

Chapitre 2 : LA BIBLE ET L'HISTOIRE	71
1. LA BIBLE COMME L'HISTOIRE	73
Le problème du sens	73
La mémoire chrétienne	78
Le livre de l'espérance.....	81
2. JESUS ET L'HISTOIRE.....	83
État de la christologie	83
Le libérateur d'Israël.....	89
Le Messie et le royaume	91
La croix.....	92
3. LE CHRISTIANISME ET L'HISTOIRE.....	94
Paul et l'histoire.....	94
Compléments d'anthropologie paulinienne	99
Jean et l'histoire.....	102
Conclusion	105
Chapitre 3 : L'ESPRIT FACE À L'HELLÉNISME.....	107
1. LES RAPPORTS EXPLICITES	109
Importance du thème	109
Le refus de l'hellénisme.....	113
Le projet de christianiser l'hellénisme.....	119
Pénétration de l'hellénisme dans le christianisme	123
2. DISCERNEMENT DE LA PENETRATION DE L'HELLENISME DANS LE CHRISTIANISME : LE POSITIF	125
La religion rationnelle.....	127
La théologie	132
Humanisme grec et chrétien	136
3. DISCERNEMENT DE LA PENETRATION DE L'HELLENISME DANS LE CHRISTIANISME : LE NEGATIF	138
Cosmologisme	138
Idéalisme.....	141
Oubli de l'Esprit saint.....	144
La classe intellectuelle.....	147
Conclusion	147

Chapitre 4 : LE DÉFI DE LA CHRÉTIENTÉ.....	149
1. DEFINITION DE LA CHRETIENTE.....	150
Critique et permanence de la chrétienté.....	150
Le problème politique.....	155
En recherche de la définition	157
Histoire et chrétienté.....	165
2. LE POSITIF DE LA CHRETIENTE	169
Évangile et politique.....	169
Évangile et peuple.....	171
Unanimité	173
3. LE NEGATIF DE LA CHRETIENTE	174
Conformisme	174
La violence	175
La richesse	178
4. ESSAI DE CONCLUSION	185
 Chapitre 5 : LA RÉFORME EN QUESTION.....	 189
1. APPROCHE DE LA REFORME	190
Le projet réformateur	190
Réforme et histoire	196
Histoire et Réforme.....	197
Sécularisation.....	199
2. LE POSITIF DE LA REFORME.....	201
Personnalisation.....	202
La thèse de Max Weber	204
3. LE NEGATIF DE LA REFORME.....	208
L'oubli des pauvres.....	209
La culpabilisation.....	210
L'individualisme.....	212
 Chapitre 6 : LE CHOC DE LA MODERNITÉ.....	 215
1. LA CIVILISATION DU TRAVAIL.....	219
Bases de la nouvelle civilisation du travail.....	219
Le règne du travail	224
L'idéologie du travail	226
Le positif de la civilisation du travail	229
Le négatif de la civilisation du travail	231

2. L'ÉGLISE FACE A LA CIVILISATION DU TRAVAIL.....	235
La théologie du travail en ruine.....	236
L'étendue des ruines.....	240
Le refus.....	241
La pénétration bourgeoise.....	246
La "perte" de la classe ouvrière.....	251
3. RAPPROCHEMENT ENTRE CHRISTIANISME ET MODERNITE.....	255
Chrétienté américaine.....	255
Après Vatican II.....	260
Conclusion.....	262
Chapitre 7 : L'ÈRE DES RÉVOLUTIONS.....	263
1. VERS UNE DEFINITION DE LA REVOLUTION.....	264
Evolution historique.....	264
Composantes de la révolution.....	266
Révolution et historicité.....	268
Economie et révolution.....	270
2. CHRISTIANISME ET REVOLUTION.....	272
Histoire des rapports.....	272
Le positif de la Révolution.....	276
Le négatif de la révolution.....	279
3. L'ACTION REVOLUTIONNAIRE.....	281
Action révolutionnaire.....	282
Composantes de l'action révolutionnaire.....	283
La violence.....	287
Action sociale, politique, culturelle.....	289
Conclusion. Le cadre de l'action.....	292
Chapitre 8 : LES DÉFIS DU PRÉSENT.....	295
1. LE MONDE.....	295
Les inégalités.....	297
L'utopie et la révolte.....	299
Néo-romantisme et militarisation.....	301
2. LE CHRISTIANISME.....	303
"Christianisme éclaté".....	303
L'identité chrétienne.....	306

3. QUESTIONS SPECIALES	308
Première question : le socialisme	310
Deuxième question : le développement.....	329
Troisième question : la démocratie.....	338
Conclusion.....	345
 Chapitre 9 : LE DISCERNEMENT	 347
1. APPROCHE DU DISCERNEMENT.....	348
La doctrine paulinienne	348
Le discernement dans l'histoire.....	352
Sens du discernement	358
Pratique du discernement.....	360
2. LA LIBERATION DES PAUVRES ET SES MEDIATIONS.....	365
L'action des pauvres.....	365
L'action des médiations.....	368
 CONCLUSION	 375

Préface

L'abbé Joseph Comblin (1923-2011), prêtre bruxellois et exégète, a vécu cinquante ans en Amérique latine au service des communautés chrétiennes de pauvres. Proche de la théologie de la libération, il souligne que Dieu prend parti aux côtés des pauvres et participe à leur combat. Voici les lignes de force de ce livre.

Dieu agit pour libérer son peuple par le moyen de ses deux mains que sont le Fils et l'Esprit saint, pour reprendre une expression de saint Irénée, mais l'Esprit a vite été oublié provoquant le Christomonisme. Pour le Christomonisme, le salut est l'œuvre achevée par le Christ. Pour sauver les hommes, il suffit de la répéter. Le Fils a été envoyé à un seul homme tandis que l'Esprit agit à l'intérieur de l'immense diversité de personnes. Nous sommes appelés à nous intégrer dans le Christ, mais pas en le copiant. L'action de l'Esprit surgit comme une victoire sur l'inertie, la crainte, la sécurité, l'ordre établi...

À partir de l'immense multiplicité et diversité de nos actes, l'Esprit poursuit une même fin : réconcilier tout dans le Christ. L'action de Dieu est l'avènement de son règne. L'histoire réelle est l'histoire présente, aboutissement de tout le passé et action présente tournée vers l'avenir. Cette histoire culmine dans l'Action de Jésus. Au lieu du sacrifice, le Christ annonce l'âge de la miséricorde et du pardon. Il rompt ainsi la spirale de la violence, tout en sachant que son action culmine dans la croix.

Pour comprendre le rôle de l'Esprit saint, Comblin analyse les grandes périodes de l'histoire en indiquant les défis auxquels les chrétiens sont confrontés et en montrant les aspects positifs liés au souffle de l'Esprit, les aspects relatifs marqués par la culture de l'époque et les aspects négatifs provoqués par les réticences des hommes. Ces grandes étapes sont la culture grecque, la chrétienté depuis Constantin, les réformes, la modernité au XVIII^e siècle, l'ère des révolutions et l'époque actuelle.

L'hellénisme a pénétré dans la substance même du christianisme, puisque le grec est la langue de la Bible. Il a produit la fusion de la religion et de la raison, libérant le peuple chrétien des aberrations des religions historiques concrètes. Cette religion était aussi foncièrement optimiste. La synthèse de

l'hellénisme et du christianisme produisit encore un autre effet : la théologie. À côté de ces apports positifs, il faut surtout insister sur l'oubli de l'Esprit saint.

La chrétienté assume les fins chrétiennes : le royaume de Dieu sur terre. Elle se fonde sur deux pouvoirs complémentaires et interdépendants, mais distincts. Elle cherche l'unanimité, mais elle y tend par la tolérance. Négativement, elle engendre aussi le conformisme, la violence et la richesse. Face au défi de la division de la société entre riches et pauvres, l'Église sera du « parti de l'ordre », reléguant au second plan la cause de la libération des pauvres.

La Réforme est basée sur le mythe du « pure chrétien », du « rien que chrétien ». Elle aspire à aller à Dieu et au Christ directement sans passer par la chrétienté. Pour la Réforme, l'histoire disparaît : il n'y a plus que Dieu et mon âme. C'est aussi l'époque où les activités terrestres, la politique, la science, l'économie commencent à s'émanciper de l'ordre global. D'un point de vue positif, cette époque promeut la personne comme sujet. Mais ses aspects négatifs de la Réforme sont importants : l'oubli des pauvres, l'excès de la culpabilisation, le recours à des solutions individuelles pour répondre à des problèmes collectifs.

La modernité fait irruption au XVIII^e siècle. Elle coïncide avec la naissance de la société industrielle. C'est la fin de l'époque rurale qui dura une dizaine de millénaires. C'est aussi la fin de l'Univers de la Bible. L'action de la vie quotidienne est remplacée par le travail qui répond à deux aspirations nouvelles : le bonheur et la raison. Ce bonheur est la satisfaction sensible qui résulte de la réponse donnée à un besoin. L'économie devient la reine des sciences. Le monde catholique essaie de freiner ou d'empêcher l'industrialisation. Le concile Vatican II est avant tout une réponse à la modernité. Le Concile sert surtout à poser une série de problèmes. Quant à les résoudre, ce sera la tâche de l'Église. Il y en a pour un siècle au moins.

Les révolutions procèdent de l'espérance propre au messianisme chrétien. Elles procèdent d'un peuple qui a une foi en une société nouvelle, différente, une société de frères et d'égaux. Elles viennent des pauvres qui ont la foi. Leur aspect négatif provient de toutes les tentatives pour en faire une réalité supra-historique.

Notre époque est celle où commence la critique de la modernité, de la science, de la technique, de l'industrialisation. L'opposition à la modernité

se tourne vers un néo-romantisme, la redécouverte des vertus des civilisations passées : les religions primitives, l'animisme primitif, la communauté primitive, la fête, le jeu, la redécouverte de la nature dans l'écologisme. Au même moment, les sociétés modernes s'organisent de plus en plus en fonction de la guerre. Face à ces défis, le « christianisme éclaté » devrait trouver son unité dans la promotion de la liberté des pauvres.

Confrontés aux défis du monde présent, les chrétiens doivent pratiquer un discernement en vue de l'action. Le discernement regarde l'histoire du point de vue de celui qui sait que pour gagner vraiment, il faut savoir perdre : *theologia crucis*. Chacun doit opérer un discernement, mais il ne peut se faire qu'en Église, par un échange constant entre ses membres. La tradition chrétienne impose une distinction entre l'action des pauvres qui se libèrent et l'action des autres pour libérer les pauvres. Personne ne peut être libre à la place d'un autre, ni conquérir cette liberté à la place d'un autre. Cependant, les pauvres ne peuvent agir seuls. Il leur faut deux médiations autonomes et indépendantes : une médiation prophétique, l'appel à l'action, et une médiation politique, la reconversion de l'État au service des plus pauvres.

Nous sommes au temps de l'action qui est le temps de l'Esprit. Des millions d'hommes ont appris à sortir de leur passivité. Des millions d'autres ont encore à découvrir leur mission. Mais l'Esprit est à l'œuvre : les chantiers sont ouverts, les travailleurs sont convoqués, l'énergie est là à pied d'œuvre.

Comme chrétiens du XXI^e siècle, nous ne devons pas nécessairement accepter toutes les options de cet « essai », comme l'indique le titre portugais de l'ouvrage. Pour en retenir l'essentiel pour notre démarche synodale actuelle, avançons ensemble en nous écoutant les uns les autres pour découvrir les voies que l'Esprit nous indique pour faire avancer le Royaume de Dieu dans notre région, notre quartier, notre famille.

Cardinal Joseph De Kesel
Archevêque de Malines-Bruxelles

Note de l'éditeur

Ce livre a été réalisé à partir du syllabus polycopié du cours en 1980 de Joseph Comblin sur *L'Action et l'Esprit saint*, à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain. Ce syllabus m'a été prêté par l'abbé José Reding. Il n'aurait jamais été publié s'il n'avait pas été corrigé, ligne par ligne, par mon ami Fernand Delvaux, que je remercie très cordialement. Ce cours a été publié en portugais et en espagnol : *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*, Vozes, Petrópolis, 1982, 389 p. et *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*, CEP-CETA, Lima, 1986.

Ce livre s'inscrit dans la perspective centrale d'une vie animée par l'Esprit comme l'indique le titre de sa biographie publiée en 2013¹. Il est précédé d'une série d'ouvrages sur l'Action et sur l'Esprit saint :

Le témoignage et l'Esprit, Éditions Universitaires, Paris, 1964, 142 p. (Nouvelle alliance)

Vers une théologie de l'action, La Pensée catholique, Bruxelles, 1964, 123 p. (Études religieuses, 767)

O Espírito no Mundo (Meditações evangélicas 7), Vozes, Petrópolis, 1979, 114 p.

Après la publication du cours en portugais et en espagnol, Comblin écrit encore deux livres :

L'Esprit Saint libérateur, trad. de l'espagnol par Christine Wagner, préf. de Roland Sublon, Paris, Cerf, 1994, 206 pages. (UCL) (Coll. « Libération, Économie, société, théologie, »).

Le dernier ne sera publié qu'après son décès par Monica Muggler :

O Espírito Santo e a Tradição de Jesus (Obra postuma), NandutiEditora, 478 p.

¹ Maria Monica MUGGLER, *Padre José Comblin. Uma vida guiada pel Espírito*, NhandutiEditora, 2013, 254 p. Il reprend la bibliographie de 70 livres et 439 articles, préface, etc. Sa biographie et l'essentiel de sa bibliographie sont reprises dans *Joseph Comblin, prophète et ami des pauvres*, s. dir. Philippe Dupriez, Lessius, 2014, 187 p. Sa biographie a également été publiée dans la *Nouvelle biographie nationale*, Académie royale de Belgique, 13, 2016, p. 59-61.

Ce cours est donné dix ans avant la chute de l'U.R.S.S. qui fait des U.S.A. la seule puissance mondiale. Comblin souligne alors que le néo-libéralisme prôné par l'École de Chicago² devient l'orientation mondiale dominante à l'opposé de la libération des pauvres.

Toujours lucide, l'abbé Comblin reste animé par l'espérance. Lors d'une interview à Buenos Aires en 2005, Oscar Campana, laïc théologien professeur de théologie, lui demande vers où va l'Église. Il répond « Peut-on peut imaginer qu'un jour viendra un nouveau Jean XXIII ? Il n'y a aucune prévision possible pour le moment ».

André Tihon

² En 2003, J. Comblin publie *Le néolibéralisme, pensée unique*, traduit par H. Carnier, Paris, L'Harmattan, 198 p. (Questions contemporaines).

Avant-Propos

Ce livre n'est qu'un essai. Le sujet en est tellement vaste, qu'il ne pouvait être traité sans autre forme. Je ne le propose que comme une hypothèse, une suggestion.

Il a été pensé à partir des interrogations de l'Église latino-américaine. Il est inspiré par le désir de situer l'action de l'Église dans la circonstance présente.

Quel est le point de vue où je me situe pour écrire ? C'est celui de l'Église catholique en Amérique latine, et, en particulier, les Églises avec lesquelles j'ai pu collaborer de plus près depuis 22 ans, celle de Recife au Brésil, celles de Talca et Santiago au Chili, celle de Riobamba en Équateur. Une des caractéristiques des chrétiens et des théologiens d'Amérique latine, c'est qu'ils croient en l'Église et agissent en étroite union avec elle. Je veux dire avec l'Église institutionnelle, et, pour parler plus précisément, avec les évêques. La théologie ne se fait pas à partir d'un moment de retrait critique, à partir des Universités, à partir d'un monde scientifique, mais bien à partir de l'Église elle-même et de sa pratique quotidienne. Il en résulte certainement une sorte d'infériorité par rapport aux critères académiques. Par contre, la théologie latino-américaine ne cherche pas tant à convaincre le milieu théologique lui-même, qu'à orienter la pratique ecclésiale. Elle cherche une vérité vécue en commun.

En même temps, les théologiens latino-américains dont je m'inspire ne prétendent pas faire une théologie destinée exclusivement à l'usage de l'Amérique latine ou du Tiers-Monde, comme s'il y avait une différence de nature entre les intelligences des divers continents. Au contraire, elle aspire au dialogue avec l'ensemble de la tradition théologique de toute l'Église. À partir d'une situation particulière, elle parle pour toute l'Église.

Les quelques notes et références bibliographiques n'ont pas pour but de renforcer la valeur des suggestions contenues dans ce livre. Elles sont là uniquement pour aider le lecteur à retrouver les auteurs qui m'ont le plus inspiré, et le monde intellectuel qui m'a le plus influencé. Les notes ne signifient pas que les idées exposées dans ce livre correspondent exactement à celles qui sont exposées dans les livres et les pages indiquées.

Le sujet de ce livre est l'action dans le monde, dans l'histoire telle qu'elle est vécue dans l'action des peuples. C'est en effet par le biais de l'action que le christianisme envisage l'histoire. Or, l'action renvoie à sa source dernière qui est l'Esprit saint. Une théologie de l'action est une théologie de l'Esprit. La redécouverte contemporaine, d'abord de l'ecclésiologie, puis de l'anthropologie chrétienne doit déboucher finalement dans une théologie de l'Esprit. Ce que je présente ici n'est qu'une modeste contribution à une théologie de l'Esprit dans le monde.

Introduction

LES DEUX MAINS DE DIEU

L'ACTION

Dieu est action. Notre Dieu est un Dieu qui agit : qui libère, qui construit, qui transforme. En parlant de l'action, la théologie entre dans son vrai sujet. Elle parle de l'action de Dieu et elle parle aussi de l'action des hommes.

Car notre action n'est pas extérieure à l'action de Dieu : elle est dedans. Et l'action de Dieu n'est pas extérieure à la nôtre : elle est dedans. La théologie chrétienne est un essai pour retrouver et énoncer l'unité entre l'action de Dieu et notre action : c'est le sujet de ce livre.

En cette fin du XX^e siècle, la théologie chrétienne revient à son sujet propre : Dieu, l'action de Dieu. Elle est partie de l'ecclésiologie. Elle est remontée de l'Église au Christ. Elle remonte du Christ au Père. Dans l'action du Père, elle essaie de retrouver l'ordre du message chrétien.

Les chrétiens écoutent ainsi l'interrogation vécue de plus en plus par de plus grandes masses d'hommes : que faire ? Au début de ce siècle, seuls quelques millions d'hommes pouvaient se poser cette question. En ce moment, ce sont quatre milliards de créatures humaines qui s'éveillent à l'action et à ces questions. Dans vingt ans, ce sont six milliards d'hommes qui se demanderont : que faut-il faire ? Ils se tourneront vers un avenir énigmatique, vers eux-mêmes si difficiles à comprendre, vers leurs frères aussi interrogatifs qu'eux-mêmes, vers un passé, si court encore et si peu significatif pour un monde aux dimensions décuplées.

Dans ce contexte, l'Église découvre qu'elle cesse d'être elle-même un sujet intéressant devant l'ampleur de l'appel, de la recherche et de l'incertitude d'une masse d'hommes aussi immense.

Jusqu'à présent, la terre était demeurée vide d'hommes ou presque, sauf quelques régions fort limitées comme cette petite péninsule du continent

asiatique qu'est l'Europe occidentale. Jusqu'au XX^e siècle, la terre était demeurée vierge et vide : elle appartenait à la nature, aux océans, aux forêts, aux savanes, aux déserts, aux animaux. Pour les rares groupes humains ainsi disséminés dans une nature immense et presque sans contacts entre eux, l'action ne faisait pas problème. Les hommes vivaient submergés par la nature et, en agissant, ils cherchaient avant tout à survivre, ou, au mieux, à édifier quelques monuments comme des affirmations de leur présence.

L'action, de portée fort limitée, suivait l'ordre immuable des coutumes et des rites. Elle s'imposait d'elle-même. Elle n'offrait aucun intérêt à une prise de conscience. Il n'y a pas lieu de s'étonner que la théologie chrétienne lui ait accordé aussi peu d'importance : on ne parle pas de ce qui n'existe pas, ni de ce qui existe comme s'il n'existait pas.

Il est vrai que dans les régions de peuplement plus dense, les futurs problèmes de l'action commençaient à être pressentis par quelques esprits doués de plus d'imagination. Des philosophes ont pressenti l'importance future de l'action et, sous formes d'utopies, nous ont légué des idées, des fragments de systèmes qui nous servent encore en partie, mais qui nous encombrant aussi par leur simplisme.

Car tout ce que les témoins des pays les plus avancés ont pu connaître avant 1900, et même avant 1950, est si éloigné de la réalité actuelle, que toutes les idées qu'ils ont pu élaborer, nous donnent inévitablement une impression de folklore. Le monde a plus changé depuis 1900 que durant les millions d'années de l'histoire antérieure.

Jusqu'à ces dernières années, l'action, au sens actuel du mot, ne se développait et ne s'acheminait vers la situation présente que dans quelques coins de peuplement plus dense : Europe occidentale, certains coins des Indes, de la Chine ou du monde arabe. Là apparurent les premiers linéaments de l'État moderne, du capitalisme privé ou d'État, les premières techniques plus évoluées et un commencement de recherche scientifique. Mais tout ce qui avait été fait en ce domaine avant 1900 est minuscule à côté de ce qui s'est fait depuis lors. Et les expériences faites dans ces régions avant 1900 éclairent très peu les problèmes actuels.

L'action a été tellement renouvelée au cours de ces dernières décennies que l'on peut presque dire que c'est un phénomène nouveau.

En premier lieu, les moyens d'action se sont multipliés et diversifiés. Les énergies mises au service de l'action humaine ont grandi de telle manière

que les effets qu'elle peut produire aujourd'hui sont sans commune mesure avec tout ce que nos ancêtres ont connu ; que l'on pense par exemple à la vitesse des déplacements, au volume des messages qu'il est possible de transmettre ou d'emmagasiner, à la capacité de production d'une industrie automatisée.

En second lieu, la terre est en train d'être entièrement occupée par les hommes : les mers deviennent des terrains d'exploitation industrielle, les dernières forêts naturelles disparaissent, les animaux sauvages disparaissent par espèces entières chaque année. Et la population passe en cent ans à plus de six milliards d'hommes. L'action cesse d'être soumise à une nature exigeante, elle se soumet la nature.

Enfin, dans une terre maintenant peuplée, la société humaine devient le premier défi de l'action. Car l'homme est devenu le premier ennemi de l'homme. Il a supplanté dans ce rôle, le climat, la nature, les animaux. Les grands pouvoirs de l'action et la conquête de la terre ont multiplié les occasions et les circonstances qui se prêtent à la domination de l'homme par l'homme. La société a cessé d'être régulée par les lois naturelles. Elle est de plus en plus une responsabilité des hommes eux-mêmes. Agir fut autrefois, avant tout, l'action de l'homme sur lui-même ; c'est ainsi que la voyaient les sagesse traditionnelles depuis les vieilles sagesse de l'Égypte, de l'Inde ou de la Chine, jusqu'aux règles religieuses et aux spiritualités des Églises chrétiennes.

Agir fut ensuite la conquête et la transformation de la nature. Agir est maintenant, en tout premier lieu, faire ou refaire la société humaine.

ÉGLISE ET ACTION

Dans un monde qui s'interroge sur son action et se demande ce qu'elle doit faire, l'Église vient de franchir une des grandes mutations de son histoire, aussi importante et peut-être plus que la fondation de la chrétienté au IV^e siècle ou que la Réforme au XVI^e. On en parle peu, car on parle surtout de ce qui est immédiat et on parle peu des changements destinés à avoir des répercussions durant des siècles et des millénaires.

Le grand changement qui vient de se produire après le Concile, changement, et bien entendu, grâce à l'espace de liberté ouvert par le Concile, changement moins frappant peut-être dans les Églises réformées mais tout aussi réel, est le suivant. Jusqu'à ces dernières années, l'Église était préoccupée d'elle-même, de son expansion, de ses conflits, de son unité, en un mot de sa propre survivance et de sa propre continuité. Si elle abordait le monde, c'était en vue de sa propre croissance ou de sa défense. Elle vivait en fonction d'elle-même.

Maintenant, elle a commencé à prendre conscience de ceci : qu'elle n'existe qu'en fonction du monde, comme service à tous les hommes. Un signe de ce changement d'attitude a été celui-ci : en Amérique latine, l'Église a assumé des risques pour prendre la défense des droits de l'homme de personnes qui ne lui appartenaient pas. L'Église avait toujours pris la défense de ses membres. Maintenant elle a pris la défense d'athées, de communistes, de francs-maçons. Cela paraît simple, mais c'est la première fois et cela suppose un renversement complet des perspectives et du sens de l'action. Dès lors, l'Église dit d'elle-même que sa mission inclut la promotion humaine de tous les hommes, chrétiens ou non-chrétiens.

Un tel changement dans les Églises chrétiennes n'a apparemment aucun lien avec l'avènement de l'action dans le monde. Comment ne pas y voir, cependant, une rencontre providentielle et le signe manifeste de la présence de l'Esprit ? Au moment où le monde prend conscience de lui-même comme action et appel à l'action, l'Église découvre que sa mission est d'être au service de cette action. L'Église n'est plus centrée sur elle-même. Elle est centrée sur l'action des hommes.

Certains chrétiens sont troublés par un tel changement. Ils craignent que l'Église ne soit comme absorbée par le monde qu'elle sert. Ils se posent tout-à-coup le problème de l'identité de l'Église et de sa survivance, comme si l'identité de l'Église était en danger. Puebla a mis en évidence le grand conflit des Églises actuelles et le dilemme de tous les chrétiens : ou bien aller jusqu'au bout du service des hommes en mettant l'Évangile au cœur de leur action de libération, ou bien se replier peureusement dans une affirmation d'identité sans effets, sans fruits, stérile mais rassurante. Ou bien avoir confiance et répondre aux défis des immenses changements et des tentatives d'action des milliards d'hommes opprimés et désemparés, ou bien se réfugier dans la répétition du passé pour éviter le choc de l'avenir.

ÉGLISE ET ESPRIT

Pourquoi l'Église aurait-elle peur de sortir d'elle-même pour aller se joindre à l'action des hommes ? Dieu, le Dieu agissant, sauveur et libérateur de Jésus-Christ, ne se trouve-t-il pas dans l'action des hommes ? N'y a-t-il pas son lieu naturel ? En allant au-devant de l'action l'Église retrouve son origine et sa place normale : elle procède de Dieu et elle est appelée à participer à l'action de son Dieu comme instrument disponible et fidèle.

Le mouvement de conversion de l'Église après le Concile est plus radical et plus ample que le mouvement de conversion connu sous le nom de "Réforme" : l'Église se remet sous la mouvance du Dieu qui agit, du Dieu qui est Esprit. Si, à l'époque moderne, l'Église vécut le besoin de se libérer de toute son histoire pour retrouver l'inspiration de la Bible, de l'Évangile, de Jésus-Christ, en ce XX^e siècle elle vit le besoin de se libérer de toute son histoire et même de ses réformes pour se placer dans la dépendance du Dieu-Esprit, et pour obéir à l'Esprit. L'Église n'existe que dans l'Esprit et sous la mouvance de l'Esprit.

C'est pourquoi le retour à l'action est aussi un retour à l'Esprit. Retourner à l'Esprit, c'est aller là où l'Esprit agit et s'offrir à son mouvement.

Le retour à l'Esprit n'annule pas les Réformes antérieures, au contraire. Il leur donne une valeur chrétienne. Le retour à la Bible continue : mais nous avons découvert que la Bible est le livre de l'action de Dieu dans le monde et qu'elle est comme un guide qui nous conduit dans le discernement de notre action dans le monde. La Bible est le livre de l'Esprit qui nous parle au sens spirituel de l'histoire du monde présent.

Le retour du Christ continue. Mais nous ne pouvons connaître le Christ que dans l'Esprit et dans l'action de l'Esprit. Nous ne connaissons pas le vrai Jésus-Christ seulement par la lecture et la méditation du "livre", ni par l'effort personnel de réflexion ou de contemplation. Ce Christ-là n'est qu'une image humaine, une projection de nos désirs.

Bien souvent les chrétiens de bonne volonté ont été déçus parce que la méditation du Christ et la lecture des évangiles ne leur ont offert aucune inspiration, aucune orientation pour l'action. Mais ils s'étaient d'abord placés en dehors de l'action pour essayer de contempler un Christ réduit à

un objet de pensée humaine. Ce Christ-là ne leur a donné que des souvenirs historiques d'un homme du passé. Le vrai Christ est celui qui agit maintenant par l'Esprit.

La thèse de cette nouvelle "Réforme" du christianisme qui s'inaugure en cette fin du XX^e siècle, est que le Christ est là où l'Esprit agit dans le monde. C'est le "grand retour" au Dieu qui agit par l'Esprit. Il n'y a pas d'autre chemin qui puisse nous conduire à Dieu que celui que l'Esprit trace dans ce monde. Il n'y a pas d'autre chemin qui conduise au Christ que celui que l'Esprit trace par son action dans l'histoire.

Telle est la raison pour laquelle la théologie occidentale contemporaine a ressenti de plus en plus, au cours de ces dernières décennies, le vide qui résulte de l'absence de l'Esprit, aussi bien dans la préoccupation quotidienne des chrétiens que dans la pensée explicite des théologies. Il y a une évidente renaissance de la pneumatologie en Occident. Peut-être vaudrait-il mieux parler d'une "naissance", car il n'y a jamais eu de véritable pneumatologie³. Que nous ressentions maintenant le besoin d'un retour à l'Esprit est un signe des temps⁴.

En Occident surtout, les chrétiens ont trop mis leur confiance dans l'Église comme si elle était la base, le fondement dernier, le refuge ultime. Ce n'est pas sur l'Église que nous devons nous appuyer, mais bien sur ce qui est l'appui de l'Église elle-même et la seule source de sa force, l'Esprit de Dieu. L'Église n'est pas la référence dernière, mais bien l'Esprit auquel elle est incessamment appelée à se convertir.

Comme toute institution et toute société incarnées dans l'histoire, l'Église tend spontanément à se centrer sur elle-même et à agir en fonction de sa propre survivance. Le but de l'Église est de continuer à vivre et si possible de grandir. Aucune société humaine n'échappe à cette loi de la conservation. Et pourtant, en vertu de l'intention de Jésus-Christ, en vertu du projet du Père, l'Église n'a pas en elle-même sa raison d'être et sa propre survivance n'est pas son principe premier. Elle ne peut survivre que si elle se vide d'elle-même et renonce à elle-même pour servir les hommes. À elle aussi s'applique la loi qui veut que celui qui prétend sauver sa vie, la perd,

³ Cf. la littérature signalée par Y. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Paris, t. I et 2, 1979 ; n° 148 de *Concilium* sur *Le Saint-Esprit en rediscussion* (octobre 1979).

⁴ La pneumatologie de Vatican II est un signe plein d'espoir pour l'avenir. Cf. Y. Congar, *o.c.*, t. 1, p. 227-235.

et celui qui consent à la perdre, la trouve. C'est ce que signifie l'obéissance à l'Esprit.

Les signes des temps sont clairs pour ceux qui veulent ouvrir les yeux : au-delà des craintes présentes, au-delà des mini-crisis ponctuelles sans signification réelle, au-delà des minuscules combats d'arrière, le mouvement profond de l'Église chrétienne est sa conversion progressive au service du monde : l'Église se livre au mouvement de l'histoire, à l'éveil, à l'action des six milliards d'hommes de l'an 2000. Elle rompt les murs de ses refuges temporaires et aborde l'époque où l'humanité sort de sa préhistoire pour entrer dans son époque historique.

Cinq milliards d'hommes aspirent à une libération. Plus de cent nations ont une révolution à faire et tout à apprendre pour dominer la nature et organiser la vie en commun. Une société mondiale est à faire à partir de presque rien. L'Église a découvert que sa place est dans l'espérance et dans ce combat. Tout le reste n'est qu'incidents de parcours.

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Il n'est pas étonnant que les premières expressions explicites de cette nouvelle "Réforme" du christianisme se soient manifestées à la périphérie du monde, là où l'éveil de l'action se fait sentir de la façon la plus évidente. La théologie latino-américaine de la libération est la plus forte de ces expressions⁵.

Cette théologie a été adoptée par l'Église latino-américaine à Medellín et à Puebla dans tous ses thèmes essentiels. Nous la considérons comme un acquis définitif et irréversible. Nous ne considérons pas qu'il soit nécessaire de répéter ici ses grandes thèses qui sont bien connues et à la portée de tout

⁵ Les grands thèmes sont exposés dans les documents de Medellín et de Puebla. Au niveau de l'exposition théologique, on trouvera que toutes les grandes thèses sont expliquées dans les livres de Gustavo Cutierrez *Teologia de la liberacion. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971 ; *La fuerza historica de los pobres. Seleccion de trabajos*, CEP, Lima, 1979. Sur l'évolution de la théologie de la libération on verra Niguel Manzanera, *Teologia y Salvacion. Liberacion en la obra de Gustavo Guetierrez*, Bilbao, 1978.

le monde. Nous les supposons connues et les prenons pour bases de cet ouvrage.

La théologie de la libération n'est pas un nouveau système de théologie analogue à ce que l'histoire nous a montré dans le passé de l'Église surtout en Occident. Elle formule surtout un point de départ nouveau, une nouvelle manière de penser l'Église et le christianisme. Ce qui en a été publié jusqu'à présent, n'est qu'un point de départ : la théologie de la libération a été annoncée, mais elle n'est pas encore écrite. Il ne fait pourtant aucun doute qu'elle le sera.

Ce point de départ nouveau peut se formuler en peu de concepts : la théologie est ancrée dans l'action des chrétiens ; elle exprime une action — on dit souvent : une politique — ; le message chrétien porte sur l'action de Dieu et ne peut être formulé qu'à partir de cette action, l'action de Dieu est la libération des pauvres et des opprimés ; car Dieu prend parti au sein des luttes humaines ; Dieu a son parti-pris, il est aux côtés des pauvres et participe à leur combat ; mieux encore, Dieu est à l'origine de la lutte d'émancipation des pauvres.

On aurait tort de prendre la théologie de la libération comme un mouvement académique. En réalité, elle est avant tout prise de conscience au sein du peuple chrétien lui-même, au niveau des communautés de base, au niveau des classes pauvres, sans aucun esprit exclusiviste ou sectaire. Il est significatif que cette théologie ne s'enseigne pas dans les facultés de théologie de l'Amérique latine : elle s'enseigne dans les églises, les chapelles de campagnes ou des faubourgs, dans les maisons pauvres, dans les foyers, dans les communautés religieuses.

La théologie latino-américaine de la libération a la prétention d'avoir une valeur universelle dans la mesure où elle exprime un défi et une tâche pour tous les chrétiens : car tous sont mis au défi par la situation du monde en cette fin du XX^e siècle. Mais elle n'a pas la prétention d'être exhaustive : en Afrique, en Asie et ailleurs encore d'autres aspects de la nouvelle conscience de l'Église sont perçus et exprimés. Et les nouveaux points de vue de la conscience de l'Église n'annulent pas toutes les théologies antérieures. Au contraire, ils leur donnent une nouvelle vie en les replaçant dans une nouvelle lumière. De même que les théologies médiévales ont retrouvé une nouvelle vie dans la lumière de la "Réforme" (ou des Réformes) qui va du XIV^e au XVII^e siècle, de même les théologies

classiques des Églises d'Occident et d'Orient doivent retrouver une nouvelle vie dans une Église ouverte à la libération des milliards de pauvres à l'attente de la parole de Dieu.

En disant cela nous sommes bien conscients des tensions, des craintes et des soupçons dont fait l'objet la théologie de la libération, notamment à Rome et dans certaines Églises locales, l'Église d'Allemagne avant tout. Nous n'avons aucune prétention de vouloir alimenter la polémique ni de fomenter une contestation à l'intérieur de l'Église. D'ailleurs, il n'est aucune théologie moins contestataire que la théologie de la libération latino-américaine. En ce sens, elle est radicalement fondamentaliste et cherche l'accord avec les autorités de l'Église même au prix de grands sacrifices si c'est nécessaire. Nous sommes convaincus que les soupçons sont sans fondement sérieux et finiront par se dissiper et que les tensions actuelles sont artificielles et superficielles. Nous dirions même qu'elles sont en grande partie créées de toutes pièces de manière artificielle⁶.

Certains soupçonnent la théologie de la libération de vouloir réduire le christianisme au rôle d'idéologie d'un mouvement de libération politique et même de servir de cheval de Troie au marxisme à l'intérieur de l'Église. Ce serait comme une reprise du progressisme de *Jeunesse d'Église* à l'échelle du Tiers-Monde. Plusieurs théologiens européens la jugent selon les critères qui ont servi à juger le progressisme⁷. Pour nous, nous croyons que les ressemblances partielles indiscutables sont secondaires et n'affectent pas l'essentiel du mouvement. Et nous croyons que les élaborations ultérieures du mouvement feront mieux apparaître les différences.

⁶ Il s'agit notamment des querelles suscitées avant, pendant et après la conférence de Puebla. Derrière des controverses pseudo-théologiques, il était trop clair que le vrai débat était celui du pouvoir dans l'Église latino-américaine. Les élections du CELAM en mars 1979 à Los Teques au Venezuela l'ont bien montré.

⁷ Cela est visible dans le document publié par la Commission théologique pontificale, et aussi dans les critiques publiées en Allemagne ou en France (G.Fessard).

ESPRIT ET LIBÉRATION

Aussi bien la théologie de la libération que l'ensemble de la nouvelle réforme de l'Église débouchent nécessairement sur un renouvellement de la théologie de l'Esprit. En fait, la théologie de la libération a déjà commencé à présenter une christologie, celle qui est vécue par le peuple chrétien. Elle ne manquera pas d'explicitement sa vie dans l'Esprit. Les pages qui suivent ne veulent être qu'une modeste contribution à cette explicitation.

Ici, il convient de dire un mot d'un autre phénomène contemporain, le mouvement pentecôtiste ou charismatique. Dans les Églises réformées, le Pentecôtisme constitue depuis le début du siècle la branche la plus dynamique et celle qui a le plus de pénétration dans le monde des pauvres⁸. Dans l'Église catholique, le mouvement charismatique a fait son entrée en force et depuis plus de dix ans, il se répand avec un dynamisme qui va croissant⁹.

Le mouvement charismatique est une réalité importante et significative de notre temps. Il est certainement une réponse au formalisme religieux de l'Église catholique et des principales dénominations protestantes.

Cependant, il n'est pas l'élément majeur de notre temps¹⁰. L'événement décisif est l'entrée du christianisme dans l'histoire du monde. Au milieu d'un monde énorme qui s'éveille à la conscience et à l'action, les chrétiens qui ne sont encore qu'une petite minorité dans l'humanité actuelle, ressentent l'appel à agir. Ils ressentent en eux-mêmes l'action de l'Esprit, qui est l'action de Dieu qui libère. La redécouverte ou bien simplement une découverte d'une histoire qui commence, l'histoire d'une humanité qui sort d'un long isolement, qui se dégage seulement des liens de la nature, et commence à assumer son destin.

⁸ Cf. Walter J. Hollenberger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zwingli, Zurich, 1969.

⁹ Nous n'aborderons pas l'examen du mouvement charismatique. Nous faisons nôtres les jugements parfaitement équilibrés de Y. Congar dans *Je crois au Saint-Esprit*, t. 2, p. 187-269.

¹⁰ Nous nous mettons ici au point de vue de l'Église universelle et de l'évangélisation du monde entier, en particulier des 5 milliards d'hommes du Tiers-Monde de l'an 2000. Le mouvement charismatique pourrait être l'événement majeur dans certains pays ou certaines régions.

LES DEUX MAINS DE DIEU

Dans les circonstances présentes, les paroles bibliques prennent tout-à-coup un nouveau sens : le Dieu qui agit et libère acquiert une nouvelle dimension. Nous en arrivons à nous demander si le Dieu des minuscules tribus d'Israël peut encore avoir un sens dans une humanité mille fois plus nombreuse que celle-là, sans commune mesure avec le monde de ce temps-là. La réponse ne se trouve ni dans les livres, ni dans les mots, elle est dans l'action elle-même. L'Esprit de Dieu est-il encore actif ? Est-il à la hauteur des défis de l'actualité ? Seuls les faits le montreront. Les faits, c'est l'action des chrétiens.

De fait, l'action des chrétiens dans le monde montre que le Dieu de la Bible est toujours vivant et que l'Esprit n'a pas perdu de sa force. Mieux encore, le sang des martyrs, le témoignage au milieu des persécutions, la persévérance et le don de soi désintéressé de millions de chrétiens modestes et anonymes sont les signes d'une présence plus forte que jamais dans le passé. Devant un monde aux dimensions décuplées, l'Esprit du Seigneur décuple son action lui aussi.

Or, au moment où l'action retrouve dans la conscience chrétienne sa vraie place qui est celle du centre, le retour à l'Esprit se fait plus urgent que jamais. Notre Dieu est un Dieu qui agit avec ses deux mains, pour reprendre une expression de saint Irénée. Si nous ne parlons que de l'une de ses mains nous nous exposons à une déformation de l'action chrétienne.

Dieu agit pour libérer son peuple par le moyen de ses deux mains qui sont le Fils et l'Esprit saint. Les deux missions, celle du Christ et celle de l'Esprit ont la même valeur. Le Nouveau Testament emploie les mêmes mots pour parler de l'une et de l'autre. Chacune est nécessaire et contribue suivant son dynamisme propre à l'action divine.

“Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par lui modelé, lorsqu'il l'aura rendu conforme et semblable à son Fils. Car, par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu¹¹.” “Durant tout ce temps, l'homme est modelé au commencement par les mains de Dieu, je veux dire par le Fils et l'Esprit¹².”

¹¹ S. Irénée, *Adv. Haer.* V,6,1.

¹² S. Irénée, *Adv. Haer.* V,28,4.

Cependant, très tôt dans l'histoire de l'Église, la conscience des deux mains de Dieu et de la diversité comme de la complémentarité des deux missions s'est estompée. Ni la conscience chrétienne, ni la théologie, ni l'organisation de l'action elle-même n'ont mis également en valeur le rôle du Christ et celui de l'Esprit. La théologie occidentale surtout est devenue une "logologie" : elle s'est centrée sur le Christ et a oublié l'Esprit.

Jusqu'à présent on peut dire que les théologies de la libération ont suivi les chemins tracés par la théologie occidentale. Il est notoire qu'elles ignorent la théologie de l'Orient. Elles se cherchent une christologie, mais le plus souvent elles se fondent avant tout sur une ecclésiologie. Le fait est d'autant plus grave qu'elles se veulent des théologies de la praxis et si nous abordons le christianisme par le biais de la praxis, celui que nous rencontrerons immédiatement, c'est l'Esprit.

Mais les théologies de la libération sont nées en opposition à la théologie occidentale : peut-on leur reprocher d'avoir subi les limites qui leur viennent de leur interlocuteur ? Comme chacun sait, on prend toujours de son adversaire infiniment plus que ce que l'on croit.

Sans doute l'Église d'Occident n'a jamais oublié le Saint-Esprit. Mais on peut lui appliquer ce que Serge Boulgakof disait de la théologie patristique. Boulgakof disait que les Pères grecs avaient accepté pleinement le fait du Saint-Esprit, mais qu'ils ne lui avaient pas trouvé de place dans leur synthèse théologique. "Ce fait (du Saint-Esprit) reste théologiquement non assimilé¹³."

Dans l'Église patristique comme dans l'Église d'Occident, le Christ reçoit sa place à la droite du Père et les deux premières personnes de la Trinité "se mirent, pour ainsi dire, l'une dans l'autre", tandis que la présence de la Troisième n'apparaît pas rigoureusement nécessaire : elle serait plutôt une sorte d'addition dont la théologie ne saurait que faire¹⁴.

La théologie orientale ultérieure s'est centrée sur l'Esprit saint, tandis que l'Occident en est resté jusqu'à présent à un Esprit "théologiquement non assimilé". Il est vrai que nous invoquons l'Esprit avant d'agir, mais nous l'invoquons lorsque notre décision est déjà formée. Une fois l'action définie, nous lui demandons de bien vouloir la ratifier et la confirmer. La

¹³ S. Boulgakof, *Le Paraclet*, Aubier, Paris, 1946, p. 58.

¹⁴ S. Boulgakof, *Le Paraclet*, p. 59.

théologie occidentale s'est développée sur la base d'une incarnation continuée. Dans leur action, les chrétiens s'en rapportent au Christ directement comme s'ils étaient en communication directe avec Lui. Ils se mettent dans le personnage du Christ comme si l'Église était simplement le Christ continué.

LE CHRISTOMONISME

Ce que certains Orientaux ont appelé le "christomonisme" de l'Occident, a joué et joue un rôle considérable dans la conscience et l'action des Églises nées de l'Occident¹⁵.

Il est fort probable que le christomonisme porte une grande part de responsabilité dans le procès intenté au christianisme en Occident, depuis le mouvement des Lumières jusqu'à Sartre et Althusser. D'où vient l'accusation faite au christianisme d'imposer à l'homme la passivité devant un Sujet totalement actif et absorbant.¹⁶

Par ailleurs, et dans un sens d'ailleurs tout différent, le volontarisme conquérant de l'Église d'Occident n'est-il pas dû lui aussi à l'illusion d'assumer le rôle du Christ sans aucune médiation ? En voulant imposer le salut au monde, l'Église d'Occident n'a-t-elle pas lancé le modèle suivi par les messianismes volontaristes d'aujourd'hui, messianismes positivistes, marxistes ou nationalistes ?

Pour mieux faire apparaître ce que signifie l'absence d'une théologie de l'Esprit, rappelons brièvement les divers aspects du christomonisme.

¹⁵ Cf. Nikos A. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, dans (coll.) *Le Saint-Esprit*, Labor et Fides, Genève, 1963, p. 90.

¹⁶ "Le centre de l'idéologie religieuse est le Sujet dans lequel les sujets se mirent et se reconnaissent mais surtout pour Althusser s'assujettissent, deviennent les serviteurs-esclaves d'un Sujet qui n'a aucune existence réelle sinon celle de maintenir dans la méconnaissance d'eux-mêmes ceux qui se rapportent ainsi à son Être exemplaire (Michel Simon, *Comprendre les idéologies*, Chronique sociale de France, Lyon, 1978, p. 170).

1. *Le salut*

La doctrine occidentale de la grâce qui continue à nous marquer profondément se représente le salut comme une œuvre achevée par le Christ. Le Christ a tout fait. Après lui, il ne reste qu'à appliquer dans l'espace et le temps les effets de l'œuvre accomplie par lui. Chaque homme est appelé à vivre en vertu du salut reçu du Christ. Mais l'œuvre des hommes est en dehors de l'œuvre du salut lui-même, elle est en dehors de la libération. Elle est essentiellement acte de recevoir un salut accompli. Tout vient du Christ et tout se déverse sur les hommes individuels par le moyen de l'Église, de la prédication et des sacrements. Quant à l'Esprit, il est appelé à intervenir à chacun des rouages de la transmission de l'œuvre du Christ. Mais tout se passe comme s'il n'avait pas d'œuvre propre et comme s'il n'était appelé qu'à se cacher derrière une communication directe entre le Christ et les chrétiens.

2. *La révélation*

La doctrine occidentale de la grâce a son pendant dans la doctrine parallèle de la révélation. Selon cette théologie, ici aussi toute l'activité revient au "révélateur" qui est le Christ. Une fois achevée la révélation, qui est la communication du message de Dieu, il ne reste plus qu'à la faire circuler et à la recevoir. La tâche des hommes consiste à la recevoir et à la répéter pour que d'autres la reçoivent à leur tour. Après la mort de Jésus et des apôtres, toute activité est achevée. Quant à l'Esprit, son rôle consiste à faciliter la réception du message soit en veillant à la transmission correcte, soit en accompagnant l'acte de foi pour qu'il soit fidèle. L'Esprit ne se voit pas attribuer d'activité propre : sa mission n'est en aucune manière comparable à celle du Verbe qui domine seul tout le panorama.

3. *L'Église*

L'ecclésiologie occidentale s'est développée surtout dans le cadre de l'incarnation continuée et sans référence à l'Esprit. Il en résulte une distinction entre l'humain et le divin dans l'Église qui distorsionne complètement la réalité. Car l'Église n'est divine ni humaine dans les sens

invoqués trop souvent. Le divin de l'Église serait ses pouvoirs présentés comme prolongement des pouvoirs du Christ ; de ces pouvoirs divins dérivent les quatre notes de l'Église. Quant à l'humain, ce seraient les défauts, les faiblesses. L'Église serait un mélange de pouvoirs divins et de péchés ou de faiblesses humaines. Dans le monde, elle serait présente comme pouvoir divin et aussi comme contaminée par les faiblesses communes des hommes.

Dans ce système, c'est l'Église elle-même qui disparaît, l'Église qui est un peuple d'hommes, ni divins, ni tellement pécheurs. L'Église n'a pas le pouvoir du Christ : elle est placée sous les pouvoirs du Christ mais elle n'est pas la continuation du Christ : elle est faite d'hommes, et de ce fait elle est radicalement séparée et différente du Christ auquel elle est unie par la force et l'action de l'Esprit. Ensuite l'Église n'est pas humaine seulement dans les faiblesses, mais avant tout dans les forces humaines. En oubliant le rôle qu'y joue l'Esprit, on la place ou trop haut, ou trop bas : trop haut lorsqu'on la situe au niveau du Christ, trop bas lorsque l'on ne veut voir d'humain en elle que ce qui est faiblesse. L'humanité de l'Église disparaît en même temps que l'Esprit.

4. *Le christianisme dans le monde*

Le christomonisme engendre le verticalisme de la doctrine sociale de l'Église au sens qui fut commun jusqu'à *Octogesima Adveniens* (1971). Si l'Église est la continuation du Christ jusqu'à notre temps, elle cherche dans l'enseignement du Christ les principes suffisamment universels pour pouvoir encore illuminer notre temps. Elle conçoit son action comme celle du Christ, comme un magistère. Elle croit que son rôle consiste à publier la loi du Christ aujourd'hui. L'Église enseigne les principes et les chrétiens sont appelés à les appliquer ou à favoriser leur application dans le monde où ils évoluent.

Le procès de cette doctrine sociale de l'Église a été fait et il a été conclu par Paul VI dans *Octogesima Adveniens*. Les principes de la doctrine sociale de l'Église n'étaient pas encore publiés que lorsque tout le monde était arrivé à un accord sur leur contenu : au lieu de montrer le chemin, ils ne faisaient qu'entériner une évolution accomplie. De plus, ils devaient être assez généraux pour pouvoir être acceptés par tous les catholiques : à ce

niveau de généralité, ils apparaissaient trop souvent comme un frein plutôt que comme un moteur. Leur rôle semblait beaucoup plus de maintenir l'unité des catholiques dans leur action sur le monde que de promouvoir cette action elle-même ou de l'orienter vers des chemins nouveaux.

Or, la fin de la doctrine sociale de l'Église entraîne celle du christomonisme. L'Église n'agit pas dans le monde selon le mode du Christ : elle se soumet au Christ, mais elle n'est pas le Christ même continué ou prolongé. L'Église agit selon le mode de l'Esprit, car elle appartient à l'âge de l'Esprit.

5. Unité et uniformité

Entre l'unité et la diversité ou la multiplicité, le christomonisme établit un déséquilibre flagrant. En effet, le Christ est un et il ne peut engendrer que l'unité et l'uniformité. Si l'Église invoque seulement le Christ, elle ne peut que tendre à une uniformité rigide, ce qui s'est passé de fait dans l'Église d'Occident.

En effet, dans le christomonisme, l'unité procède du Christ et elle a donc une origine divine ; par contre, la diversité et la multiplicité ne peuvent provenir que de l'humanité. L'unité est divine et la diversité est humaine. Même si l'on accepte une diversité, ce ne sera qu'à regret et comme une concession faite à la faiblesse humaine.

Cependant, aussi bien l'unité que la multiplicité, l'uniformité que la diversité sont divines et humaines en même temps. Le Christ est principe d'unité, mais l'Esprit est principe de multiplicité. S'il est des formes de diversité qui constituent des faiblesses dues à la fragilité humaine, il y a aussi des formes d'unité qui sont dues à la même fragilité humaine. Le retour à l'Esprit restaure la plénitude des dimensions humaines et divines du salut.

6. L'histoire et l'action

Durant des siècles la théologie occidentale a évité le sujet de l'histoire. L'histoire relevait de l'humain dans l'Église et elle faisait l'objet de l'"histoire de l'Église". La théologie ne pouvait parler que de l'universel et du permanent. Au cours du dernier demi-siècle, sont nées de nombreuses

tentatives d'élaboration d'une "théologie de l'histoire". Le résultat le plus clair de ces tentatives est qu'elles n'ont pas réussi à s'imposer dans le corps de la théologie elle-même. Celle-ci reste christomoniste de structure, et c'est pourquoi elle parle du déroulement d'un mystère du salut où l'histoire concrète des hommes n'a pas de part. Les essais de "théologie de l'histoire" répondaient aux appels d'une société nouvelle en gestation et aux désirs de comprendre ou d'orienter une action chrétienne dans le monde. Mais la doctrine sociale de l'Église faisait écran et rendait d'avance superflue toute théologie de l'histoire ou de l'action. Celle-ci ne pouvait être qu'un jeu gratuit puisque toutes les réponses étaient déjà connues et communiquées par le Magistère au nom du Christ. Il ne peut y avoir de traitement théologique de l'histoire que fondé sur une théologie de l'Esprit. Car l'Esprit est précisément à l'origine de l'histoire et il reste présent à tous ses pas.

7. Le christianisme populaire

Le plus remarquable est que la théologie populaire, bien qu'elle ait suivi d'autres voies que la théologie savante, se soit située dans le même christomonisme. L'implantation du christianisme populaire s'est faite avant tout par la vulgarisation de la mystique occidentale née au cours des XII^e et XIII^e siècles : la mystique vulgarisée s'est transformée en dévotions. Or, les dévotions tout comme la mystique occidentale (celle de saint Bernard, de saint François, de leurs successeurs et déjà de leurs précurseurs) placent le chrétien en face de Jésus directement. Les faits de présence sensible, les représentations sensibles de Jésus, les signes visibles et palpables de sa présence, les stigmates, les miracles, notamment les miracles eucharistiques, les phénomènes sensibles de la conversion, tout cela fait croire à un contact immédiat avec Jésus. La mystique occidentale est devenue immédiatiste. Rien ne sépare le Christ de son fidèle. Le Christ lui parle, lui répond, se plaint, demande, pleure, supplie, commande, il est aussi proche qu'un ami ou un parent. Dans ces conditions, à quoi sert encore l'Esprit ? Quant le Christ est immédiatement présent il ne faut rien ni personne pour établir le contact avec lui. Le christomonisme populaire immédiatiste supprime l'histoire, le temps, l'espace et toute la diversité : il ne reste que "moi" et mon "Bien-Aimé". Il n'y a pas de place pour l'Esprit saint.

LA MISSION DE L'ESPRIT

Au moment où nous rencontrons le christianisme autour de l'action dans le monde, et donc, autour de l'histoire, au moment où nous suivons les chemins ouverts par les théologies de la libération, nous sommes forcés de retourner à l'Esprit. Nous ne pouvons partir d'une ecclésiologie, car l'Église n'est pas un point de départ absolu, l'Église est appelée à la conversion et à la fidélité à ses origines. Nous ne pouvons partir d'une christologie, car le Christ, pris isolément, le Christ du livre de la Bible ne justifie aucune histoire, aucune multiplicité. Le christomonisme aboutit à un dialogue entre "mon Christ" et "moi-même" où trop souvent les christianismes réformés, le protestant, mais aussi le catholique, ont abouti. Il ne suffit pas de mettre l'Église entre le Christ et moi pour nous ouvrir à l'action dans le monde. Nous devons partir de la mission de l'Esprit, d'où dérivent la mission de l'Église et toute l'action chrétienne, l'Esprit qui est le seul vrai chemin vers le vrai Jésus-Christ.

La mission de l'Esprit ne supprime pas celle du Christ. Elle ne la réduit pas. Elle l'exalte au contraire puisqu'elle fait apparaître son vrai sens. Mais elle est différente et complémentaire. Elle ne disparaît pas devant la mission du Christ. Elle lui est nécessaire à cause de sa différence elle-même.

Les deux missions se complètent et s'interpénètrent, mais elles sont nécessaires toutes les deux pour réaliser l'unique action du Père. Les deux missions ne produisent pas des effets différents : elles concourent à la même et unique action du Père. Mais elles n'en sont pas moins différentes et toutes deux sont nécessaires. Il est également nécessaire que nous connaissions les deux missions pour nous rendre compte exactement de la structure de l'action divine et donc aussi de la structure de l'action à laquelle nous sommes appelés. C'est pourquoi nous rappelons ici très brièvement les grandes différences entre les deux missions.

1. Le Fils a été envoyé à un seul homme et s'est uni hypostatiquement à une seule nature humaine individuelle. L'Esprit est envoyé à une multitude innombrable, et il agit à l'intérieur d'une immense diversité de personnes. D'un côté, en vertu de la mission du Christ, les hommes sont tous appelés à s'intégrer dans un seul corps d'un unique Christ. Le Christ, Verbe incarné, est pour tous les hommes principe d'unité et de rassemblement. D'un autre

côté, en vertu de la mission de l'Esprit, les hommes sont assumés par Dieu dans leur multiplicité et donne à leur diversité et à leur multiplicité un fondement divin. Ils ne sont pas appelés à fondre leur diversité dans l'uniformité, ni à disparaître dans l'unité. Diversité et multiplicité ne sont pas des limites inspirées par la condition de créature ou n'importe quelle autre faiblesse : ce sont des vocations divines. La multiplicité et la diversité sont nécessaires au royaume de Dieu : elles font partie du mode d'unité voulu par Dieu.

2. Dans le Christ, la personne humaine est remplacée par la Personne divine : on pourrait en conclure à l'abaissement de toute personnalité humaine. Mais dans la mission de l'Esprit, c'est l'Esprit qui cache sa personnalité, demeure invisible et exalte la personnalité humaine. L'Esprit se cache pour faire mieux apparaître la personnalité de l'homme. L'effet de la présence de l'Esprit est une plus grande affirmation de la personne humaine. L'affirmation de l'homme n'est donc pas un défi à l'incarnation, mais au contraire elle en donne le vrai sens. Car l'incarnation du Christ n'atteint son effet que par l'action de l'Esprit qui est épanouissement de chaque homme individuel.

3. La mission du Fils a pour but la manifestation de Dieu dans une existence humaine. Tous les gestes de Jésus sont ainsi des signes transparents de la divinité. À cause de cela même, Jésus est inimitable : il est hors de notre portée. Nous ne pouvons imaginer même l'idée de répéter ce qu'il a été. Il est unique. Et pourtant, il peut être le principe de notre action et son modèle, mais non pas dans le sens de refaire ce qu'il a fait. Car le Christ ne pénètre en nous que par l'Esprit. L'Esprit a pour but la manifestation de l'homme dans l'homme, la manifestation de cette personne unique que nous sommes, moi, toi, lui. Par l'Esprit, nous sommes rendus capables de créer des actes qui soient totalement nôtres, qui soient uniques comme nous sommes uniques, et qui, en même temps manifestent quelque chose de la plénitude du Christ, mais à dimension humaine et dans une multitude de contextes différents. Imiter Jésus dans l'Esprit, c'est créer des actes entièrement nouveaux et totalement conditionnés par un moment unique dans l'histoire, totalement personnels et qui pourtant retrouvent le même sens et la même inspiration que les actes de Jésus.

Dans le Christ, l'autorité divine se rend présente comme un Sujet et une Volonté qui font face à ce qui en nous est aussi sujet et volonté. Devant la

manifestation de ce Sujet, la seule réponse possible est l'obéissance et le service. Si Jésus était demeuré parmi nous, l'obéissance radicale envers lui se serait traduite par une conduite permanente de dépendance et de manque d'initiative, comme ce fut le cas de ses disciples. Les disciples ne pouvaient faire autre chose que de le regarder. Toute leur existence était en dépendance immédiate de Jésus. Ils n'avaient plus aucune autonomie. C'est pourquoi Jésus leur dit qu'il est bon pour eux qu'il s'en aille. S'il ne s'en allait pas, jamais plus ils ne pourraient être eux-mêmes.

C'est bien pourquoi le christianisme autorise, légitime, voire sacralise des conduites de dépendance, de passivité, de discipline aveugle au nom de l'obéissance au Christ.

Mais il faut voir aussi les choses du point de vue de l'Esprit. La vraie obéissance au Christ passe par l'Esprit. Or, l'Esprit ne se présente pas comme un Sujet qui nous fait face, mais bien comme une force que se manifeste par l'éveil de notre personnalité et de notre volonté propre. Son rôle est de rendre leur personnalité aux hommes qui l'ont perdue par la complicité de forces d'oppression et de leur propre lâcheté. L'Esprit nous constitue comme Sujets devant Dieu lui-même, obéissants au Christ mais par un acte de personnalité. Les actes d'obéissance ne sont pas des actes reçus, les mêmes pour tous. Obéir au Christ est refaire en un lieu unique un acte nouveau et unique qui entre dans le même mouvement que le sien et cela par fidélité au mouvement intérieur de l'Esprit.

L'Esprit permet de nous situer devant Dieu sans être anéantis par sa grandeur et sa volonté. Sans l'Esprit on pourrait croire que l'homme se rapproche de Dieu dans la mesure où il se fait plus petit et où il disparaît devant lui. Par l'Esprit nous savons que l'homme est d'autant plus lui-même qu'il se rapproche de Dieu : la multitude des sujets éveillés par l'Esprit est nécessaire au royaume de Dieu.

L'ESPRIT ET LE CHRIST

Exalter l'Esprit, insistons-y, ce n'est pas déprécier le Christ, ni le réduire à un second rang. La mission de l'Esprit c'est d'intégrer tous les hommes dans le Christ, "rassembler tout dans le Christ" (*Eph 1,10*), "en un seul

corps” (*Eph 2,16*). L’Esprit n’a pas d’œuvre propre à accomplir : il n’a qu’à accomplir le projet du Père qui est “le Christ en tout et en tous” (*Col 3,11*).

C’est pourquoi le critère fondamental pour discerner la présence de l’Esprit et le distinguer des esprits d’erreur a toujours été, selon saint Paul et la tradition, le Christ. Tout ce qui conduit au Christ, est de l’Esprit saint. Rien de ce qui sépare du Christ, ne peut venir de lui.

Mais cette vérité a sa contrepartie qui est tout aussi importante, bien que moins souvent considérée. Pour nous conduire au Christ, il n’y a d’autre chemin que l’Esprit. Il n’existe aucun chemin déjà tracé d’avance. Le seul chemin est celui que l’Esprit dispose à chaque instant comme en une nouvelle création pour chacun d’entre nous. Il n’y a pas un chemin : il y a des millions de chemins et l’Esprit est l’unité de tous les chemins.

Nous sommes “sous le régime de l’Esprit” (*Rom 7,6 ; 8,2*). “Dieu vous a choisis pour vous sauver par l’Esprit” (*2 Th 2,13*).

Le P. Congar vient de rappeler dans son dernier ouvrage sur le Saint-Esprit¹⁷ les déviations spécifiquement “catholiques” que souvent les orthodoxes et les protestants nous reprochent, et pas toujours sans fondement. Les catholiques ont trop souvent eu tendance dans le passé, et pas seulement dans la piété populaire, à remplacer le Saint-Esprit par d’autres réalités et à donner des attributs qui ne conviennent qu’à l’Esprit, soit au pape, soit à l’Église, soit à Marie, soit au Magistère ou à l’Eucharistie.

Derrière ces déformations, on soupçonne la présence d’un certain présumé implicite. Le présumé est qu’il y a une sorte de rivalité entre Dieu et l’homme, de telle manière que plus on exalte la souveraineté de Dieu et plus on déprime le pouvoir de l’homme : ce que l’on donne à Dieu, on l’enlève à l’homme.

Or, un homme refoulé loin de Dieu cherche des médiateurs, des intermédiaires qui fassent le pont et permettent un accès auprès du Dieu souverain. D’où les intermédiaires que nous venons de citer.

Pourtant ces intermédiaires ne changent pas la condition rabaissée des hommes. Ils ne font que mieux la souligner. La vérité n’est pas que nous avons à chercher des ponts pour monter vers Dieu, mais bien que l’Esprit supprime la distance.

¹⁷ Cf. Y. Congar, *Je crois au Saint-Esprit*, t. 1, p. 219-226.

Par l'Esprit, c'est dans notre dignité d'hommes, en étant pleinement hommes et en nous affirmant comme hommes que nous avons accès à Dieu : notre vérité devant Dieu n'est pas notre petitesse, mais bien notre grandeur. Nous ne sommes pas des esclaves, mais des fils du Père (*Rom* 8,14-17 ; *Gal* 3,26 ; 4,28-31).

Si nous sommes appelés à nous intégrer dans le Christ, ce n'est pas en renonçant à ce qui nous est propre. L'intégration dans le Christ est tout-à-fait différente de l'intégration dans une institution humaine : c'est bien pourquoi elle est l'œuvre de l'Esprit. L'Esprit intègre non en réduisant les différences, mais bien en les développant. L'unité de l'Esprit est celle qui enveloppe la plus grande diversité possible.

Pour s'intégrer dans le Christ, les hommes ne doivent pas s'assimiler à lui en le copiant : il ne se produit pas dans le royaume de Dieu ce que l'on peut observer par exemple dans les Ordres religieux ou dans les entreprises ; il s'y produit un certain air de famille qui fait que tous se ressemblent. Il n'en va pas de même ici : il n'y a pas lieu de ressembler au Christ, tel qu'il se montre dans les évangiles. L'imitation du Christ dans l'Esprit se fait suivant une immense multiplicité de types et de modes différents. Chacun imite d'autant plus le Christ qu'il est plus original dans la création de son modèle propre et dans la position de ses actes uniques.

LES VOIES DE L'ESPRIT

La manière d'agir de l'Esprit découle de ce qui vient d'être rappelé. L'Esprit n'a pas de manière d'agir propre : il agit en faisant agir les hommes, c'est-à-dire en mouvant ce qui est humain, ce qu'il y a de plus personnel, original et unique en chacun des hommes. Son agir est divers et multiple. S'il cherche l'unité, c'est toujours au-delà de la plus grande multiplicité au moment où plus aucune force humaine ne serait plus capable de la retrouver.

La manière d'agir de l'Esprit est l'action humaine, l'action pour être homme. En voici quelques aspects.

1. *La connaissance du Christ*

L'Esprit conduit à la connaissance du Christ. Il s'ensuit que nous ne disposons pas nous-mêmes d'une méthode pour connaître le Christ.

Or, il importe de connaître correctement ceci. Il s'agit d'une inversion de la manière occidentale de concevoir nos rapports avec Dieu et le Christ. Les Églises d'Occident ont développé considérablement des méthodes de connaissance appliquées au Christ et à la "révélation" divine : théologies, catéchèse, formulaires dogmatiques, confessions de foi, etc. Bref, les Églises d'Occident ont déployé une activité intellectuelle intense et appliquée volontairement à un objet qu'elles croyaient être Dieu ou le Christ. Elles portaient de la conviction que leurs théologies avaient pour objet Dieu lui-même et le Christ lui-même. Quand un Occidental fait de la théologie, il croit vraiment que l'objet de sa recherche intellectuelle est Dieu. Il ne lui vient pas à l'idée que l'objet de sa recherche est en réalité son idée de Dieu, son image et que les rapports entre son idée de Dieu et Dieu lui-même sont infiniment problématiques. Qu'est-ce qui assure que notre idée de Dieu a un rapport quelconque avec le vrai Dieu ?

Toute activité intellectuelle peut avoir un sens légitime et ce n'est pas le lieu d'en parler ici. Mais il est difficile de ne pas y voir aussi, et surtout dans l'importance donnée à une telle activité, un retour du vieux pélagianisme. La théologie est "notre" connaissance, "notre" activité. Connaître est soumettre : utiliser nos méthodes de connaissance pour connaître un objet, c'est soumettre cet objet à nos méthodes, en prendre possession et nous rendre aptes à le manipuler et le faire servir à nos intérêts à l'intérieur de nos plans. Connaître le Christ par le moyen de nos connaissances ou par des voies analogues à nos connaissances de la nature ou de la société, c'est prendre possession de lui, le soumettre à notre intelligence. Qui connaît le Christ, sait s'en servir au mieux de ses intérêts. Par exemple, il sait se servir du Christ qu'il contrôle, soit dans la lutte contre les hérétiques ou les infidèles, soit pour légitimer ses intérêts. Depuis combien de siècles les classes dominantes n'ont-elles pas réussi à mettre le Christ au service de leurs privilèges et de leurs intérêts en se servant d'arguments fournis par les théologiens et les catéchistes ?

Dans la logique du pélagianisme occidental, le rôle de l'Esprit consiste à venir en aide aux méthodes élaborées par nous. On demandera à l'Esprit

d'illuminer et d'aider le travail des théologiens, des catéchistes, des intellectuels. Chacun travaille d'après des méthodes inventées par lui et personne ne demande à l'Esprit de détruire ces méthodes pour les remplacer par les siennes.

Pourtant, l'Esprit a ses voies. Seul l'Esprit conduit à la connaissance du Christ, et non d'une idée du Christ. Le chemin de l'Esprit est une vie, une action. Celui qui fait les œuvres du Christ, celui-là le connaît. Et celui qui le cherche par des chemins spécifiques de connaissance, celui-là n'arrive qu'à se connaître lui-même et l'idée qu'il s'est donnée lui-même du Christ. L'Esprit ne fait pas connaître le Christ suivant des voies intellectuelles. Il ne fonde même pas une science nouvelle, ni n'invente des méthodes intellectuelles nouvelles : il connaît dans l'action. Il ouvre l'action comme voie d'accès au Christ et à Dieu.

2. L'amour du Christ

L'Esprit est aussi la seule voie qui ouvre à l'amour de Dieu.

Or, nous avons inventé aussi bien des méthodes ou des styles pour pratiquer l'amour que pour la connaissance. Et pourtant, l'Esprit nous affirme que nos méthodes ne nous conduisent pas à l'amour du Christ. Les sentiments, l'affectivité sont des ressources inadéquates. Nous pouvons bien créer en nous des actes psychologiques orientés vers un Christ reconstitué dans notre psychologie. Ce n'est pas aimer le Christ, c'est seulement aimer notre amour.

Aimer le Christ, c'est être solidaire avec lui, pratiquer l'alliance avec lui, se comporter comme son prochain. Il n'y a pas d'activité particulière qui corresponde à cette tâche. Il n'y a pas d'acte spécifique qui soit acte d'amour du Christ. Toute la vie est concernée. L'Esprit montre le chemin : aimer le Christ n'est pas situer le Christ comme un objet devant nous et nous rapporter d'une certaine manière à cet objet. Aimer le Christ n'est pas autre chose qu'assumer la vie d'homme suivant les chemins que l'Esprit découvre et éclaire. Aimer le Christ est la praxis de l'existence humaine et seul l'Esprit sait quel lien il y a entre ces deux processus. Nous-mêmes ne pouvons pas nous en apercevoir.

3. *L'Église*

Le mode d'agir de l'Esprit se manifeste de façon exemplaire dans l'Église, encore qu'il soit souvent passé sous silence.

Notre ecclésiologie s'inspire de la science sociale et donne peu d'attention à l'Esprit. Elle accorde beaucoup d'importance à la question de la "fondation" de l'Église. Il est bien vrai que l'Église est fondée par le Christ et les apôtres. Elle repose sur eux qui sont ses "fondements". Mais pour qu'une société existe, il ne lui suffit pas d'avoir été fondée. Une fois fondée, qu'est-ce qui fait qu'elle continue à exister ? Qu'est-ce qui lui permet de vivre ? Elle n'existe pas simplement en vertu d'un décret de fondation ou parce que quelqu'un décide qu'elle doit exister. Elle existe parce qu'elle renaît incessamment. Chaque moment d'existence c'est une nouvelle conquête, une victoire sur la mort et la dissolution. Voilà l'œuvre de l'Esprit. L'Esprit est auteur de la vie.

LES ŒUVRES DE L'ESPRIT

L'œuvre de l'Esprit est en définitive unique et elle peut se décrire selon deux registres. D'un côté, on dira que l'Esprit accomplit l'œuvre du Père qui est de réconcilier l'humanité entière avec lui dans l'unité du corps du Christ. D'un autre côté on dira que l'œuvre de l'Esprit est la vie de l'homme, la restauration de l'homme en plénitude, de tous et de chacun dans toute la multiplicité et l'originalité de l'être humain. Et ces deux propositions se recouvrent mystérieusement selon un plan que seul l'Esprit connaît. Devenir Fils de Dieu ou devenir pleinement homme coïncident dans le concret.

Or, l'homme renouvelé dans l'Esprit est action. L'homme n'existe que sous forme d'action, comme une action vivante. L'Esprit le rend action, une action complexe et multiple, diverse et originale : l'avènement du royaume de Dieu, l'action libératrice du Père est identiquement l'avènement d'une action dans l'homme ou de l'homme comme action.

Comme nous sommes bien forcés de penser en concepts, cette action de l'Esprit doit bien se représenter elle aussi par une suite de concepts. Or,

l'action de l'Esprit peut être décrite dans l'ensemble grâce à cinq concepts fondamentaux. Ce sont des concepts bibliques. Ils ont des préparations dans toutes les cultures, mais ils n'arrivent à s'énoncer clairement que dans la Bible. Depuis lors ils sont entrés dans le monde, accompagnant la prédication. D'une certaine manière on peut dire qu'il s'agit de concepts chrétiens ou du contenu chrétien de la culture. Ils sont accessibles à tous les hommes et pourtant ils sont apparus seulement dans le contexte chrétien.

Les cinq concepts forgés par l'Esprit pour représenter sa présence dans le monde sont les suivants : l'action, la parole, la liberté, la solidarité, le peuple. Ces cinq mots (ou leurs équivalents) font partie de notre langage. Ces cinq concepts font partie de la culture des peuples chrétiens. Ils ne sont pas étrangers aux autres peuples. Mais on peut dire que l'accès à ces concepts signifie l'entrée dans un monde culturel chrétien.

On remarquera que ces mots n'appartiennent pas au langage religieux. Il ne s'agit pas de catégories du monde religieux. Par ailleurs, action, liberté, solidarité, peuple, parole sont des concepts que les sciences humaines ont tenté d'évacuer. Malgré tout, ils résistent à la critique. Les philosophies ont tenté toutes de leur donner un sens. Mais il s'agit de philosophies nées en climat chrétien. D'une certaine manière on pourrait dire que les cinq concepts constituent la nouveauté chrétienne dans la pensée humaine.

D'un côté, il nous semble que ces concepts nous parlent de choses trop connues et presque banales. D'un autre côté, ils nous parlent de quelque chose qui est toujours nouveau, et plus un idéal auquel on aspire qu'une réalité que l'on possède.

Les concepts mentionnés appartiennent tous à la même constellation. Ils sont corrélatifs et se définissent les uns par les autres. Ils définissent ensemble la réalité humaine. Chacun décrit un aspect de l'homme nouveau renouvelé dans l'Esprit. Chacun représente donc un aspect de la réalité spirituelle. Qu'est-ce qui est spirituel dans l'homme ? L'action, le peuple, la parole, la liberté et la charité (que nous traduisons mieux par solidarité).

1. L'action

L'homme est un être capable de poser des actes : il se fait en faisant des actions. Il est dans ses actions. Il ne suffit pas de dire qu'il change, qu'il subit et produit des modifications. Il n'est pas un point d'application de variables. Il crée des réalités nouvelles qui sont des actions : chacune

s'inscrit dans une histoire personnelle et façonne ainsi une personne ; chacune se projette aussi dans la totalité des hommes potentiellement visée. Toute action se veut partie d'une libération totale de tous les hommes, même si les circonstances limitent étroitement la portée d'un tel projet. Chaque action se projette sur le "tout", et elle entre ainsi dans l'histoire. Chaque action est ainsi une réponse à d'autres actions et elle appelle à son tour d'autres réponses, une chaîne sans fin d'appels et de réponses qui forme ce que nous appelons l'histoire.

2. La parole

La parole n'est pas seulement représentation, ni symbole ; elle n'est pas seulement communication. La parole est le pouvoir de l'Esprit. Dans l'Esprit, il lui est donné de devenir pouvoir, le pouvoir vraiment humain. Au-dessus du pouvoir physique (celui du corps ou des armes), du pouvoir économique (celui des besoins et des désirs), il y a le pouvoir de la parole. La parole appelle des actes et les suscite. Les actions elles-mêmes convergent vers la parole de telle manière que l'acte devient parole. Le champ de l'action humaine est de plus en plus la société et l'action sur la société dans la mesure où elle s'humanise, devient parole. La parole des prophètes, la parole enfin du Verbe de Dieu montrent jusqu'à quel point l'Esprit se manifeste dans la parole. L'avènement de la Parole est bien l'âge de l'Esprit. L'Esprit est celui qui donne aux hommes la parole.

3. La liberté

"Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (2 Cor 3,17). La parole éveille la liberté et la liberté produit des actions. Les actions cherchent la libération des hommes et la libération est avant tout la prise de parole. Combien de sciences humaines et de philosophies ont essayé d'expliquer l'homme en montrant que la liberté n'est qu'une illusion, mais l'illusion de la liberté est ce qu'il y a de plus profond dans la réalité de l'histoire humaine et les générations humaines ont vécu, lutté, souffert dans l'attente de cette liberté. Aujourd'hui même, on s'obstine à montrer que la sécurité, l'ordre, le développement, la richesse sont des réalités bien plus tangibles et désirables : mais les hommes ne se résignent pas à renoncer à la liberté.

4. *La solidarité*

La liberté construit : elle agit en servant. Son acte propre est le service. Elle débouche dans la solidarité (*Ga 5,13*). Car il faut décidément renoncer à traduire l' "agapè" de la Bible par le mot amour. "Amour" est un mot irrécupérable pour la langue de l'Esprit. Il a des connotations subjectivistes et individualistes insurmontables. L'amour est une passion, un état du sujet. Il est précisément le contraire de ce que l'on veut dire ici. C'est pourquoi il est un mot tellement prisé par les bourgeoisies qui en font la perle de leur langage religieux.

Quant au mot charité, il est définitivement compromis. Charité renvoie toujours à aumône malgré toutes les tentatives pour ouvrir le mot.

Par contre, la pratique du "Vicariat de la Solidarité" de l'archevêché de Santiago au Chili, nous a convaincu définitivement que solidarité est bien le mot qu'il faut pour traduire "agapè".

5. *Le peuple*

Le concept de peuple résiste à toutes les tentatives de réduction des sciences sociales. En général, la sociologie l'évite soigneusement. Dans les livres ce mot n'existe pas. Dans le langage populaire, c'est le mot le plus employé et celui que les gens préfèrent parce qu'il dit mieux ce qu'ils cherchent.

Le peuple n'est le produit d'aucun déterminisme. Il n'est pas une institution ni aucun ensemble de variables repérables : sociologique-ment il n'existe pas. Et pourtant il est impossible de le supprimer de l'histoire sans que l'histoire elle-même perde son sens.

Le peuple vient d'en bas et représente l'apport de la pensée d'en bas. Il exprime la montée des hommes sans pouvoir vers les hautes sphères du pouvoir. Le peuple n'est pas une classe sociale : il désigne ce qui ne compte pas dans la société et ce qui veut compter, ce qui n'a pas de force et comme tel n'est pas comptabilisable dans les registres scientifiques, et qui pourtant voudrait être une force. Le peuple est l'effet de l'Esprit.

La classe, la nation, la société représentent des pensées claires et dominantes. Le peuple représente seulement la force et l'effet de l'Esprit.

Au début, l'Église ne s'appelait pas encore "Église". Elle s'appelait peuple tout simplement. Puis elle s'est différenciée peu à peu, a été préoccupée de définir son identité. Elle a fini par se définir par ses éléments les mieux organisés et les plus différenciés. Lorsqu'à Vatican II elle retrouve son premier nom, c'est pour se demander comment il lui convient encore. Cependant, le peuple est la nouveauté chrétienne et l'aspiration de l'Église elle-même.

LA CONVERSION À L'ESPRIT

L'Esprit est en mission. Il est "envoyé" dans le monde. Ceci veut dire qu'il y est sans y être encore mais en y étant déjà. Il arrive. Il ne cesse jamais d'arriver. Il n'arrive pas à s'installer. Il n'en finit pas d'arriver.

L'arrivée de l'Esprit dans le monde provoque un retournement de toutes choses. La nouveauté commence à exister sous forme du retournement d'une situation antérieure.

L'arrivée de l'Esprit provoque un changement toujours en devenir. L'action surgit comme une victoire sur l'inertie, la crainte, la sécurité, l'ordre établi, etc. La parole émerge du silence aussi bien que du bruit des armes : elle est une parole qui cherche à se faire entendre encore, presque effrayée de s'entendre elle-même. La liberté naît d'une libération à la fois de la peur et des forces de domination, tout ce qui inhibe l'homme du dedans et du dehors. La solidarité tisse ses liens par une dure reconquête sur la lutte pour la vie, la compétition qui est la loi des sociétés et l'oppression des faibles par les forts. Le peuple s'éveille lentement pour répondre à un appel qui vient d'en bas, du cri des pauvres.

L'Esprit appelle et son appel est créateur d'une réalité nouvelle. Son appel fait naître de nouveau. "Que celui qui a des oreilles, entende ce que l'Esprit dit aux Églises !" (*Apoc 2,1*)¹⁸.

¹⁸ À la veille de Puebla, il y eut en Amérique latine une mauvaise querelle faite à ce que l'on appelle parfois l'"Église populaire". On dénonça la présence d'un projet d'Église schismatique en rébellion contre la hiérarchie. Le document de Puebla (n. 263) a mis les choses au point en ce qui concerne l'orthodoxie de l'expression.

En retournant à l'Esprit, l'Église contemporaine ne songe pas à renouveler les utopies médiévales qui annonçaient un âge de l'Esprit. L'Esprit n'est pas séparable du Christ et l'âge de l'Esprit est exactement l'âge du Christ. Proclamer l'Esprit c'est mieux proclamer le Christ et le protéger mieux contre nos manipulations humaines¹⁹.

THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

Dans ce volume nous désirons porter notre attention sur le premier aspect de la réalité nouvelle fondée par l'Esprit : l'action. Notre sujet sera : comment l'Esprit engendre l'action ? Quels rapports y a-t-il entre l'Esprit et l'action ?

Ce sujet nous conduit dans le voisinage de ce que l'on appelle "théologie de l'histoire". Dès le début, nous voulons, cependant, marquer nos distances. L'histoire n'a jamais été un sujet central pour la théologie. Ce qui se regroupe sous le titre de "théologie de l'histoire", constitue un secteur très marginal. Le plus souvent la théologie de l'histoire a été présentée par des auteurs qui se situaient en marge ou aux frontières de l'orthodoxie et en marge de la théologie classique. D'où un certain air d'extravagance qui flotte toujours sur les théologies de l'histoire.

Dans une grande mesure, la théologie de l'histoire a été marquée par les auteurs originaux qui en ont traité. Elle reste liée aux systèmes. Elle est, du fait même, douée d'une forte charge d'idéologie, de systématisation abstraite, d'idéalisme. En grande partie elle est un commentaire ou un dialogue avec quelques grands auteurs qui, en Occident, ont en quelque manière monopolisé la réflexion sur l'histoire.

D'emblée nous voulons dire que nous ne nous rapportons pas à ces auteurs, quitte à perdre bien des valeurs qu'ils nous pourraient apporter. Nous voulons étudier l'action de l'Esprit à partir de cette action elle-même, à partir de l'histoire vécue depuis 20 siècles et non à partir des idées ou des systèmes d'idées sur l'histoire. Notre référence ne sont pas les philosophies

¹⁹ Au sujet des différences entre l'économie du Fils et celle de l'Esprit, voir A.A. van Ruler, *Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt*, dans (coll.) *De Spiritu Sancto*, Kenink en Zoon, Utrecht, 1964, p. 205-227.

de l'histoire, mais bien les défis vécus par l'action des chrétiens dans le passé et dans le présent.

L'Esprit suscite l'action. Quelle action ? Nous ne le dirons pas a priori, ni par déduction à partir de certaines philosophies ou théologies de l'histoire. Nous le chercherons dans la réalité de la pratique vécue au cours des siècles et maintenant. Notre théologie de l'Esprit ne prendra pas son départ dans d'autres théologies de l'Esprit, mais bien dans ce que l'Esprit dit aux Églises depuis 20 siècles. Car il y a 20 siècles qu'il parle et que sa parole produit des actions.

Nous ne pouvons empêcher que plane au-dessus de nous la grande ombre de Hegel. Hegel est par excellence le théologien de l'Esprit, le théologien de l'action et le théologien de l'histoire. Le moment n'est pas venu d'en découdre avec lui. D'ailleurs, nous ne sommes pas préparés pour le faire. Cependant nous préférons éviter le dialogue avec lui pour ne pas nous laisser d'emblée enfermer dans son système.

D'une certaine manière, tout ce qui s'est passé dans la société occidentale depuis 150 ans, avait été pressenti, annoncé ou illustré d'avance par Hegel. Ses concepts ont servi à étayer presque tous les systèmes qui ont servi à mettre un peu d'ordre dans la complexité des phénomènes sociaux. L'univers mental où nous évoluons est plein de souvenirs de Hegel. Les marxismes à gauche, les nationalismes et les populismes au centre, les fascismes et les doctrines de Sécurité Nationale à droite, tous renvoient à Hegel.

Cela même rend difficile en cette fin du XX^e siècle de séparer Hegel de sa descendance historique. Il en va de même de Marx. Il sert très peu de se demander maintenant quel était le sens primitif des concepts hégéliens ou marxistes. Ces concepts se sont incarnés dans l'histoire. Ils sont présents à l'intérieur de systèmes politiques et sociaux. C'est là qu'il faut les juger et les apprécier. Nous ne resterons pas indifférents à Hegel ni à Marx, mais nous nous rapporterons à ce qu'ils signifient dans l'histoire plus qu'à ce qu'ils ont écrit ou à ce qu'ils pouvaient penser. Ce qu'ils pensaient n'a pas eu d'influence sur l'histoire, mais bien ce que l'on a cru qu'ils pensaient.

D'ailleurs, en ce moment, nos inquiétudes et nos aspirations sont différentes de celles qu'affrontait Hegel. En ce temps-là, la religion était encore forte, elle était une puissance sociale, elle était encore presque la plus forte de toutes et sa force inquiétait ceux qui pensaient l'avenir.

Fallait-il la détruire ou la mettre au service de cet avenir ? Par ailleurs, la raison était encore faible. Elle était faible, mais elle se savait promise à l'avenir et elle avait toutes les illusions de la jeunesse ; la raison se croyait innocente : elle n'avait que des attributs positifs.

Selon D. Dubarle, la philosophie de la religion de Hegel est une tentative de réponse spéculative aux deux questions centrales posées par Lessing. "Il s'agit d'une part de la rupture instaurée par Lessing entre la contingence des vérités historiques de la religion chrétienne et la nécessité des vérités éternelles de la raison". Et d'autre part, il s'agit de donner un sens au messianisme du progrès : "l'âge adulte de l'humanité, l'âge de la troisième alliance entièrement spirituelle, exige la conversion des vérités révélées en savoir rationnel"²⁰.

Aujourd'hui que la religion est faible et la raison forte, le problème a changé un peu de sens. Le prestige des "vérités éternelles de la raison" c'est-à-dire des sciences, a été progressivement relativisé. La religion a regagné du prestige. Loin d'être éliminée de la société, elle y apparaît de plus en plus importante. Il ne s'agit pas seulement du christianisme, mais aussi de l'islam, des religions orientales et même de l'animisme. Il est de plus en plus difficile de disposer la société sans y prévoir le lieu de la religion. Le problème théorique de la conciliation est résorbé peu à peu et, contre toute attente, par la pratique sociale elle-même.

Par ailleurs, le messianisme de la raison, de la science, du progrès est précisément ce qui est en question, plus que les vieilles religions positives. Car ce messianisme a produit des œuvres. Le XX^e siècle en est le fruit. Personne n'attribue ce siècle au christianisme, ni aux religions. Il est le siècle des messianismes issus du XVIII^e siècle et acceptés, rationalisés, légitimés par les systèmes philosophiques du siècle dernier et notamment de l'idéalisme allemand.

Il y a cent ans, des philosophies comme celles de Hegel ou de Marx pouvaient se présenter comme "critiques" : elles étaient des critiques de la religion traditionnelle et de la vision du monde reposant sur la religion. En ce moment, ces philosophies sont bien plutôt "naïves", car elles ne se regardent pas elles-mêmes. Elles sont spontanées et ne regardent pas ce

²⁰ Jean Greisch, *Le témoignage de l'Esprit et la philosophie*, dans *L'Esprit-Saint*, Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1970, p. 11 s.

qu'elles ont signifié concrètement en 100 ans de pratique sociale. Aujourd'hui l'hégélianisme et le marxisme sont des philosophies naïves qui critiquent, mais ne se critiquent pas. Ce sont des philosophies inconscientes de ce qu'elles sont réellement dans l'histoire, ainsi que l'étaient les idéalismes du XVII^e siècle pour Hegel ou Marx.

Nos préoccupations actuelles sont bien plutôt provoquées par les messianismes modernes qui ont révélé ce qu'ils sont. Nous nous interrogeons sur l'absence du christianisme dans l'histoire durant ces 150 dernières années, mais d'une toute autre manière qu'on ne le faisait au début de ce siècle²¹.

Dans ces pages, nous nous tiendrons à distance des philosophies de l'histoire qui vont de Joachim de Flore à Hegel²². Face à ces philosophies, nous estimons utile de préciser quelques-unes des positions que l'on trouvera explicitement ou implicitement à tous les chapitres de ce livre.

a) La réalité ultime et le but de l'action et de l'histoire sont l'homme concret, les hommes concrets dans leur multiplicité et leur diversité. L'Esprit ne construit rien d'autre ni derrière ces personnes, ni en se servant d'elles. Car le royaume de Dieu n'est pas autre chose que les personnes humaines concrètes réunies sous l'amour du Père en Jésus-Christ.

b) L'homme existe dès le début. Il n'y a pas de rupture totale dans l'histoire de l'humanité. Il n'y a pas de troisième règne, ni d'avènement d'un messianisme. Toutes les dichotomies entre un âge pré-rationnel et un âge rationnel, un âge pré-spirituel et un âge spirituel, etc sont des illusions qui relèvent du mythe et non du christianisme, ni non plus de la science.

c) L'histoire est donc centrée sur le présent et non sur l'avenir. Elle est faite pour être vécue pleinement et non pour préparer un autre règne. Nous nous situons ainsi dans la ligne de la théologie traditionnelle et plus

²¹ Cf. D. Dubarle, *Révélation de Dieu et manifestation de l'Esprit dans la philosophie de la religion de Hegel*, dans *Manifestation et Révélation* (coll.), Beauchesne, Paris, 1976, p. 77-206 ; A.E. Loen, *De Heilige Geest Volgens het idealisme*, dans *De Spiritu Sancto*, Utrecht, 1964, p. 180-204.

²² K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 3e éd., 1953.

précisément de la théologie de saint Thomas d'Aquin²³. L'histoire fait partie du temps intermédiaire ou du temps avant-dernier.

d) L'histoire n'est jamais pleinement rationnelle, car elle est humaine. Elle n'est jamais réductible à des processus de forces objectives ou qui échapperaient aux libres décisions humaines. L'histoire est le lieu du péché et de la libération comme l'ont proclamé les documents de Medellín et de Puebla. C'est pourquoi elle est tragique : elle est suspendue à la décision des hommes. Elle est donc toujours remise en question, jamais achevée, jamais linéaire. Rien n'est jamais acquis, ni perdu. L'histoire doit être vécue et non dépassée.

En tout cela et dans toute notre entreprise nous nous plaçons au point de vue de l'Église traditionnelle de Jésus-Christ. C'est le seul point de vue théologique possible. Nous prétendons voir les choses comme on les voit en regardant dans l'Église. Mais nous n'adoptons pas spécifiquement la préoccupation de l'orthodoxie, ni des définitions de foi : telle n'est pas la mission du théologien. La place du théologien est aux côtés du peuple chrétien, du peuple des humbles et des pauvres qui luttent pour la libération du monde. Il n'y a pas d'autre point de vue légitime, car la théologie ne peut être qu'une activité au service de l'Église et, avant tout, au service des chrétiens ordinaires, des chrétiens de la masse, ceux qui portent tout le poids de l'action de l'Esprit dans le monde.

Ainsi, après avoir marqué nos positions en face des théologies ou des philosophies de l'histoire, voulons-nous attirer l'attention sur une autre préoccupation. Nous ne voulons en aucune façon faire un livre qui serait une discussion des théologies de l'histoire. Ce serait tomber dans le piège des systèmes. Ce qui nous intéresse, c'est non pas la théologie de l'histoire, mais l'histoire, non pas la théologie de l'action, mais l'action.

Les chrétiens d'aujourd'hui ont besoin non de théologie, mais d'action. Nous ne cherchons pas une représentation de l'action en soi, mais bien à savoir où l'Esprit conduit les chrétiens aujourd'hui. Il les conduit là où le monde est en mouvement. Mais comment se meut le monde aujourd'hui : que faut-il faire aujourd'hui ? Nous ne cherchons pas une théorie de l'action en général, ni de l'histoire en général, mais une illumination de

²³ Cf. Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel, Munich, 1964 ; trad. franç., *Le salut et l'histoire*, Cerf, Paris, 1967.

l'action aujourd'hui. Seul l'Esprit est un point de départ. L'Esprit conduit l'action. Tout le reste lui est subordonné et est jugé par lui. Voyons donc qu'est-ce que l'Esprit dit aux Églises aujourd'hui.

Chapitre 1

L'ESPRIT, L'ACTION, L'HISTOIRE

Nous agissons dans la vie quotidienne et nous agissons dans l'histoire. Il sera question ici en tout premier lieu de l'action dans le monde qui est celle qui fait l'histoire. La vie quotidienne n'en est pas séparable. Mais ce ne sera pas, à proprement parler, notre sujet. D'ailleurs, le message chrétien éclaire en premier lieu la vie publique et seulement par dérivation la vie quotidienne : de même que l'Esprit nous fait connaître peu de choses sur la vie quotidienne de Jésus, il se tait sur notre vie quotidienne à nous. Mais il parle avant tout de la vie publique : c'est donc là avant tout qu'il agit.

L'action de l'Esprit dans l'action des hommes se donne à connaître par le rapprochement de ce que l'Esprit dit de lui-même et de ce qu'il fait. En réalité nous ne pouvons comprendre ce qu'il nous dit — à travers la Bible et la tradition orale de l'Église qui la transmet — que dans ce qu'il fait. Et nous ne pouvons non plus comprendre l'action de l'Esprit, si nous ne disposons pas des paroles qui nous permettent d'avoir prise sur elle.

On ne peut pourtant tout dire à la fois. Les chapitres 3 à 8 essaieront de comprendre d'une façon malheureusement trop sommaire, la présence active de l'Esprit à quelques moments fondamentaux de l'histoire du christianisme dans le monde. Auparavant, nous consacrerons deux chapitres à ce que l'Esprit dit de lui-même. Le chapitre 2 sera consacré à une brève récapitulation de l'état actuel des études bibliques sur l'Esprit et son action dans l'histoire.

Dans ce premier chapitre, on verra de façon panoramique comment dans la théologie contemporaine les Églises conçoivent l'action, l'histoire et leurs rapports avec l'Esprit.

1. ACTION ET ESPRIT

Nous ne pouvons comprendre la portée de notre action qu'en la rapportant à son origine : car notre action est une expression d'une action de Dieu lui-même.

Ceci nous conduit au message de la Bible sur Dieu. Pour la théologie contemporaine, le message chrétien le plus important sur Dieu, ce n'est pas qu'il existe, car cela les hommes le savent déjà. L'athéisme n'est pas la question fondamentale de notre temps pour la bonne raison qu'il n'est jamais la question fondamentale d'aucun temps. Il n'est pas la question ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament. L'athéisme généralisé ne peut être que ou bien le refus d'un faux dieu, ou bien le refus d'accepter dans sa vie un Dieu dont on sait bien qu'il faudrait reconnaître son existence, si l'on voulait ne pas fuir la question.

Le message sur Dieu, c'est qu'il est action : Dieu agit dans ce monde. Il agit non pas seulement dans le passé, mais dans le présent. Il agit dans son peuple.

Au moment d'aborder la question de l'action de Dieu, il ne sera peut-être pas inutile de rappeler, par mesure de précaution, qu'il y a encore beaucoup de chrétiens qui se laissent confondre par une catéchèse adaptée ou qui se veut adaptée aux enfants : on y énumère toutes les actions de l'Ancien et du Nouveau Testament comme s'il s'agissait d'une série d'actions divines de même valeur et de même sens. Le résultat en est que l'on interprète le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien et non l'inverse.

L'action de Dieu est celle que le message du Nouveau Testament met en relief : c'est le Christ et l'Esprit saint. Cette action est préfigurée dans l'Ancien Testament, mais les figures y sont mêlées aux déformations et c'est le rôle du Nouveau Testament de faire le départ entre ce qui est vraiment action divine et ce que les Hébreux ont attribué à Dieu précisément parce qu'ils ne pouvaient comprendre la vérité sur Dieu.

Le thème de l'Ancien Testament est déjà la libération du peuple par Dieu : mais l'Ancien Testament ne raconte pas comment Dieu agit vraiment. Dans tout ce qu'il raconte, c'est la religiosité d'Israël qui s'exprime : c'est Israël qui impose à Dieu la façon dont il veut voir les

choses : toute l'âme religieuse de l'humanité s'y exprime avec toutes ses déviations nées de ses désirs, ses illusions et aussi ses péchés.

Si l'on s'en tenait au texte de l'Ancien Testament, on croirait que Dieu libère son peuple à coups de miracles. Or, c'est précisément ce que Jésus dément par sa vie et par son message. Et c'est aussi ce que l'Esprit dément dans l'histoire. Sans vouloir nier que ce que la Bible nous présente comme miracles ait des fondements réels dans des faits que nous ne saurons sans doute jamais reconstituer, il faut comprendre ce qu'elle dit à la lumière de la plénitude de la révélation en Jésus-Christ.

Jésus se refuse à faire appel à des miracles pour sauver son peuple : son message de la croix est précisément le refus du miracle que tous, y compris les apôtres, attendent et demandent avec insistance. Le message consiste en ceci : malgré l'attente invincible des peuples, Dieu ne sauve pas par des miracles, mais bien par la croix.

Le miracle fondamental qu'Israël attend de son Dieu, est la victoire. C'est bien là le miracle de toutes les civilisations et de tous les peuples. Aussi bien l'Ancien Testament est-il plein de guerres et d'interventions de Dieu dans la guerre : c'est Israël qui se débat contre le vrai évangile des prophètes et se veut un Dieu guerrier comme en ont les autres peuples.

On pourrait facilement tirer des textes de l'Ancien Testament une théologie du Dieu guerrier et vainqueur : c'est la théologie que les Hébreux voulaient à toute force et c'est encore celle qu'ils attendaient de Jésus. Ils auraient voulu que Jésus consacrer une théologie où Dieu sanctifie la guerre en en faisant l'instrument de son règne : ils voulaient lui imposer ce qu'ils avaient réussi à faire de la Bible en introduisant leur "dureté de cœur" au milieu des paroles de Dieu au point de confondre les lecteurs qui se laissent égarer par la lettre et n'écoutent pas l'Esprit.

Combien de générations chrétiennes n'ont-elles pas été égarées au point de croire que la guerre était toujours le mode d'action préféré de Dieu ? Que l'on relise par exemple l'article *Guerre* du très traditionnel *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot.

Il est vrai que durant des millénaires, la guerre a été pour les hommes la forme la plus accomplie de l'action ; elle était l'action par excellence. N'était-elle pas la seule action digne d'être mise par écrit et commémorée par des monuments ? L'histoire n'a-t-elle pas été longtemps le récit des

guerres ? Cet esprit païen est entré dans la Bible et dans la théologie chrétienne elle-même.

Et pourtant le Nouveau Testament montre de façon éclatante dans la vie et la mort, dans la croix et la résurrection de Jésus l'avènement d'une autre forme d'action destinée justement à supplanter la guerre. En annonçant le Dieu guerrier, on anéantit le message de Jésus et de l'Esprit.

Dieu agit et libère son peuple en envoyant son Fils et l'Esprit saint. Son action, ce sont ces deux missions avec tout ce qu'elles comportent. Ces deux missions sont l'origine de l'action humaine renouvelée et éveillée.

Les missions du Verbe et de l'Esprit reçoivent leur sens ultime de leur origine. En effet, elles dérivent de l'acte par lequel le Père et le Fils existent l'un par l'autre, par lequel le Fils procède du Père comme disent les Symboles de foi, ainsi que de l'acte par lequel l'Esprit procède du Père et du Fils.

Ce n'est pas le lieu de faire ici un exposé, même succinct, de théologie trinitaire. Il suffit de rappeler que le Père n'existe que dans l'action par laquelle il engendre le Fils et donne origine à l'Esprit. Puisque les deux missions sont le prolongement de ces actions, le Père y est totalement engagé. Vis-à-vis de la création, il est totalement actif : il est celui qui envoie le Fils et l'Esprit en une action qui enveloppe la totalité de la création. Corrigeant ce que dit la Genèse sur le repos de Dieu, le septième jour, Jésus affirme que le Père continue à travailler et ne cesse pas de travailler. Dans son rapport au monde, le Père est totalement action. Et il est totalement engagé dans son action.

Si le Père agit en envoyant le Fils et l'Esprit, le terme de cette action est le surgissement de l'homme nouveau, le changement total de l'humanité qui passe du péché et de la mort à la vie et à la droiture.

Quand Dieu libère son peuple, il prolonge simplement l'action par laquelle émergent le Fils et l'Esprit. La mission du Fils et de l'Esprit débouche dans la libération de l'homme. Que signifie cette mission ? Comment agit-elle historiquement ? C'est ce que nous verrons dans les chapitres suivants. Il ne s'agissait que de rappeler ici la source de la libération historique de l'humanité.

Aujourd'hui nous voyons beaucoup plus clairement en quoi le "Dieu de Jésus-Christ" est différent du "Dieu des philosophes". Notre Dieu est entièrement action et son rapport au monde est son action dans le monde,

l'action qu'il exerce en permanence dans le monde, non pas simplement pour le conserver ou le gouverner, mais pour le transformer, pour le convertir de la mort à la vie, de l'esclavage à la liberté.

Le "Dieu des philosophes" est un Dieu immuable et impassible. Autrefois, même des documents officiels comme des déclarations conciliaires ou des textes pontificaux ont pu maintenir une confusion et, par un langage trop inspiré par les philosophes, déformer la vraie image du Dieu de Jésus-Christ²⁴. Durant bien des siècles la religion populaire s'en est tenue au Dieu des philosophes : les catéchismes comme la prédication paroissiale ne faisaient que l'y encourager²⁵.

En ce moment les choses sont devenues plus claires : si les notions d'immutabilité, d'impassibilité ont un sens quand elles s'appliquent à Dieu, elles doivent se comprendre à l'intérieur de la proclamation de la primauté de l'action du Père et à l'intérieur de l'affirmation de la libération du peuple de Dieu. Dieu se définit par sa passion pour le monde et son impassibilité ne peut signifier que sa constance dans cette passion. Et il se définit par une activité totale et sans repos de telle sorte que son immutabilité ne peut être que sa persévérance dans l'action.

Le Christ, action du Père

L'action du Père se présente sous de nombreuses images dans la Bible. Cependant, son image parfaite, référence de toutes les autres images, est Jésus-Christ : en lui se montre l'action du Père. La procession éternelle du Fils, la mission du Fils sur terre sont des actes qui acquièrent un aspect visible : l'action ou la praxis de Jésus. La praxis de Jésus telle qu'elle est

²⁴ L'immutabilité et l'impassibilité de Dieu constituent les points centraux du conflit entre la conception grecque païenne et la conception chrétienne de Dieu. L'adoption de ces attributs, sans explication et sans restriction, faite par des documents officiels de l'Église, notamment le tome à Flavien de 449 (DB 294), a provoqué l'essentiel de ce que, non sans quelque raison, on a pu appeler l'hellénisation du christianisme. Il en sera question au chapitre 3.

²⁵ Cf. par exemple Élisabeth Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire. Approche d'une étude des mentalités*, Fayard-Mame, Paris, 1972, p. 88-91.

rapportée par les évangiles et conservée par l'Église est l'expression fidèle de l'action divine, cette action qui est la définition de Dieu.

Selon l'Épître aux Hébreux, la vie de Jésus fut une action dès le premier instant de sa conception : "Voici que je viens pour faire ta volonté" (*Heb.* 10, 9). Jésus vient pour "faire". Les évangiles le montrent en action, accomplissant une mission. Même sa prière ne sert qu'à l'imprégner plus fortement de sa mission. Il agit : par les gestes et la parole il suscite la vie, il reconstruit les corps, les âmes, les énergies, son peuple abattu. Il rassemble les brebis abandonnées, déprimées, affamées et les conduit aux pâturages de la vie. Les évangiles nous le montrent en action. Ses actions sont diverses ; elles forment une certaine figure que nous n'avons jamais fini de comprendre. Les controverses christologiques actuelles montrent bien la difficulté qu'il y a à comprendre ce qui fait l'unité des diverses actions du Christ. Cependant, il y a une certaine figure bien claire : dans cette configuration d'actions nous retrouvons la mission du Fils, l'action du Père dans le monde, le visage concret et réel de ce qu'est la libération du peuple de Dieu. Tout ce que préfiguraient les épisodes de l'Ancien Testament trouve ici sa lumière. L'action de Jésus est l'action de Dieu. Guérisons, pardons, appels, exorcismes, proclamations, bénédictions et malédictions, et enfin persécution, passion et mort assumées activement, tout cela fait une action, une mission active, tout cela est l'action libératrice du Père.

Toute vraie action humaine, toute l'histoire humaine, toutes nos actions trouvent leur image parfaite, leur inspiration dans cette action de Jésus. Toute l'histoire dans son sens le plus humain et profond ne fera que revivre ou partir à la recherche de l'action du Christ pour la revivre. Mais pour la revivre, il faudra la réinventer. Il n'y a rien à copier. Tout est dit, mais rien n'est dit. Tout est montré, mais tout est encore à découvrir. Par la mission de l'Esprit, l'humanité réinvente l'action du Christ à sa manière multiple et diverse dans tous les coins de l'espace et du temps, et cela fait une grande action, une seule histoire.

Le Christ a été mis en action par la force de l'Esprit : il a été oint lors de sa conception et lors de son baptême. Ce furent les deux impulsions qui le lancèrent dans l'action. Le même Esprit est envoyé par le monde entier pour étendre cette action sur toute l'histoire.

Esprit-action

Dieu est Esprit. Il est caractéristique que le nom de la Troisième Personne de la Trinité soit aussi un attribut de la nature divine. L'Esprit saint est ainsi celui qui exprime le mieux ce qu'est la nature de Dieu et ce qui est commun aux Trois Personnes.

De nombreuses études exégétiques ou théologiques ont expliqué de manière excellente comment dans nos langues nous manquons de mots pour expliquer l'Esprit. Car notre mot "esprit" évoque inévitablement tout autre chose que l'Esprit de Dieu. On a montré à quel point notre mot esprit est compromis par le dualisme matière-esprit, ou corps-esprit commun à toutes les philosophies dérivées de la Grèce. Pour nous, "esprit" évoque toujours le contraire du corps ou de la matière. Esprit évoque toujours une certaine substance de nature non matérielle²⁶. Tout cela n'a rien à voir avec le sens chrétien de l'Esprit. Pourtant la force du langage est telle que nous sommes bien obligés de redire, chaque fois que nous parlons du Saint-Esprit, que l'esprit ne s'oppose en aucune façon ni à la matière, ni au corps.

Esprit veut dire force ou action. Dire que Dieu est Esprit, c'est dire que Dieu est action, énergie, mouvement.

Or, Dieu envoie son Esprit de par le monde. Il envoie son action, et cette Action est l'origine et la force qui animent, orientent et expliquent l'action humaine authentique.

Dire que l'Esprit est envoyé aux hommes, c'est dire que l'Action nous précède. Avant que nous ne commençons à penser ou à nous mettre en mouvement, une Action est déjà prête à se mettre en mouvement. Ici, il n'est pas vrai de dire que l'action suit l'être et est proportionnée à l'être.

Planant sur nous, il y a une action englobante qui a besoin de nous et fera de nous ses instruments. L'Esprit est envoyé et veut agir. Il pénètre et produit des actions. Nos actions procèdent ainsi d'une Action antérieure. Nous n'agissons pas à partir de nous-mêmes, mais bien à partir de l'Action qui est l'Esprit et conçoit l'action avant nous, la met en mouvement avant nous.

²⁶ Sur le conflit de mentalité entre la culture occidentale et la culture biblique à propos du sens du mot esprit, toutes les études exégétiques font des commentaires. Voir, par exemple, Max Alain Chevallier, *Souffle de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1978 (vol I), p. 11-80.

Sans doute nos actions sont-elles délimitées par le contexte immédiat où elles sont posées, limitées par notre corps, notre insertion dans le monde. Mais elles ne sont pas simplement le reflet de ce contexte ou de ces limites. Elles ne peuvent s'expliquer entièrement que par leur source, par l'énergie illimitée, l'effort infatigable et le mouvement sans arrêt de l'Esprit qui est l'Action, âme de toute action.

Le livre des Actes des Apôtres offre une belle image de ce dynamisme. Il montre comment l'Église ne grandit pas à partir d'elle-même par une sorte de croissance organique. Elle ne grandit pas en s'assimilant des éléments nouveaux. Elle ne grandit pas non plus par une expansion du centre vers la périphérie.

Au contraire, le peuple de Dieu grandit parce que l'Esprit fait surgir de nouveaux fragments à la périphérie et ensuite fait entrer ces fragments de force dans l'Église. L'Esprit force les portes pour engouffrer de nouveaux membres. L'Église préalable est trop étroite. S'il fallait se soumettre aux rythmes d'une croissance organique, elle irait trop lentement. L'Esprit force la croissance en ouvrant le corps de son peuple. Ce n'est pas l'ancien qui absorbe le nouveau. C'est le nouveau qui assimile l'ancien²⁷. L'Église nouvelle ce n'est pas l'Église de Jérusalem qui absorbe les conquêtes pauliniennes. Ce sont les Églises pauliniennes qui absorbent la vieille Église de Jérusalem. Il en va ainsi de l'action. L'action de l'Esprit n'est pas la somme de nos actions. Elle va de l'avant et elle multiplie les actions devant nous pour les recueillir ensuite.

Nos actions sont appelées à imiter et à reproduire les actions de Jésus. Elles forment un seul corps vivant avec lui. Mais il ne faut pas comprendre cette imitation comme une norme restrictive. Elle ne veut pas dire qu'entre toutes les actions possibles, nous ayons à choisir celles qui appartiennent à la même espèce que celles du Christ ou celles qui leur ressemblent. L'imitation du Christ ne comporte aucune restriction, mais ouvre au contraire vers une diversité infinie.

Car l'Esprit est chargé d'inspirer l'imitation de Jésus-Christ et l'Esprit est créateur de diversités. Son action est multiple. Le rôle de l'Esprit consiste à multiplier l'action du Christ selon l'étendue de la diversité

²⁷ Dans la mission, l'Israël ancien n'est pas exclu de l'Israël nouveau, mais il y est absorbé. Il en va de même à toutes les étapes de la mission. Ce n'est pas l'ancien qui grandit, mais le nouveau qui naît à côté de l'ancien et absorbe l'ancien.

humaine. L'Esprit réinvente et crée. Aussi bien nos actions sont-elles des créations nouvelles. C'est au regard de l'Esprit qu'elles sont des reprises de l'action du Christ et non au regard d'un observateur simplement humain. Un historien pourrait ne trouver aucune ressemblance entre la mort de Jésus sur la croix et la mort des Indiens brûlés vifs par la police guatémaltèque dans l'ambassade d'Espagne à Guatemala en janvier 1980. Mais l'Esprit voit la continuité et c'est ce qui importe.

Saint Paul dit : "Le Seigneur, c'est l'Esprit" (2 *Cor* 2,17). Il ne veut pas dire par là qu'il s'agit de la même Personne²⁸. Il parle de l'action. Nous ne pouvons nous relier au Christ que par l'Esprit. Nous n'avons pas de canaux matériels, ni de moyens propres. Nous ne sommes propriétaires d'aucun canal de communication avec Jésus. Seul l'Esprit fait le lien, l'Esprit qui nous oriente comme il oriente Jésus²⁹.

L'Esprit est envoyé pour nous faire agir. Ses actions sont nos actions. L'Esprit n'a pas d'actions propres. Il n'a que les nôtres. De cette manière nos actions deviennent les actions de l'Esprit de Dieu, elles deviennent la mission de l'Esprit. Cette mission de l'Esprit a commencé par la vie terrestre de Jésus. Elle s'épanouit par l'action du monde qui refait l'histoire.

Par la mission de l'Esprit, nos actions, ces actions que nous allons maintenant évoquer dans leurs circonstances concrètes, sont rattachées à l'action de Dieu lui-même, cette action par laquelle procèdent du Père le Fils et l'Esprit.

Quelles sont donc ces actions humaines qui prolongent l'action éternelle de Dieu et constituent le corps et la matière de la mission du Fils et de l'Esprit ? Les actions de libération du peuple de Dieu, les actions par lesquelles les hommes qui n'agissaient pas, se réveillent et commencent à agir. La sagesse de Dieu s'est manifestée : Dieu a choisi ce qui n'agissait pas pour agir et pour être porteur de son action à Lui. Le pouvoir de Dieu

²⁸ Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, Paris, 1951, p. 219-221.

²⁹ Sur le thème de la suite de Jésus, cf. la théologie de E. Käsemann. Voir Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 344-347.

éclate en ceci que son action se rend visible dans ce qui était faible et incapable d'agir. Venons-en maintenant à cet aspect de l'action³⁰.

Contenu de l'action

Le concept chrétien d'action est une nouveauté évangélique : on le chercherait en vain aussi bien dans les antiques philosophies que dans les modernes sciences humaines.

En parlant d'action, nous ne voulons pas nier et au contraire nous reconnaissons la valeur de toutes les sciences qui étudient différents aspects des comportements humains. Ceux-ci obéissent aux déterminismes, aux lois ou processus, aux structures, aux statistiques et aux probabilités et à toute espèce de nécessité que les sciences pourront démontrer. Chaque nouvelle recherche fait apparaître de nouvelles relations.

Cependant, ce que la biologie, l'anthropologie, la psychologie, la sociologie et toutes les sciences de l'homme décrivent n'épuisent pas le sens et la réalité de l'action humaine.

Qu'est-ce que nous appelons action ? Nous appelons action ce qui change le monde, ce par quoi un homme se change lui-même, change les hommes. L'action consiste à passer du péché à la justice, changer une situation de péché en une situation de justice, passer du mal au bien.

Aucun animal ne peut passer du mal au bien, ni changer ainsi son comportement, son rapport à ses semblables et à lui-même. Seul l'homme le peut.

L'action est une conversion. Elle ne fait pas simplement partie d'un processus ni biologique, ni psychologique, ni sociologique. Elle ne s'intègre pas dans une structure. Bien sûr l'homme est engagé dans de nombreux processus et il ne peut survivre qu'à cette condition. Il réagit en fonction d'innombrables positions, fonctions et variables. Mais cela ne fait pas encore une action. L'homme est embarqué dans une tâche : la tâche de se libérer et de libérer l'humanité en lui-même et en ses frères. Il est affronté au péché et il est appelé à la libération du péché. L'action, c'est changer

³⁰ Les thèmes sont énoncés dans le document de Puebla sous le titre de l'Option préférentielle pour les pauvres. L'action qui est le règne de Dieu est l'action par laquelle les pauvres se libèrent de toutes les formes d'oppression.

l'homme. Dérouler une vie humaine, ce n'est pas encore faire un action. Agir est assumer une part dans une mission de libération. Les tâches sont multiples, innombrables, chacune d'elles vient à son heure et à sa place ; toutes sont irremplaçables. Agir est apporter sa pierre à une construction, celle de la maison de Dieu, ou de son royaume.

Une scolastique vulgarisée et privée de son âme a souvent enseigné un schéma trop simple, qui était plutôt une transcription de schémas de philosophies grecques que message biblique et chrétien. L'action n'est pas simplement la mise en œuvre d'une nature, de facultés ou de dispositions, de vertus ou de vices. Le point de départ de l'action n'est pas une nature, mais le péché du monde et la libération du Père. L'action intervient dans la lutte de l'Esprit contre le péché, dans la lutte de la justice contre l'oppression, de la libération contre toutes les formes d'esclavage.

C'est pourquoi l'action est une victoire sur toutes les pressions et les structures de l'injustice établie. Pour l'homme, agir est en premier lieu se révolter contre les situations établies, contre les dynamismes en mouvement. C'est se mettre en travers de l'évolution normale. C'est ensuite mobiliser toutes les énergies disponibles en vue d'une transformation de cette situation. C'est enfin inventer une nouvelle position de forces, inventer une intervention dans les processus en cours pour refaire un autre monde. Agir est créer un être nouveau, mais non pas à partir de rien, mais bien contre la résistance d'un monde dévié de ses fins.

Agir est se retrouver soi-même, se sauver des pressions et des structures ; c'est ensuite récupérer son autonomie ; c'est ensuite faire le compte des énergies internes et externes, de toutes les forces susceptibles d'être sauvées et appliquées à une nouvelle fin ; c'est enfin découvrir une réponse nouvelle, s'inscrire dans un mouvement de libération qui est en même temps libération de soi-même, des autres et du monde où nous et les autres sommes impliqués.

Car toute action suppose en même temps un changement de soi-même, un renversement du moi et de ses orientations, de ses liens, de ses dépendances et de ses relations. Elle est aussi un changement chez d'autres. Elle est enfin un changement dans la matière. Car il n'y a rien qui change vraiment si le support matériel de notre vie ne change pas. La vérité de l'homme, dit Jésus, est son porte-monnaie. Si l'argent ne change pas de place il n'y a rien de fait.

Action idéale ? Sans doute. Il est rare de trouver une action totalement consciente de toutes ses dimensions. Mais chacun des éléments énoncés se retrouve dans chaque action, même s'il n'est pas clairement assumé en pleine conscience. Il importe peu qu'il soit conscient. Il importe qu'il soit présent. Or, dans sa réalité intime, chaque action vraiment humaine est un mouvement de changement radical sur tous les fronts, et ce mouvement a son point de départ dans une décision humaine. C'est une personne individuelle qui assume la responsabilité de tel changement. L'action est un changement dont une personne assume la responsabilité.

On nous demandera : un tel acte existe-t-il ? Où trouver de telles actions ?

Il existe une telle action : tel est le message chrétien. Nous sommes tous embarqués dans un mouvement de transformation du monde. Notre monde part du péché, c'est-à-dire, comme dit Puebla, du péché social et individuel qui ne sont pas deux catégories, mais deux aspects du même péché. Nous partons de l'esclavage et de la mort — le monde qui s'offre à nos yeux — et nous cheminons vers une libération et vers la vie. Esclavage et libération qui enveloppent l'être humain dans toutes ses dimensions, comme le rappellent encore Puebla et avant lui *Evangelii Nuntiandi*.

Or, la transformation du monde ne se fait pas au-dessus de nos têtes : elle passe par notre activité, tel est le message de l'Esprit. Ou bien il y a des actions dans le sens décrit, ou bien il n'y a pas de mission de l'Esprit, il n'y a pas de Christ, il n'y a pas de Dieu. Si nos actes ne sont que des moments dans une évolution biologique, psychologique ou sociologique, il n'y a pas de libération, ni de Dieu libérateur.

D'ailleurs, il nous suffit de regarder autour de nous, surtout parmi les chrétiens les plus humbles et les plus modestes et aussi tant d'hommes qui ne sont pas chrétiens, mais qui se laissent conduire par le même mouvement de l'Esprit, pour voir que ces actions existent.

Sans doute y a-t-il des individus qui font tout ce qui est en leur pouvoir pour fuir leur condition humaine et pour éviter d'avoir jamais à faire une vraie action. Mais les aveugles ne prouvent pas que la lumière n'existe pas, ni les sourds que la musique n'existe pas.

Discernement

Les actions ne sont pas des réalités réservées aux chrétiens. Ce ne sont pas des phénomènes nouveaux. Elles appartiennent à l'humanité depuis ses origines, même si leur pleine réalité ne s'est de fait manifestée que dans la tradition biblique sous l'effet de la parole des prophètes et du Christ.

Les actions sont faites de la matière humaine courante : elles sont faites des forces biologiques, psychologiques et autres qui se trouvent dans le corps humain. Et pourtant elles ne se réduisent à aucun de leurs composants ni à leur somme. Qu'est-ce qu'il y a en plus des composants et qui fait le lien entre eux de manière à constituer une action ?

Le langage chrétien traditionnel appelle cela le "discernement". La théologie chrétienne est précisément en train de redécouvrir le discernement³¹. Il ne faut pas y voir un hasard. La conscience de la fonction qu'exerce le discernement va de pair avec la nouvelle réforme du christianisme actuellement en cours.

Il sera question plus longuement du discernement à la fin de ce livre. Comment en parler avant d'avoir vu comment la conscience chrétienne a pratiqué le discernement au cours des âges et comment elle le pratique aujourd'hui ? Pour orienter cependant la lecture des chapitres suivants, et pour anticiper un peu les conclusions de cet ouvrage, voici quels sont les traits fondamentaux du discernement.

En premier lieu, le discernement perçoit les signes des temps : il perçoit la place qu'occupent tel moment et tel lieu dans l'économie de la libération du monde. Il lui revient de se prononcer sur ce que Dieu attend et ce que l'Esprit accomplit ici et maintenant.

En second lieu, le discernement fait le compte des forces en présence. Il mesure la force des obstacles à vaincre et les forces qui peuvent être réunies contre eux. Il s'agit avant tout de la force personnelle, mais aussi des concours des autres. Il s'agit de voir dans quels mouvements de libération l'on est engagé, sur qui et quoi l'on peut compter. Une action n'a jamais

³¹ Cf. *Discernement de l'Esprit et des esprits Concilium*, n. 139 (novembre 1978) ; *Décision morale et discernement théologique, Le Supplément* (Cerf, Paris), n. 129 (mai 1979).

lieu dans le vide, mais dans un contexte historique concret au sein d'ensembles et de dynamismes toujours originaux et même uniques.

Enfin, le discernement consiste à formuler un acte spécifique, adapté à une circonstance unique. Il est créateur. Ceci ne veut pas dire que nous puissions réunir toutes les conditions de nos actes. Au contraire, la plupart des conditions nous sont imposées et souvent toutes. Mais l'acte lui-même est nouveau.

L'action par excellence de Jésus fut son martyre. Et dans la vie chrétienne il n'y a pas d'acte plus complet que celui du martyre. Cependant, ni Jésus, ni ses disciples ne choisissent les circonstances de leur martyre. Mais ils choisissent d'en faire une action et chaque martyr est différent des autres.

La valeur de l'action

Dans chacune de nos actions nous cherchons à prolonger des actions antérieures, soit qu'elles émanent de nous ou d'autres qui ont lutté avant nous. Dans chacune, nous comptons aussi que nous serons suivis. Nous espérons prolonger l'effet d'une action par d'autres qui viendront ensuite. Nous espérons nous mettre dans une chaîne d'actions libératrices.

Pourtant, nous ne pouvons pas nous cacher que le lien entre les actions, celles de la même personne et celles de personnes différentes, est toujours sujet à caution. Il demeure incertain. Ce que l'observation empirique ou les sciences humaines nous en montrent reste hypothétique. Nous présumons qu'il y a un lien entre toutes nos actions, mais nous ne pouvons pas vraiment le démontrer.

Dans la mesure où il s'agit de simples processus physiques, biologiques, psychologiques ou sociologiques, les prévisions ont une certaine valeur. Lorsqu'il s'agit d'actions humaines portant sur l'ensemble de la condition humaine et visant des changements globaux, les liens sont moins apparents.

Ceci nous amène à mettre en valeur la différence entre une action et une simple opération au sens qui nous concerne ici. De cette manière, nous pourrions préciser ce que nous entendons par action. Il en résultera aussi une notion plus claire de ce qui fait la valeur de l'action. Car l'action vaut

avant tout par elle-même, indépendamment de l'efficacité qu'elle peut avoir.

Aussi bien la vie quotidienne privée que la vie quotidienne de la société sont faites d'opérations innombrables. Les opérations sont des gestes qui utilisent certaines techniques. Elles visent des effets précis. Il y a les opérations d'un ouvrier qui fabrique une pièce, ajuste un assemblage ; les opérations d'une intervention médicale ; il y a les diverses opérations qui constituent la confection d'un rapport, l'exposition d'un cours et ainsi de suite. Ou plus exactement les activités domestiques familières.

À plus grande échelle, il y aura des millions d'opérations combinées dans la marche d'une industrie, dans l'exécution d'un plan économique ou d'une stratégie politique.

Les opérations forment des chaînes disposées rationnellement, au moins en principe. Elles ont un but : l'efficacité. Chaque geste n'a de sens que dans l'ensemble pour constituer une opération efficace.

On peut imaginer qu'une personne arrive à croire que sa vie n'est qu'une suite d'opérations semblables ordonnées à des fins déterminées par elle ou par d'autres : tout serait inexorablement enchaîné dans la vie et ce serait la condition de la valeur d'efficacité.

On peut imaginer aussi une vision globale de l'histoire qui ne serait qu'un immense enchaînement complexe d'opérations.

Dans une opération, l'homme est le serviteur : il est subordonné à la fin que l'on cherche et doit obéir à la règle de l'efficacité.

Sans aucun doute, la vie est faite d'un très grand nombre d'opérations semblables. Pourtant, elle n'a pas là son secret. La vraie réalité est autre.

Si la vie humaine n'était faite que d'opérations diverses, politiques, économiques, culturelles ou domestiques commandées par des chaînes rationnelles, elle n'aurait pas de sens en elle-même, mais seulement dans un avenir qu'elle servirait à préparer. Cet avenir serait lui-même assujéti à la même servitude : l'humanité vivrait dévorée ou aspirée par un avenir qui n'arriverait jamais à être vraiment vécu.

Il est vrai que la matérialité de nos actions est faite d'opérations semblables : sans cela elles n'auraient pas de prise sur le réel et ne pourraient jamais rien changer.

Mais l'essentiel de l'action est à un autre niveau : il est dans le discernement et le choix des opérations. Il est vrai que nous sommes comme

quelqu'un qui saute dans un train en marche : il ne peut que suivre la direction. Pourtant, le train de la vie n'est pas une mécanique, il est flexible et peut obéir à nos ordres. En dernier ressort, il est toujours possible de se mettre en travers de sa marche : c'est le martyr et la croix.

Le monde de l'action est le monde des hommes. On peut objectiver le monde à des fins scientifiques et n'y chercher que des rapports, des structures et des opérations liées entre elles, mais c'est là une abstraction. Le monde réel n'est pas ainsi. Il est un monde d'hommes. Ce ne sont pas des opérations objectives qui oppriment les hommes. Ce qui fait obstacle à la libération ce ne sont pas des opérations anonymes, mais des hommes, des individus et des associations d'hommes.

Toutes les opérations sont toujours pensées, voulues et déclenchées par des hommes. Elles ne continueraient pas, si elles n'avaient leur appui.

Sans doute, n'est-il pas toujours aisé de découvrir où est l'intervention humaine, par où l'homme apparaît comme responsable. Ce sont des hommes qui maintiennent d'autres hommes assujettis à des opérations matérielles définies ou soumis à des lois, des coutumes, des préjugés, des craintes ou des désirs.

L'action prend position face à des hommes, face à un monde fait par des hommes pour changer ce que des hommes ont fait. (Nous parlons toujours de l'action historique).

Dans le monde des hommes, l'efficacité n'est jamais garantie. L'action n'est pas commandée par l'efficacité. Elle vaut en elle-même indépendamment de son efficacité. La lutte contre le mal imposé par des hommes s'impose d'elle-même, même si elle est inefficace. La lutte contre la mort pour la vie, contre l'injustice pour la justice, contre la corruption de l'esprit pour la vérité s'impose toujours et en toute condition.

L'action est déjà la libération. L'homme se libère en luttant pour se libérer. L'essentiel de la libération est l'action elle-même. Car la libération totale est à ce point vaste qu'il n'est aucun acte, aucun processus, aucune transformation opératoire qui puissent la produire. Elle est faite d'une multitude de changements élémentaires. Elle n'existe que dans des hommes. La liberté n'est pas une structure ni une condition : elle est dans des hommes concrets. Elle est donc toujours à faire et elle commence déjà dès le moment où un homme affronte l'esclavage.

Nous retrouvons ici la théologie thomiste de l'action³². Pour saint Thomas, dans chaque action s'accomplit tout le cycle du salut. L'histoire du salut est cyclique : elle vient du Père et retourne au Père. Elle est mouvement de descente et de remontée. La descente est la mission du Fils et de l'Esprit. La remontée est la libération des hommes qui en fait des fils du Père. Dans le Christ les hommes retournent à Dieu.

Or, le cycle entier de l'histoire du salut se réalise dans chaque action vraiment humaine. Et c'est pourquoi toute action est déjà une anticipation du règne de Dieu ; elle est la libération vécue sous la forme d'activité.

Cette théologie thomiste de l'action n'est autre chose que l'eschatologie du Nouveau Testament : le jugement de Dieu se fait dans chaque action, dans le présent. L'action de l'Esprit dans le discernement et l'action est la réalité anticipée du royaume de Dieu.

La présence actuelle du royaume de Dieu est l'Esprit et l'Esprit, c'est l'action humaine. Il n'y a pas lieu d'imaginer les anticipations du royaume de Dieu sur terre sous la forme d'un certain état de la société : l'illusion de toutes les chrétientés. Le royaume de Dieu sur terre n'est ni un état du monde, ni un état de l'Église, mais bien l'action. Le royaume de Dieu est dans l'acte de régner. Dieu agit, il conquiert son royaume, il vainc ses ennemis, il libère son peuple. Le règne de Dieu existe à l'état d'action et non sous forme d'état ou de situation.

Mesianisme et action

Il ne faut cependant pas perdre de vue que toutes nos actions tendent vers un même but : le royaume de Dieu, la libération de l'homme dans toutes ses dimensions. Nos actes ne sont pas isolés. Chacun trouve son sens et son inspiration dans le mouvement d'ensemble dont il fait partie.

Il y a un seul Esprit qui, à partir de l'immense multiplicité et diversité des actes, poursuit une même fin : réconcilier tout dans le Christ.

Chacune des actions, depuis le martyr jusqu'aux plus humbles services quotidiens, est une anticipation de la libération finale et se projette sur cette toile de fond.

³² Cf. Max Seckler, *Le salut et l'histoire*, p. 90 ss.

Que l'on appelle le royaume de Dieu eschatologie ou utopie, ou fin ultime importe peu. Nos actions se placent dans un intervalle situé entre deux termes. L'un est le monde présent. L'autre est le royaume de Dieu, l'utopie d'une humanité libérée et réconciliée, l'homme vivant en plénitude. L'opposition entre ces deux visions est le moteur de l'action. Nous agissons parce que le monde actuel est insupportable, inacceptable, parce qu'aucune solidarité avec lui n'est possible. Et ensuite parce qu'il existe la promesse et une promesse qui certainement sera tenue, d'un autre monde totalement changé. Sans ces deux situations nous ne pourrions poser des actions au sens qui a été défini plus haut.

L'Action provient d'un rejet du monde actuel et d'une espérance dans l'autre monde promis par Dieu. Sans espérance, il n'y a pas d'action.

L'action vraie ne prend son origine que dans le refus du présent et l'espérance de l'avenir. Pourtant elle doit surmonter l'attraction du messianisme.

On ne saurait trop accorder d'attention au fait historique des liens entre le christianisme naissant et le messianisme. Jésus est apparu dans un peuple vivant de messianisme. Les masses juives et même ses disciples les plus proches étaient imprégnés de messianisme et confondirent longtemps le message de Jésus avec le messianisme. Les écrits du Nouveau Testament attestent que les apôtres n'ont même jamais abandonné tout-à-fait leur messianisme. Jusqu'à la fin, leur foi en Jésus a été liée à la confiance en l'imminence de l'avènement du royaume de Dieu. N'oublions pas que le lieu naturel où naît, croît et se développe la foi est le messianisme, donc le monde de l'utopie. Un christianisme renfermé dans le présent n'a pas de prises sur les masses de pauvres pour lesquelles il est fait.

L'élan et la force de nos actions leur viennent de leur projection sur l'avènement du royaume de Dieu. Nous agissons parce que nous sommes certains que nos actions préparent et construisent l'humanité libérée. Parce que nous savons que chacune de nos actions débouche sur cette terre nouvelle qui nous est promise.

Pourtant, si le christianisme naît sur un fond de messianisme, il s'en détache.

Qu'appelons-nous messianisme ? Nous pouvons reprendre telle quelle l'explication qu'en donne Henri Desroche après une enquête fort étendue et minutieuse.

Le messianisme est une rationalisation de la croyance en l'imminence de l'avènement du monde nouveau basée sur une fin de l'histoire en trois temps : le temps de l'oppression, le temps de la résistance et le temps de la libération³³.

Le temps de l'oppression est celui où nous sommes : l'oppression est censée aller en s'aggravant jusqu'à un paroxysme. L'aggravation de la situation est ce qui rend l'explosion inévitable. "Cela ne peut plus continuer ainsi".

Le temps de la résistance est celui où une minorité révoltée, indignée se sépare du monde établi, se réfugie dans une négation radicale. C'est le temps des refus, des martyres, le temps du désert et de l'exil. C'est aussi le temps où le royaume mûrit en secret dans le cœur des témoins fidèles qui ne cèdent pas ni ne courbent la tête devant la Bête. La constance des résistants est aussi vue comme un signe de l'imminence du royaume.

Enfin, le temps de la libération est celui de la chute des puissances de ce monde et de l'avènement d'un monde nouveau. C'est la fin de l'oppression et le triomphe de la résistance.

Les messianismes n'existent pas seulement dans le monde judéo-chrétien, mais ils s'y sont développés avec une force particulière. La Bible est pleine de prophéties messianiques et fournit quantités de textes à chaque renouveau du messianisme.

Le Nouveau Testament atteste que les premiers chrétiens ont vécu ce messianisme en grand nombre. Dans la suite, on retrouve des renouveaux messianiques presque à chaque siècle de l'ère chrétienne. En ce XX^e siècle, il y en a autant sinon plus que jamais parmi les sectes très populaires qui annoncent pour très prochaine la fin de ce monde.

Le messianisme est conaturiel aux peuples opprimés et sans avenir et de manière générale aux pauvres. Lorsqu'une circonstance exceptionnelle vient aggraver encore le poids de la misère, la volonté de survivre se soutient par des espérances messianiques.

De nos jours, nous connaissons non seulement des messianismes classiques ou religieux mais aussi des messianismes sécularisés. Les messianismes classiques attendent la libération et l'avènement du monde

³³ Cf. Henri Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ere Chrétienne*, Mouton, Paris-la Haye, 1969, p. 31 s.

nouveau d'une intervention de Dieu, notamment par l'envoi d'un Messie. Les messianismes sécularisés attendent le même avènement de l'intervention d'une force immanente de l'Histoire, d'une Nécessité dite scientifique, bref d'un dieu immanent au monde. Mais il n'y a pas de différence radicale entre tous ces messianismes. Il ne peut naturellement y avoir rien de scientifique dans l'attente d'un monde nouveau par une rupture totale avec les structures actuelles. Seule une foi peut le faire admettre.

Dans les messianismes, il y a un lien de nécessité entre l'action présente et l'avènement du monde futur. Le lien paraît évident. D'une part, l'excès de gravité de l'oppression et son aggravement progressif engendraient nécessairement l'explosion finale. D'un autre côté, la résistance héroïque des fidèles engendre nécessairement le monde nouveau qui doit nécessairement triompher. Les témoins ont tellement raison que leur raison doit triompher.

Jésus et le christianisme s'adressent à un peuple imbu de messianisme. L'évangile n'a pas de sens pour un peuple ou des hommes sans espérances. L'évangile suppose une première évangélisation qui est l'attente du royaume. C'est pourquoi l'évangile n'a de contenu que pour les pauvres et les opprimés, qu'il s'agisse de ceux qui sont pauvres et opprimés parce qu'ils sont nés ainsi, ou qu'il s'agisse de ceux qui, volontairement, ont choisi de prendre part à leur sort. Les interlocuteurs de Jésus sont les hommes qui vivent dans l'attente d'un autre monde parce que celui-ci est insupportable, irrationnel, absurde, injuste, destructeur et sans avenir.

Le lieu de la prédication évangélique est le peuple messianique : Jésus n'est pas allé parler à l'empereur romain qui attendait tout de ce monde-ci et n'avait que faire d'un autre.

Jésus ne dément pas l'espérance messianique. Il ne dément pas l'espérance d'un nouveau monde. Mais il détourne l'attention de l'avenir vers le présent. Les derniers entretiens avec les apôtres situent exactement le sens de l'évangile. Au lieu de se fixer dans l'attente du royaume à venir, il faut reconnaître la présence de ce royaume dans le présent c'est-à-dire dans l'action présente. L'objet propre de l'évangile consiste à faire passer l'attention de l'avenir vers le présent. Il consiste à dire que le royaume qui importe en premier lieu est celui qui est déjà présent. Au lieu d'agir pour le futur, il faut agir pour le présent. Au lieu de chercher la libération pour l'avenir, il faut la chercher dans le présent, c'est-à-dire dans l'action

libératrice présente. L'évangile de Jésus est ceci : le règne de Dieu se joue maintenant, il s'établit maintenant.

Pour mieux dire : Jésus n'oblige pas à choisir. Il ne faut pas renoncer au royaume futur. Au contraire, ce royaume demeure et les promesses de Jésus confirment les promesses antérieures. L'espérance ne sera pas vaine. Mais en même temps que l'espérance, il y a la foi qui fait accepter la vie présente du monde nouveau dans le défi de l'action libératrice elle-même. Le chrétien ne se demande plus quel lien il y a entre son action présente et l'imminence du royaume à venir. Il se concentre sur l'action présente, sûr de son avenir et de son espérance.

Nous avons ainsi les différents niveaux de profondeur de l'action posée par la force de l'Esprit.

Au niveau le plus profond, toute action se rattache à l'action éternelle du Père qui engendre son Fils et fait procéder son Esprit. L'action est le prolongement de la mission du Fils, car tout doit s'intégrer dans l'unité de l'action du Christ. Elle est le prolongement de la mission de l'Esprit, auteur des actes du Christ comme des nôtres, et de l'unité entre les uns et les autres.

Procédant de la mission de l'Esprit, les actions humaines anticipent l'avènement d'un monde nouveau. Elles se situent dans l'espérance active, dans l'attente de ce monde nouveau, qui est une humanité libérée de tous ses esclavages, libre de toute oppression et de toute misère. Nos actions reçoivent leur force, leur stimulant, leur capacité de sacrifice de l'espérance de la délivrance. Sans espérance du royaume, jamais nous n'aurions le courage du martyr, ni le courage des autres actions qui souvent exigent de nous autant ou plus que le martyr.

Enfin, chacune des actions est déjà une totalité en soi. Chacune contient toute "l'histoire du salut" ; chacune est le jugement de Dieu et l'avènement du royaume. Dieu règne et triomphe dans les actes de ces pauvres qui réussissent à dépasser leur misère et leur oppression pour être libres dans une action libératrice.

Le message de l'anticipation et de la présence actuelle du règne de Dieu dans l'action consacre le principe de la multiplicité et de la diversité. Le royaume de Dieu est dans le multiple et le divers. Son unité est dans le mouvement secret et invisible qui relie entre elles toutes nos actions pour faire une seule vie humaine et toutes les actions des hommes pour faire une

seule histoire humaine. La multiplicité est le donné de fait et l'unité est le mouvement secret qui relie la multiplicité vers un avènement final. L'unité est finale et la diversité est présente. L'Esprit multiplie de façon explosive les forces de renouveau qui émanent du Christ et il ne regroupe le tout en une unité qu'après avoir poussé chaque fragment à aller jusqu'au bout de son originalité. Pour résumer ce message chrétien d'un mot, nous dirions que c'est la priorité du particulier sur l'universel.

2. HISTOIRE ET ESPRIT

Nos actions ne sont pas isolées. Elles sont dans une histoire. Elles sont faites par l'histoire et elles font l'histoire, soit l'histoire de chaque individu, soit l'histoire de la collectivité humaine.

Entre les religions et l'histoire, il y a toujours eu des conflits. Chaque religion réagit à sa manière et contient une certaine attitude devant l'histoire. Le christianisme lui aussi est une attitude face à l'histoire. Il faut d'ailleurs soigneusement distinguer la conception chrétienne de l'histoire des comportements concrets pris par les Églises, les Institutions chrétiennes ou les individus qui font profession de la foi chrétienne.

Si l'Esprit est à l'origine des actions humaines, il entre aussi dans l'histoire. Quel rôle y joue-t-il ? Et que devient une histoire où l'Esprit de Dieu joue un rôle ?

La vraie conception de l'histoire a longtemps été voilée et il faut la rechercher dans l'implicite des comportements concrets des chrétiens plutôt que dans les théologies.

En effet, les théologies, c'est-à-dire les représentations théoriques de l'histoire, se sont généralement réparties en deux groupes : un groupe croit en un avènement imminent du royaume de Dieu, l'autre croit en la chrétienté et applique à la chrétienté les catégories du royaume d'Israël selon l'Ancien Testament.

Les pauvres croient en l'imminence de la venue du Christ. Ils lisent l'histoire dans la perspective de Daniel 7 : ils lisent dans l'histoire les signes de l'avènement du royaume. Ils ne cherchent pas ce qui pourrait faire un sens interne, une cohésion à l'intérieur de l'histoire.

Pour ceux qui croient à la réalisation du royaume de Dieu dans la chrétienté, l'histoire obéit à la théologie du Deutéronome : Dieu châtie les péchés et récompense les vertus de son peuple. Tout ce qui arrive, pour le bonheur ou pour le malheur, est le résultat d'une intervention directe de Dieu. Ici non plus il n'y a aucune cohésion interne entre les événements.

En réalité, la conception deutéronomique n'est pas originale : elle est commune à tous les paganismes. Elle repose sur une vision fixiste de la réalité du monde, celle qui était commune aux civilisations agraires.

Dans cette vision traditionnelle, chaque homme occupe une place dans le monde et doit jouer le rôle qui correspond à la place qu'il occupe.

S'il ne remplit pas bien son rôle, Dieu intervient pour le remettre à sa place et rétablir l'ordre. Par conséquent, ce qui est, est bon ; tout ce qui existe, existe parce que Dieu le veut.

La plupart des chrétiens n'ont pas réussi à se délivrer par eux-mêmes de cette vision païenne du monde. Ils la confondirent même avec le christianisme, bien que le Christ la démente par toute sa vie et son enseignement.

Lorsque la modernité l'a finalement mise en question, non par des arguments chrétiens, mais par des arguments tirés de l'histoire elle-même, beaucoup ont ressenti ses attaques comme un attentat à la foi chrétienne elle-même. Et il subsiste toujours un fondamentalisme chrétien qui demeure obstinément fidèle à la vieille conception deutéronomique et ignore superbement toute la critique historique.

En ce moment, pourtant, le défi principal de la théologie chrétienne ne vient plus de la conception traditionnelle, mais bien des conceptions introduites par la modernité elle-même.

Il sera question plus loin de la modernité et des défis qu'elle représente pour l'action chrétienne et pour le royaume de Dieu.

Qu'il suffise pour le moment d'anticiper très brièvement dans le but de présenter les idées et les thèmes dont nous nous servirons dans les chapitres suivants.

La modernité a élaboré ce que l'on pourrait appeler l'historicisme relativisant. L'histoire est une évolution continuelle, ce qui veut dire une succession de structures, qui sont des modèles culturels, sociaux, économiques divers. L'histoire ne va nulle part, elle change toujours. Nos

actions ne vont donc nulle part. Elles font partie de structures relatives à un moment donné de l'évolution.

Une telle conception détruit radicalement la conscience de valeur absolue qu'avait de soi la société traditionnelle : tout ce qui s'y passait, ses valeurs, ses lois, ses modèles ne sont que des formes éphémères suivies par d'autres tout aussi éphémères. Il n'en résulte pas que toute référence de nos actes à un Dieu absolu ou à un règne de Dieu, devienne impossible. Mais nos actions ne peuvent désormais se rapporter à Dieu que par une dimension interne. La religion se privatise. Elle se fonde sur un rapport individuel et direct avec Dieu, soustrait à toute observation empirique et donc à toute critique historique. Il y aurait une dimension strictement personnelle de l'existence par laquelle l'individu pourrait rapporter ses actes directement à Dieu.

Chacun produit des actes à double dimension, l'une historique qui ne se rapporte qu'à des totalités éphémères, et une autre transcendante qui se rapporte à un aspect totalement non empirique. Telle est la fameuse division de la personnalité chrétienne, ce qu'en langage plus populaire, on appelle à Vatican II la séparation entre la foi et la vie, la privatisation de la vie chrétienne, bref le christianisme typique de la bourgeoisie, de l'individualisme de la civilisation occidentale.

À l'opposé est née une conception de l'histoire romantique et idéaliste, où tous les actes individuels réalisent un dessein unique. L'histoire aurait une vraie unité, non effectuée par un Dieu, mais par un principe immanent. Le royaume de Dieu serait en formation à travers les actions individuelles. Celles-ci seraient placées dans une suite rationnelle. Toute l'histoire aurait un sens.

Une nouvelle société serait en gestation grâce à l'histoire. La somme des particuliers formerait l'universel grâce à un lien interne (logique, évolutionniste, organique ou dialectique). Toutes les actions construiraient une société nouvelle et recevraient leur valeur de cette société nouvelle.

Or, le christianisme refuse ces deux visions. Il se condamne donc non pas à forger de toutes pièces une nouvelle conception de l'histoire, mais bien à discerner au-delà des représentations qui se sont imposées depuis la modernité, ce que vaut réellement l'histoire.

La réponse est donnée par l'histoire elle-même : l'Esprit montre dans l'histoire comment il juge l'histoire. C'est à l'histoire de l'Esprit que nous demanderons donc la conception chrétienne.

Or, cette conception peut se résumer en deux mots : accepter et transformer. Accepter l'histoire et la transformer.

Accepter l'histoire

L'histoire est d'abord faite de faits bruts qu'il faut accepter. Le chrétien est celui qui accepte de reconnaître l'histoire, c'est-à-dire ce qui se passe. Par conséquent, face à l'histoire, il renonce aux idées faites, aux illusions, aux fausses espérances. Il consent à voir ce qui est pour en faire le point de départ de son action.

Mais entendons-nous bien : il ne s'agit pas d'accepter l'histoire parce qu'elle est bonne. Ce qui arrive n'est pas nécessairement bon. Cela arrive et cela suffit. Nous n'avons pas besoin de croire que cela est bon.

Au contraire, la tendance à rationaliser et à démontrer que ce qui arrive devait arriver et est finalement bon, est la grande tentation, ou du moins, une des grandes tentations.

Aussi bien les visions antiques que les philosophies modernes de l'histoire tendent à montrer que l'histoire a raison : elles montrent que tout ce qui se passe a raison, que ce soit parce qu'il s'agit d'un châtement ou d'une récompense des dieux, ou parce que la ruse de l'histoire, la main invisible, le sens de l'histoire, etc, sont à l'œuvre.

En fin de compte, il y a dans l'homme une tendance à justifier son acquiescement à l'histoire. Il y a sur lui une pression très forte qui le pousse à agir dans le sens de l'histoire, à se prêter à ce qui se passe, entrer dans le jeu. Et l'argument invoqué par les violents qui veulent forcer l'histoire, est que l'on ne peut aller contre le sens de l'histoire. Aller contre le sens de l'histoire, c'est ne pas céder au réel, au fait, donc au pouvoir dominant du moment.

Croire que tout a un sens, que l'histoire est rationnelle, c'est trouver une raison pour céder. Aussi bien, l'histoire n'est-elle pas rationnelle.

Mais elle arrive ! Elle est le résultat d'innombrables inerties, d'innombrables forces, quelles que soient les manières utilisées par les

sciences humaines pour désigner ces forces. Et elle est aussi le résultat des actions humaines, bonnes et mauvaises. Avec tout cela, elle arrive !

L'esprit fait accepter l'histoire comme un fait : elle n'est pas bonne, elle est ambiguë, mais elle est le défi. Nous avons à agir dans cette histoire, et non pas dans un contexte que nous aurions choisi suivant nos vœux.

Tant que se maintient la chrétienté, l'histoire ne présente pas un défi pressant. On peut toujours l'interpréter suivant le schéma du Deutéronome. De fait, tant que l'Église a conservé l'impression de dominer les événements, elle ne s'est pas posé le problème de l'histoire. Celui-ci a fait irruption avec les grandes contestations de la chrétienté : la Réforme, la modernité, les révolutions.

Longtemps encore, les chrétiens ont essayé de comprendre ce qui se passait à la lumière de la théologie deutéronomique : tout ce qui se passait, tous ces cataclysmes étaient des châtiments ou des épreuves envoyés par Dieu à son peuple. Il fallait se convertir, tenir bon, faire pénitence et les temps de la chrétienté reviendraient : l'histoire reviendrait à son point de départ. D'autres refusaient les événements au nom du millénarisme, comme Léon Bloy qui attendait les cosaques et le jugement dernier. Beaucoup de théologiens pensaient comme lui au XIX^e siècle.

C'était le refus de l'histoire.

Par contre, Vatican II est l'acceptation de l'histoire au sens de l'Esprit. Vatican II accepte de reconnaître ce qui s'est passé au cours des sept derniers siècles, comme un fait accompli et comme un défi.

Lorsque *Octogesima Adveniens* reconnaît que l'Église n'a pas de modèle à offrir au monde, elle accepte de reconnaître l'histoire ; elle s'y expose comme à un défi. Elle ne sait pas d'avance ce qu'il faudra faire. Le chrétien accepte de pas savoir d'avance ce qu'il faudra faire : ce qui viendra lui permettra de le savoir. Non pas que l'histoire ait à lui dire de s'intégrer, non pas qu'elle lui impose une pseudo-rationalité, mais plus simplement, l'histoire sera le défi.

Accepter la réalité toute entière, s'ouvrir à l'objectivité des faits quels qu'ils soient, non parce qu'ils sont bons, mais parce qu'ils sont mauvais et sont toute l'étendue du mal. L'attitude de Jésus est de s'ouvrir à toute la réalité de son peuple : il savait ce qu'il y avait dans l'homme. Il savait toute l'étendue de son mal. Pour sauver l'homme et le libérer de tout péché, il faut reconnaître toute l'étendue du péché.

Par ailleurs, accepter la réalité est aussi accepter toutes les forces de rédemption qu'il y a en elle et qui se font jour. Nous ne sommes pas appelés à faire une autre histoire, mais à sauver celle qui est en cours, à partir de la rédemption qui y est au travail, elle aussi.

Ceci permet de situer plus clairement le christianisme face aux idéologies totalitaires de notre temps, lesquelles se fondent sur des rationalisations de l'histoire. La théologie politique s'est attribué, il y a quelques années, la tâche de démystifier les idéologies. Pourquoi démystifier ? Parce que les philosophies de l'histoire enfermées dans une rationalité empêchent de voir ce qui se passe. Une fois que l'on croit comprendre l'histoire, on sait d'avance ce qui doit se passer, et on ne regarde plus ce qui se passe réellement. Au cours des deux derniers siècles, les philosophies de l'histoire (libéralisme, positivisme, nationalisme, populisme, marxisme, hégélianisme, fascismes de tous types, etc) ont justifié aux yeux de leurs affiliés le refus de voir l'histoire. Au nom de la connaissance de l'histoire, elles incarnent le refus de l'histoire ou le refus de voir ce qui réellement arrive.

Si le christianisme dénonce les philosophies de l'histoire, c'est au nom de l'obligation de partir de tout le réel, de tous les faits et non d'une sélection préalable. L'Esprit conduit à la soumission au réel.

Transformer l'histoire

Nous avons critiqué les visions de l'histoire qui en font un ordre rationnel. Les Anciens croient que l'histoire est conduite par les dieux ou par Dieu pour ramener le monde à l'ordre immuable. Les Modernes croient qu'il y a dans le mouvement de l'histoire un ordre dynamique non apparent, mais réel. Tout aurait donc un sens et tout le réel serait rationnel.

Nous avons critiqué cette rationalité totale de l'histoire. Mais nous ne pouvons tomber dans l'extrême opposé qui serait l'irrationalité totale. Si l'histoire n'était qu'une succession de faits sans liens, il n'y aurait aucun moyen de l'influencer. À la limite, il n'y aurait plus moyen d'agir dans le monde : tout essai d'action ne serait qu'un geste perdu dans un désordre radical.

Nous pouvons transposer aux mouvements historiques ce que l'ancienne théologie disait des sociétés statiques d'autrefois. Même les sociétés païennes ont leur justice : toutes contiennent un ordre partiel, une rationalité partielle ; dans toute civilisation passée il y avait des fragments de rationalité, et donc des points de départ pour l'avènement du peuple de Dieu et son enracinement dans la réalité humaine.

De même, dans les mouvements sociaux qui se produisent au sein des sociétés humaines, il y a une rationalité qui se cherche, il y a donc un ordre dynamique. Le mouvement qui détruit la chrétienté cherche quelque chose d'autre : il ne va pas vers le chaos mais vers une certaine société cohérente, meilleure ou pire, mais aussi cohérente que la chrétienté. Il en va de même de tous les mouvements qui vont au-delà de l'économie traditionnelle, au-delà de la culture médiévale et ainsi de suite.

Les faits ne surviennent pas en désordre. S'il y a du désordre, il n'est pas complet. Dans la masse des faits, ce n'est pas une illusion que de découvrir des sens, des mouvements d'ensemble.

Le christianisme ne nous permet de deviner en aucune manière le sens de ce qui se passe. Nous ne savons pas plus que quiconque qu'est-ce qui se prépare, qu'est-ce qui viendra, quelle est la nouvelle société qui est au terme de tous ces faits qui se produisent.

Mais de même que le discernement de l'Esprit exige d'accepter les faits dans leur matérialité et, pourrait-on dire dans leur brutalité, de même il nous oblige à partir à la recherche des nouveautés qui sont en gestation dans les faits nouveaux. Si nous ne connaissons pas les ensembles, nous ne pouvons pas agir. L'ignorance totale de l'orientation de l'histoire condamne à l'inertie ou à la fuite hors de l'histoire et donc hors de ce monde.

Il y a donc des mouvements d'ensemble. En voici quelques-uns cités au hasard : le mouvement scientifique et technique, la formation du capitalisme et de la société industrielle, la formation de l'État-nation, la formation des langues et des cultures nationales, la diffusion de la culture occidentale, la formation de blocs supra-nationaux, etc.

Ces mouvements signifient quelque chose de bien réel. Et pourtant, ils ne disent jamais tout. On pourrait énumérer la série la plus complète de tels mouvements. Il resterait toujours un immense domaine de la vie humaine qui resterait sans explication. Il y a tout le passé que l'on croit révolu et qui ressuscite sous les formes les plus imprévues. Ni la magie, ni le

polythéisme, ni l'animisme, ni l'astrologie, ni une foule de faits qui viennent des civilisations les plus reculées n'ont disparu de la société contemporaine.

L'histoire est faite de mouvements parallèles conjugués parfois souvent de plusieurs fragments de rationalité. Certains convergent, d'autres sont en conflit : entre le mouvement socialiste, le mouvement de développement industriel et le mouvement démocratique les contradictions sont aussi nombreuses que les rencontres.

Tous les essais pour réduire la diversité et la complexité des processus à l'unité relèvent de l'idéologie. Il n'y a aucune science qui puisse découvrir l'unité. Si elle la découvre, c'est qu'elle l'avait postulée d'avance et l'avait projetée dans le réel. On en revient aux philosophies de l'histoire de l'époque idéaliste.

L'Esprit ne fournit aucun instrument pour découvrir les ensembles rationnels dans le flux de l'histoire. Mais il fournit un point de vue d'où il convient de les percevoir : le point de vue des pauvres.

Le point de vue des pauvres est le plus paradoxal qui soit. Le monde contemporain a recours à l'intelligence rationnelle : l'accélération du mouvement de l'histoire a requis une multitude de sciences humaines pour tâcher d'y retrouver un ordre. L'Esprit prend le chemin inverse. Au lieu d'adopter le point de vue d'une science ou des sciences humaines, il se met au point de vue de ceux qui n'ont pas de science.

Pourquoi ? Qu'est-ce qui manque aux sciences humaines pour fournir un point de départ valable à la connaissance de l'histoire ?

Les sciences sont liées à un certain pouvoir : elles font partie d'un mouvement historique déterminé qui est une force dans l'histoire.

Ou bien les sciences servent à affirmer ou bien à critiquer. Les sciences qui servent à critiquer, critiquent des systèmes, des mouvements au nom de la réalité. La science sert alors à défaire des idées préconçues : elle est une arme contre des mouvements historiques. C'est par exemple une science historique qui critique le libéralisme ou le nationalisme au XIX^e siècle ; une sociologie empirique qui critique le marxisme.

Mais une science qui critique, ne propose rien : elle lutte donc pour un retour en arrière ou une stabilisation.

Ou bien la science sert à justifier un mouvement historique : l'État-Nation, le socialisme, le capitalisme, le mouvement scientifique lui-même. Si elle affirme, ce qu'elle affirme sert d'idéologie à une force historique.

La critique des XIX^e et XX^e siècles a fait apparaître ces dimensions des sciences humaines. Mais elle ne fournit pas de remède. En réalité nous ne pouvons nous passer des sciences humaines. Sans elles nous sommes sans prises sur l'histoire. Pour insuffisantes qu'elles soient, elles permettent d'agir, et dans le pire des cas, de se tromper. Après une erreur, il sera au moins possible de la corriger lorsqu'il se sera avéré qu'elle était une erreur.

Les sciences humaines sont aspirées par l'idéologie. Quel recours reste-t-il en vue d'une certaine objectivité ? Le témoignage des pauvres. C'est le témoignage des pauvres qui ramène à la réalité et fait apparaître le degré de vérité des sciences humaines : le témoignage des pauvres fait savoir si elles parlent encore des hommes réels ou des hommes refaits suivant les convenances des forts.

Les pauvres ne peuvent exprimer une connaissance de l'histoire. Mais ils peuvent la juger. C'est à leur jugement que nous devons soumettre toutes les connaissances de l'histoire du monde. Là se place l'Esprit.

C'est à ce point de vue qu'ils pratiquent le discernement pour sélectionner dans l'ensemble des connaissances disponibles à une époque ce qui est le plus valable.

Il ne s'agit pas de mettre les pauvres en demeure de choisir un système pour se fonder ensuite sur leur choix pour adopter le système en bloc. On se souvient de "Jeunesse de l'Église" qui constate que le marxisme est la philosophie de la classe ouvrière et en conclut que le marxisme est la philosophie vraie. Les ouvriers ont très peu de chance de savoir juger un système philosophique ou même une méthode d'analyse sociologique. Il y a peu de chance que l'appui donné aux partis marxistes par la classe ouvrière française signifie quelque chose de valable au plan scientifique.

Ce que l'on demande aux pauvres, n'est pas de juger les sciences humaines, mais bien d'être par leur existence même l'obstacle contre lequel elles buttent, et de cette manière la réalité à laquelle elles doivent se soumettre pour se reviser et se transformer.

L'Esprit ne propose pas une nouvelle science, mais à toutes il leur présente le témoignage de la réalité humaine, l'homme réel, tel qu'il existe de fait en dépit de toutes les théories. Pour toute société, la présence des

pauvres est un scandale inexplicable, aussi bien le sous-prolétariat et la culture des pauvres (O. Lewis) en Occident que les Goulags à l'Est. Ce sont des faits que les sciences officielles n'expliquent pas. Ou mieux, les explications qu'elles donnent, ne sont jamais des explications réelles.

L'Esprit ne présente pas une vue nouvelle de l'histoire, mais il oblige toutes les visions à se soumettre à ce critère : qu'est-ce qu'il en résulte pour ceux qui sont simplement l'homme réel, ceux qui ne tirent aucun avantage du système décrit par la science ?

Il y a des ensembles dans l'histoire, il y a des mouvements, des fragments d'évolution. Leur sens réel n'est jamais visible à première vue. Il faut dire aussi qu'il n'est jamais visible par la critique des sciences humaines à elles seules.

Les mouvements historiques sont assumés par des hommes réels : ils sont nécessairement portés par une classe sociale. Ce n'est jamais le "peuple" qui agit ou assume un mouvement, mais toujours une classe au nom du peuple, une classe qui s'attribue un rôle de représentation.

Les sciences humaines confondent la réalité historique en cours, ce qui est cherché par l'action de millions d'hommes ensemble, de façon plus ou moins claire et obscure et à tâtons, avec la promotion sociale de la classe sociale qui se fait la porteuse du projet historique.

Mais il est vrai que les mêmes sciences humaines peuvent aussi faire la critique et dénoncer l'idéologie du projet. Elles le font alors au nom d'une autre classe sociale, porteuse d'un autre projet. Il n'y a pas de science pure.

Mais s'il n'y a pas de science pure, il y a pourtant un cheminement vers l'objectivité par l'action des sciences les unes sur les autres : ainsi les différentes sciences historiques des diverses méthodes se critiquent mutuellement. Les différentes sociologies se critiquent.

Répetons-le, l'Esprit n'apporte aucune science capable de comprendre mieux ou plus complètement l'histoire. Mais il oblige toutes les sciences à revenir à leur objet réel : l'homme. De cette manière l'Esprit transforme l'histoire.

Transformer l'histoire, c'est le projet de tous les mouvements historiques : science, technique, industrie, nation, socialisme, révolution, etc. L'Esprit ne propose pas un autre mouvement historique en plus de ceux-la. Il les accepte. Il en reconnaît la valeur positive. Il accepte l'histoire.

Il la transforme dans ce sens-ci : il pénètre à l'intérieur des mouvements historiques eux-mêmes pour les modifier en les ramenant à leur objet réel.

L'action ne consiste pas à se prêter simplement à un mouvement historique. Les mouvements se font par des opérations. L'action est une reprise en mains de l'opération en cours. Agir suppose que l'on prenne du recul pour mesurer les processus et les opérations en cours. Agir est choisir, décider, prendre parti au milieu de différentes alternatives possibles.

Agir est faire une nouvelle distribution des forces, une nouvelle combinaison des mouvements.

Tout ceci est théorique. Cependant il pouvait ne pas être inutile de le dire en termes abstraits avant de voir comment cela a été vécu et comment cela est vécu de fait dans l'histoire. L'Esprit est entré dans l'histoire depuis 20 siècles, et il a agi. Son action est visible à travers l'action des chrétiens. Elle est infiniment multiple et complexe. Plus on essaie de la résumer en quelques formules et plus on se rend compte que la réalité déborde de tous côtés toutes les formules. Pourtant, elle n'est pas pure facticité, ni pure multiplicité. Il y a dans cette histoire un sens repérable. C'est ce que nous allons essayer de résumer aussi brièvement que possible dans les chapitres suivants.

Chapitre 2

LA BIBLE ET L'HISTOIRE

Le chapitre précédent appartient à celui-ci et en constitue une sorte d'introduction qui avait pour but de présenter les concepts dont nous nous servirons dans ce chapitre. En effet, le but de ce chapitre est de préciser plus exactement le sens de l'histoire biblique. Dans l'histoire biblique nous trouvons l'explication de l'action de l'Esprit qui est aussi notre action.

Le noyau central de l'histoire biblique est l'action de Dieu. La Bible est le livre qui raconte l'histoire de l'action de Dieu dans le monde. L'action de Dieu est l'avènement de son règne, la marche victorieuse du règne de Dieu dans le monde, ou, si l'on préfère, la reconquête du monde par son créateur.

La reconquête du monde par Dieu culmine dans l'avènement du Christ, pourtant l'avènement du Christ entre réellement dans le monde par la mission de l'Esprit. En fin de compte l'histoire dont parle la Bible, est celle de la reconquête du monde par l'Esprit de Dieu.

Or, l'action de l'Esprit débouche dans le surgissement de l'action de l'homme. Dans l'action par laquelle l'homme écrasé, opprimé, prisonnier de lui-même se libère de ses liens et commence à se poser comme sujet agissant, se trouve l'action de l'Esprit.

De quoi parle donc l'histoire biblique ? De l'action présente de l'Esprit, donc de l'action des hommes qui se libèrent. L'histoire réelle est l'histoire présente. L'action présente n'est pas un événement tombé du ciel. L'action présente de l'humanité qui se libère est un aboutissement de tout un passé. L'action présente est la réalité où débouchent finalement les espérances, l'attente vécue dans le passé, où les défaites trouvent leur juste compensation et les victoires une reprise et un approfondissement.

En même temps, l'action présente est tournée vers l'avenir. Mais elle n'est pas fuite dans un avenir encore inexistant. Par l'action, le présent ne se vide pas dans un avenir qui ne serait qu'une représentation abstraite et en fin

de compte une pure frustration. L'avenir ne peut être vraiment réparé que par un présent pleinement vécu. L'histoire biblique raconte le présent dans toutes ses dimensions. Elle raconte ce qui se passe maintenant. Elle ne raconte le passé que pour aider comprendre le présent et pour le situer. Elle n'annonce l'avenir que pour autant qu'il exprime la multiplicité des aspects du présent.

Il importe d'examiner attentivement les rapports entre le présent et l'avenir. Une action présente exerce une multitude d'influences sur l'avenir. Elle rayonne et aura des répercussions diverses et multiples, on pourrait dire à l'infini. Si nous fixons dans l'avenir seulement un but, une seule attente, un changement désiré, et si nous rapportons tout le présent à cette seule dimension, ce seul effet dans l'avenir, nous réduisons l'action présente, nous la coupons de millions d'harmoniques, nous lui enlevons ce qui fait sa qualité humaine et qui est la multiplicité de ses effets.

L'action présente condense en elle toute l'histoire et il faut une histoire aussi complexe et étendue que la Bible pour la raconter. Car la Bible raconte tout ce qui se passe dans un moment pleinement vécu.

En parlant d'action, on prend ce mot dans son acception la plus large : toute expression de l'Esprit en une personne humaine. L'action peut être une prière, une résistance, une attente, une affirmation, un témoignage, un travail, un ordre donné. Une action est toute expression où un homme se livre lui-même et reprend toute la vie donnée en un instant pour la vivre intensément. Elle est aussi variée et étendue que la vie. Il ne faut pas réduire l'action à une de ses espèces, par exemple l'exercice d'un pouvoir politique pour changer la société.

Ce chapitre est consacré au thème suivant : comment la Bible raconte l'action ou l'histoire vécue dans l'action précise et concrète de l'homme qui répond aujourd'hui au défi de sa libération.

1. LA BIBLE COMME L'HISTOIRE

Le problème du sens

La théologie et l'exégèse sont marquées depuis l'entrée du christianisme dans le monde hellénistique par la distinction entre le sens littéral et le sens spirituel. Si nous pouvons maintenant nous rendre compte de cette dépendance et des déformations théologiques qui pèsent sur nous, c'est parce que nous sortons enfin de l'époque hellénistique et de ses divers épisodes. L'Église est entrée maintenant hors de l'ancien monde méditerranéen. L'Église vit maintenant dans le Tiers-Monde, confrontée avec des peuples et des cultures qui n'ont pas été formés par l'hellénisme et qui ressentent les modes de penser européens aussi bien comme une limite que comme un héritage.

Pour les commentaires patristiques et médiévaux, le sens de la Bible est avant tout le sens spirituel. La théologie patristique et médiévale reste ainsi fidèle aux critères fournis par la Bible elle-même. Le sens des Écritures est celui que l'Esprit lui donne³⁴. La Bible n'est pas un livre d'histoires comme les autres. Son sens réel n'est pas le sens immédiat comme dans les autres livres.

Le sens spirituel patristique et médiéval a vu très correctement que la Bible parle de ce qui se passe dans l'homme maintenant, de la transformation présente de l'homme.

Cependant, dans son application concrète, le sens spirituel traditionnel s'est montré dépendant de la culture hellénistique. Les méthodes en ont été définies par l'école d'Alexandrie et notamment par Origène. Or, dans la culture hellénistique, tout est centré sur la vie intellectuelle de l'individu. L'action présente est celle de l'illumination de l'intellect par la connaissance de Dieu donnée dans le Christ. La Bible raconte donc l'action

³⁴ Le sens spirituel des Écritures a été retrouvé par la théologie catholique après 1940. On pense ici surtout aux œuvres du P. H. de Lubac sans vouloir déprécier les essais théoriques comme ceux de J. Daniélou ou J. Coppens. Les livres de H. de Lubac montrent bien en même temps la valeur du sens spirituel de la Bible et les limites apportées par le traitement patristique et médiéval de ce problème, à cause des catégories grecques.

par laquelle l'esprit humain individuel reçoit et assimile la lumière qui lui vient de Dieu dans le Christ. L'action dont parle la Bible apparaît limitée à l'individu isolé et séparé de son corps, de ses liens géographiques, sociaux, historiques.

Voilà pourquoi le sens spirituel a été trop confiné à l'histoire du monde intérieur de l'individu. La tradition monastique lui a d'ailleurs fourni un support historique concret. Les moines étaient les personnes concernées par un tel message. Inversement, la vie monastique a été longtemps marquée par une interprétation de la Bible dans laquelle toute l'histoire se passe à l'intérieur de chaque individu, et raconte les débuts d'une délivrance intime et personnelle.

Le sens spirituel a été en partie victime de ses propres limites. Il n'a pas résisté à la ruine de la chrétienté, à la fracture de l'unité chrétienne et à leurs conséquences, la montée d'une théologie de controverse, d'orthodoxie et d'apologétique. La redécouverte du sens spirituel au cours des dernières décennies, surtout après la seconde guerre mondiale, a été un des signes des temps : un des signes de la libération de la théologie de controverse, et en même temps un retour à la vraie tradition.

Cependant, la redécouverte du sens spirituel nous met devant le défi de nous délivrer des limites de la culture hellénistique et de retrouver la vraie réalité de l'action illuminée par l'histoire biblique. La Bible ne parle pas seulement de la conversion intérieure de l'individu (en l'occurrence le plus souvent le moine), mais de l'action transformatrice du monde dans toutes ses dimensions. Elle parle de l'histoire réelle de la terre vécue dans l'acte par lequel l'opprimé se libère.

D'autre part, l'Église ancienne avait aussi cultivé un sens littéral. Le sens littéral traite la Bible comme la pré-histoire de l'Église. Il est le sens naïf, analogue au sens des chroniques anciennes. Eusèbe de Césarée et les anciens historiens de l'Église jusqu'à Bossuet, voire jusqu'en plein XIX^e siècle, considèrent la Bible comme la première partie de l'histoire du monde. Si, comme on le croyait encore, sur la foi du sens littéral, le monde avait 5.000 ans ou un peu plus, la Bible était le livre qui racontait les trois premiers millénaires de cette histoire du monde³⁵.

³⁵ Exemple : Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, livre I : l'histoire de l'Église commence avec une chronique tirée du Nouveau Testament. Tout le monde fera de même jusqu'aujourd'hui.

Le sens littéral n'était donc que le sens naïf. Selon lui, tout s'est passé exactement comme cela est raconté. L'histoire est pleine de miracles. Mais comme la théologie courante attribuait encore à Dieu les victoires et les défaites, l'élection des rois et les chutes des dynasties, les miracles de l'Ancien Testament n'étaient pas plus étonnants que ceux de l'histoire de la chrétienté.

Le sens littéral conçu comme sens naïf a été détruit irrésistiblement par la modernité. La critique historique et les sciences naturelles et humaines l'ont détruit et les Églises ont officiellement accepté cette destruction comme un fait irréversible.

Mais la ruine du sens naïf pose la question du sens littéral. Il est arrivé ceci : au cours du XIX^e siècle, le sens historico-critique a pris la place du sens naïf et est apparu comme le nouveau sens littéral.

Or, cette substitution n'est pas évidente. Elle pose bien des problèmes. On sait que les Églises privilégient le sens littéral dans leurs définitions les plus habituelles de ce siècle. Mais quel est le sens littéral ? Est-ce le sens historico-critique ?

Vatican II ne traite pas de la question de manière explicite. Ainsi le problème reste ouvert. Mais il n'est pas possible de le laisser indéfiniment sans réponse.

Vatican II part encore d'une idée naïve des sciences historiques et de la critique lorsqu'elle attribue à l'exégète la tâche de découvrir quelle était l'intention de l'auteur en écrivant ce qu'il a écrit. Il suppose que le critique ou l'historien peut arriver à un contact direct avec l'auteur.

La critique contemporaine de la science critique et des sciences historiques a montré que cela était impossible. L'histoire reconstitue. Les différentes méthodes historiques sont la projection des préoccupations de l'historien. Il n'est d'histoire qui ne soit le commentaire du présent et notamment de la situation où se trouve l'historien, son monde social et culturel. Il n'est en définitive d'histoire que du présent³⁶.

Le sens littéral est beaucoup plus lointain et moins accessible que l'on ne pouvait le supposer à l'époque du triomphe de l'histoire, au XIX^e siècle et même encore au sein de Vatican II (voir *Dei Verbum*, 12).

³⁶ Les critiques des sciences historiques s'appliquent aussi au sens littéral, par exemple, celles de Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976 ; Jacques le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1977.

Nous ne pouvons plus dire simplement que la théologie s'appuie sur le sens de l'auteur comme s'il existait une méthode pour connaître le sens de l'auteur. Toutes nos approches du sens de l'auteur sont conditionnées par notre théologie préalable, et celle-ci par notre situation historique, c'est-à-dire, par notre action. Le sens de l'auteur est vu dans le sens de notre action concrète d'aujourd'hui.

Au point de vue de l'évolution où nous sommes arrivés, le sens littéral est devenu problématique. Cela ne veut pas dire que les tâches de l'exégèse historico-critique soient devenues inutiles. Dans la mesure où les sciences historiques ont dépassé le sens naïf, elles sont, elles aussi, un fait irréversible. Mieux encore : les sciences historiques sont en évolution constante et la théologie historique comme l'exégèse devront suivre cette évolution.

Mais il y a un rapport d'influence et de conditionnement réciproque entre la théologie systématique, celle du sens "spirituel" et l'exégèse ou la théologie biblique, c'est-à-dire celle du sens littéral. L'exégèse est elle-même une expression d'une certaine vision théologique : le sens dit littéral est conditionné par le sens dit spirituel.

Il vaudrait mieux dire qu'il n'y a qu'un sens de la Bible qui est celui que l'Esprit a voulu lui donner. Ce sens ne peut être rejoint peu à peu et de manière toujours inachevée que par la convergence, l'harmonie et le conditionnement réciproque de diverses approches.

Il y a un seul sens de la Bible, qui n'est pas simplement celui que les auteurs humains ont voulu donner, mais bien celui que l'Esprit a voulu donner. C'est d'ailleurs pourquoi la Bible a été un livre retravaillé par un très grand nombre d'individus.

Quel sens cela a-t-il de dire que le sens de l'Évangile selon Matthieu est celui que lui donnait l'auteur du livre ? Or, il en va de même pour chacune des parties de la Bible. Il y a un sens global et réel qui est celui de l'Esprit. Les auteurs n'étaient que des points dans un peuple conduit par l'Esprit et le sens de l'Esprit dépassait toujours ce que l'auteur lui-même pouvait en concevoir. Et ceci ne nous dispense pas d'utiliser toutes les disciplines critiques disponibles pour nous aider à nous délivrer de nos naïvetés qui ne sont que des projections spontanées du moi le plus superficiel. Par contre, nous avons perdu l'illusion libérale de savoir ce que les auteurs de la Bible pensaient.

En revenant au sens unique de la Bible, nous revenons à la Bible elle-même, tout au moins à la Bible chrétienne, la Bible lue à la lumière de l'Évangile de Jésus-Christ et de la foi des apôtres.

Or, Jésus et les apôtres savent que tout ce qui leur est arrivé ne sont pas des événements particuliers, des événements qui n'arrivent qu'une fois comme les événements que racontent les chroniques. Ce sont des événements qui vivent maintenant. Ce ne sont pas des événements qui se passent hors de nous : mais ils sont dans notre histoire présente, ou bien notre histoire présente est en eux. En écrivant ces événements, l'Esprit écrit ce qui se passe maintenant. Et il écrit en pensant aux lecteurs qui y verront aussi ce qui se passe chez eux, dans les défis auxquels ils sont confrontés.

L'Ancien Testament est assumé dans une telle histoire, car les apôtres et Jésus savent que l'Ancien Testament parle d'eux. Il ne raconte pas une autre histoire, quelque chose qui se serait passé en dehors d'eux. Au contraire, il dit ce qu'ils vivent. Toute l'histoire biblique est ramassée au moment où le disciple écrit ou bien où il lit l'Écriture.

L'Apocalypse de Jean montre clairement le sens biblique : tout l'Ancien Testament y est présent et aussi toute l'histoire de Jésus. Pourtant le livre se présente comme la révélation d'un moment, qui est le défi des communautés d'Asie Mineure. Ce que l'Esprit dit aux Églises est en même temps le rappel de toute l'histoire biblique et un appel au témoignage jusqu'au martyre. L'Évangile selon Jean est d'ailleurs clairement écrit dans le même esprit. Il parle à un moment précis, au disciple qui doit affronter sa tâche de témoigner ici et maintenant. Et il parle de toute l'histoire biblique.

La Bible n'a pas deux sens, mais deux dimensions dans un seul sens. Elle parle en réalité de l'événement actuel, mais elle lui donne toutes ses dimensions. C'est pourquoi la Bible doit toujours être lue toute entière. Chaque partie ne peut être lue que dans l'ensemble.

Ce sens unique revit, est comme une nouvelle création à chaque décision nouvelle à prendre. Et pourtant, c'est la même Bible et le même sens parce que c'est le même Esprit qui parle.

En fin de compte, de quoi parle la Bible ? D'un peuple qui accède à la liberté en devenant peuple de Dieu.

Or, ceci se passe maintenant. Et l'Esprit, en racontant la Bible, prétend précisément raconter ce qui se passe maintenant. Le sens de la Bible est capable de se renouveler indéfiniment.

L'événement actuel n'exclut pas l'événement unique. Tout ce qui s'est passé une fois en Jésus-Christ, se passe aussi une multitude de fois par la force de l'Esprit dans l'histoire des hommes. Ces événements ne sont pas séparés. La vie du Christ (celle qui englobe l'Ancien et le Nouveau Testament) est la révélation de la vie du monde et elle la contient. Elle n'enlève cependant pas la spécificité et l'unicité des événements de notre vie. Elle les garantit.

Or, il n'y a pas deux procédés de connaissance séparés, l'un pour connaître Jésus et l'autre pour connaître le sens présent de la Bible : le sens unique de l'événement du passé et le sens unique de l'événement actuel sont enveloppés l'un dans l'autre ; ils requièrent également toutes les méthodes disponibles.

La séparation de deux sens de la Bible a correspondu à la séparation des chrétiens en deux classes : une classe de lettrés à qui est réservé le sens spirituel, et la classe des chrétiens ordinaires qui se contentent du sens littéral. En réalité, la théologie politique de Metz³⁷ pourrait prolonger sa critique bien au-delà de la modernité jusqu'à l'origine des sens de la Bible.

Ni pour les uns, ni pour les autres, le christianisme n'était le seul vrai sens de la Bible ; ni pour les uns, ni pour les autres, le sens de la Bible n'était politique (au sens de Metz). L'avènement d'une théologie politique suppose une remontée jusqu'aux origines chrétiennes par-delà l'entrée en hellénisme.

La mémoire chrétienne

L'Église a toujours été fidèle à l'Ancien Testament, mais il est légitime de se demander la raison de cette fidélité.

Au temps de l'histoire naïve et au temps des civilisations essentiellement religieuses, l'Ancien Testament jouait un rôle irremplaçable. Jésus était au centre de l'histoire parce qu'il était au centre du temps. Le temps était étalé avant lui et après lui. Après lui, il y avait l'histoire de l'Église qui valait comme histoire du monde. Avant lui, il y avait l'histoire du monde qui

³⁷ Non seulement les résistances à ses premières œuvres, trop sommaires, mais aussi à *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Matthias-Grünewald, Mayence, 1977.

l'avait préparé. L'Ancien Testament était la chronique du monde avant le Christ comme l'histoire de l'Église était la chronique du monde après Jésus-Christ.

Mais maintenant quel sens peut encore avoir l'Ancien Testament ? Pourtant le peuple chrétien y lit aussi son histoire. Car il se fait que s'il est vrai que le Christ est venu et a vécu pour lui, il n'en reste pas moins que pour nous le Christ est encore à venir. Nous cheminons vers lui. Dans la perspective de notre action présente, nous allons à la recherche du règne de Dieu : le Christ est à venir. Nous sommes dans la condition du peuple qui chemine vers le royaume de Dieu.

Il est bien vrai que nous avons reçu les sacrements du royaume de Dieu, mais seulement les sacrements. Notre contact avec le Christ historique se fait par les signes sacramentels, mais non dans la pleine réalité.

Bien entendu l'Ancien Testament ne recommence pas tel quel. Il est arrivé une fois et suivant la forme dans laquelle il est arrivé une fois, il ne reviendra plus. Mais cependant, il revit dans notre action : il représente nos tentations, nos péchés, nos espérances, nos expériences, nos désillusions et aussi les premières grandeurs d'un royaume qui ne vient pas en vain.

L'Ancien Testament est la mémoire du peuple de Dieu, la mémoire des luttes d'un peuple qui lutte pour sa libération. Il est le livre des pauvres.

Il est vraiment remarquable que l'Esprit saint ait écrit un livre. Quel signe au milieu de l'histoire ! Devant ce signe étonnant, on se demande pourquoi les théologiens n'y ont pas accordé plus d'attention, comme s'il n'y avait là rien d'extraordinaire. Pourquoi un livre, la Bible ?

Un livre pour que le passé ne s'oublie jamais, pour que la mémoire ne se perde pas, et pour que nous sachions comprendre ainsi ce qui se passe aujourd'hui.

Les pauvres et les opprimés n'ont pas de livres. Ils n'écrivent pas. Aussi bien leur mémoire se perd. Ils ne conservent pas leurs souvenirs. Et pour qu'ils ne les conservent pas, on sait combien les vainqueurs s'appliquent à faire disparaître la littérature et les monuments des vaincus.

Les livres sont écrits par les puissants et pour eux. Ils racontent leur force, leurs victoires, leur histoire passée et leurs projets. La Bible est le seul livre d'un peuple toujours vaincu, le seul livre des pauvres qui toujours protestent contre les puissants. Il a fallu la force de l'Esprit pour que l'histoire du peuple d'Israël fut mise par écrit. Combien de tribus ont

disparu de par le monde pour que leur histoire ait été mise par écrit ! Leur souvenir s'est perdu.

Mieux encore, la Bible n'est pas seulement le livre d'un peuple opprimé, mais aussi le livre des promesses. Dans ce livre le peuple opprimé lit son avenir : il se sait promu au destin de peuple universel, de porteur actuel de la libération de l'humanité entière.

La Bible n'est pas seulement le livre de l'Israël opprimé d'alors, mais du peuple opprimé d'aujourd'hui. Où les pauvres peuvent-ils lire aujourd'hui leur histoire ? Où peuvent-ils lire leur destin glorieux, les promesses qui parlent d'eux ? Seulement dans la Bible. C'est pourquoi la Bible a été et est le livre des esclaves, des camps de concentration, des peuples dominés ou marginalisés, des classes sociales exploitées et de tous les hommes que leur condition fait rejeter des mouvements de la société établie. Grâce à la Bible, les opprimés ont un passé, une mémoire qui leur permet de penser leur présent et de projeter leur avenir.

Quant aux Évangiles, la sagesse de l'Esprit est aussi étonnante. Que serait-il arrivé si les Évangiles n'avaient pas été mis par écrit par l'Esprit ? Nous aurions des bibliothèques de livres de spiritualité et de reconstructions pseudo-historiques, de romans historiques sur Jésus. Tous nous auraient donné un Jésus pour les savants, pour les puissants, pour la culture établie. Jésus aurait été aspiré par la culture hellénistique. D'ailleurs, nous savons ce que l'on en aurait fait : il suffit de voir les évangiles dits apocryphes.

Jésus serait devenu inoffensif sans les évangiles. Ce sont les évangiles écrits qui imposent la figure d'un messager pour les pauvres, d'un thaumaturge et bienfaiteur pour les pauvres, d'un messie fait pauvre avec les pauvres, rejeté par tous les puissants de son époque comme subversif, simplement pour avoir dit ce que Dieu, son Père, est en train de faire dans ce monde, renverser les puissants de leur trône et élever les petits.

Dans les Épîtres aux Corinthiens, Paul donne lui-même des témoignages de ce qui arrive lorsque la prédication est trop exclusivement paulinienne et n'explicite pas les évangiles en se rapportant à un texte écrit. Les Corinthiens ont aspiré le Christ dans leur culture. D'aucuns en font une sorte de dieu sauveur, source de connaissance et de pouvoir intellectuel.

Les évangiles permettent aux pauvres de protester contre les christs de la dévotion et de l'art, les christs trop assimilés à la culture, c'est-à-dire aux classes cultivées.

Grâce aux évangiles, les pauvres peuvent identifier le Christ qui naît et qui vit en eux, comme dit saint Paul. Car les évangiles montrent en même temps le Christ qui a vécu une fois, précisément comme il a vécu et le Christ qui revit maintenant par l'Esprit dans l'action de ses membres.

Le livre de l'espérance

La Bible raconte ce qui se passe maintenant parce qu'elle raconte la mémoire des peuples pauvres et opprimés. La mémoire ne dit pas seulement ce qui s'est passé, mais aussi ce qui se passe. Il nous faut maintenant compléter cette vision par le rappel du rapport entre la Bible et l'avenir du peuple de Dieu.

Lorsqu'ils écrivent leur histoire, les peuples pensent aussi à leur avenir. Ils gardent le souvenir de leurs exploits passés, de leurs luttes et de leurs victoires en premier lieu sans doute pour définir ainsi leur identité et se légitimer. Le vainqueur a besoin de savoir qu'il a remporté la victoire parce qu'il la méritait : son histoire le lui enseigne. En même temps, le souvenir des victoires passées se projette aussi sur l'avenir. Les vainqueurs puisent dans leur histoire leur confiance en eux-mêmes et donc leur courage pour affronter l'avenir.

Si le passé a pu mener à de telles victoires, il est une garantie pour l'avenir. Les peuples vainqueurs, les forts, les puissants s'appuient sur leur force et voient l'avenir comme la continuation du passé et du présent. Pour les puissants, l'histoire doit être une continuité : elle va du passé à l'avenir sans rupture. La rupture ne peut faire l'objet que d'appréhensions. Le puissant pense : pourvu qu'il n'y ait aucune rupture de continuité, donc, pourvu qu'il ne se passe rien ! Le puissant ne désire aucun avenir au sens fort du mot. Il désire seulement la continuation du passé. La Bible n'est pas un livre fait pour lui.

Au contraire pour Israël, l'histoire est le souvenir des humiliations et des défaites, des péchés même, car Israël n'attribue pas ses échecs simplement au hasard ou aux "autres". Il assume son mal et la part qui lui revient dans son mal. Car le passé est ce qui le conduit à ce qu'il est maintenant : le rejet, l'oppression, l'oubli, rien. Israël est le seul peuple qui écrit l'histoire de ses

humiliations et de ses fautes, car c'est le seul peuple pauvre qui écrit son histoire.

Pour la Bible, l'avenir n'est pas la continuation du passé, mais bien la réalisation des promesses. Car le passé montre non seulement les preuves de l'impuissance de la pauvreté, mais aussi la constance de la promesse et donc de l'espérance. Dans son histoire, le peuple des pauvres vit son présent comme ouverture vers un au-delà, une rupture, une nouveauté. Dans l'avenir, il y a la possibilité de l'irruption d'une nouveauté. L'histoire se termine par un messianisme.

L'histoire biblique ne débouche pas sur un avenir semblable, mais bien sur un avenir qui est surprise et différence. Dans l'avenir, il n'y a pas seulement la faiblesse de toujours des pauvres, il y a la force de Dieu qui viendra à l'improviste.

La Bible parle donc d'une action qui est aussi attente. Les puissants agissent en mettant en œuvre leur force, leur intelligence, leurs sciences, leurs techniques et tous leurs pouvoirs politiques, économiques, idéologiques. Pour eux l'action est opération technique. Elle doit être efficiente et son efficience lui vient exclusivement des moyens mis en œuvre.

L'"élément humain" doit intervenir le moins possible : l'idéal serait que le résultat puisse être prévisible mathématiquement, même s'il est exceptionnel qu'une telle prévision existe dans notre monde complexe où il y a aussi des pauvres qui attendent et donc où l'élément humain n'arrive pas à être extirpé complètement.

Par contre, l'action des pauvres est ouverte vers un avenir nouveau. Elle n'a pas prise sur l'avenir. Elle ne se fonde pas sur ses moyens parce que ses moyens sont toujours inférieurs aux moyens de ses adversaires. Statistiquement les pauvres doivent toujours être vaincus. Mais il y a le facteur humain. Il y a la nouveauté : il y a la force de l'espérance qui fait que les meilleurs calculs des forts se révèlent erronés, que les forces rassemblées présentent des failles. L'action des pauvres est ouverte sur l'incertain, sur ce qui ne peut se compter, sur l'homme, donc sur la force de l'Esprit.

La Bible, qui débouche dans l'avènement apocalyptique du royaume de Dieu par la force de l'Esprit, est le livre qui explique l'action dans l'espérance, l'action même sans moyens, l'action même lorsque tout vient à

manquer. Elle est le livre qui explique l'action lorsqu'il y a un décalage et un manque total de proportion entre les moyens disponibles et les fins auxquelles on aspire.

L'action vraiment historique n'est pas celle qui résulte de la mise en œuvre d'un système de puissance, mais bien celle qui ose défier pour les dépasser tous les systèmes de puissance. Elle se fonde sur les promesses et sur l'espérance plus que sur ses forces. Elle construit donc une histoire sans savoir comment elle la construit. Elle agit en l'attente et non seulement dans la prévision. Le puissant prévoit le résultat de son action. Le pauvre l'attend, car il ne peut savoir d'avance ce qui viendra.

Le pauvre agit non parce qu'il est certain du résultat mais, bien qu'il soit tout-à-fait incertain, confiant dans l'espérance contre toute espérance, acceptant d'avance une nouvelle défaite, avec la certitude de pouvoir triompher un jour. L'histoire de la Bible est celle-là.

2. JÉSUS ET L'HISTOIRE

État de la christologie

La christologie traditionnelle ne disposait ni de méthodes, ni de concepts, ni d'intérêt pour s'occuper du Christ dans l'histoire. Elle ignorait aussi bien l'action du Christ que la portée de cette action dans l'histoire. Pour étonnant que cela puisse paraître, la christologie moderne, celle qui s'est fondée sur les sciences historiques modernes, ignore tout autant le problème de la place du Christ dans l'histoire, comme problème de théologie chrétienne.

Rappelons d'abord rapidement la christologie traditionnelle. Sa première perspective est celle de l'histoire naïve, celle de l'"histoire sainte", ou des histoires anciennes de l'Église. Là, Jésus est bien au centre de l'histoire, mais en un centre ponctuel. Il est celui qui arrive au milieu d'une succession d'événements. Il est le centre de convergence du passé et de l'avenir, de ce qui est arrivé avant lui et de ce qui est arrivé après lui. Mais l'ensemble est vu d'une façon naïve. Les événements sont disposés les uns après les autres en vertu d'une disposition divine qui les fait s'enchaîner, ou bien en vertu

des décisions humaines vues de façon populaire. Les chroniqueurs antiques croient volontiers comme le bon peuple que les choses arrivent comme le chef a décidé qu'elles arriveraient. Si elles n'arrivent pas ainsi, c'est qu'un chef installé à un échelon supérieur en a décidé autrement.

Dans cette perspective, Jésus a été annoncé et préparé directement et consciemment par toute l'histoire d'Israël : les 42 générations de Matthieu représentent exactement tout ce qui s'est passé avant lui. Luc, dans une perspective universelle, remonte jusqu'à Adam. D'un autre côté, toute l'histoire de l'Église est la conséquence de décisions prises par Jésus : on montrera comment il a fondé l'Église et comment tout ce qui se passe dans l'Église a été voulu par lui.

La perspective naïve, qui n'était pas celle du Nouveau Testament, puisque celle-ci était apocalyptique et messianique, a prévalu très rapidement en vertu de l'insertion dans le monde hellénistique et son sens particulier de l'histoire. Elle devait faire écran à une vraie conception de l'action de Jésus et de l'histoire du règne de Dieu au moins jusqu'au siècle dernier. Car c'est seulement la théorie historique et l'exégèse historique du siècle dernier qui en sont venues à bout.

En second lieu, la christologie traditionnelle a pris comme point de départ les formules du Concile de Chalcédoine au lieu de remonter au Nouveau Testament. Elle a cherché dans les textes bibliques l'illustration ou la démonstration des définitions conciliaires. Même si on laisse tomber les soupçons ou les accusations d'hellénisation du christianisme, on reconnaîtra que l'évolution de la théologie fondée sur Chalcédoine a comporté un rétrécissement systématique de la christologie³⁸.

Il en est résulté une considération sur les natures du Christ et sur leurs rapports où l'histoire n'intervenait pas. Le temps intervient seulement pour déterminer le moment où se fait l'union de la nature divine et de la nature humaine. Mais un tel événement se prête plutôt à des considérations sur l'être en général et ses divers degrés que sur l'histoire de l'humanité. De plus, l'action du Christ ne fait pas l'objet de l'attention, mais bien sa nature. Le Christ fait ainsi l'objet de la théologie non en ce qu'il a d'original dans sa place historique, mais bien en ce qu'il a de commun avec tous les

³⁸ Pour reprendre le jugement serein sur les controverses des trente dernières années donné par Olegario Gonzalez de Cardedal, *Jésus de Nazaret*, BAC, Madrid, 1975, p. 307.

hommes, des facultés, des habitudes, des aptitudes et ainsi de suite. Et les faits historiques ne sont étudiés que pour autant qu'ils sont des indices de la présence d'un caractère permanent affectant la nature. La christologie cherche à savoir ce que Jésus est et non ce que Jésus fait.

Le milieu hellénistique tend d'ailleurs à un certain monophysisme larvé. S'il est vrai que l'orthodoxie proclame que l'humanité de Jésus est complète et qu'il ne lui manque rien de ce que nous avons en propre sauf le péché cependant, dans la pratique, l'humanité de Jésus se montre toujours comme instrument de sa divinité. Elle n'a pas de vraie autonomie. Elle est une humanité dont le seul rôle est de manifester la divinité et d'être à son service. Elle est une humanité passive. Ceci aussi explique le manque de considération sur l'action du Christ : le Christ n'a pas d'action humaine autonome, pas de plan d'action humain, pas de projet humain. Ses actions sont ponctuelles et obéissent à un centre de décision placé en dehors de l'humanité, dans la personne divine.

Enfin la théologie médiévale du Christ est aussi une théologie de la mort de Jésus, une théologie de la rédemption par la mort. Quand nous parlons de théologie médiévale, nous n'oublions pas qu'elle a des racines dans la théologie patristique ni, non plus, qu'elle a connu sa plus grande efflorescence à l'âge des Réformes. Mais nous l'appelons médiévale parce qu'elle est née comme système au moyen âge et que l'âge ultérieur ne l'a pas changée de manière substantielle.

La théologie médiévale de la rédemption parle de la mort de Jésus. Elle en fait non pas simplement le point culminant, mais le seul moment vraiment rédempteur de sa vie. Elle enlève la mort à son contexte humain et historique pour en faire un événement totalement à part.

Dans la théologie médiévale de la rédemption, la mort de Jésus n'est ni une action historique, ni un moment de l'histoire. Aucun de ses rapports à l'histoire ne joue de rôle. La mort de Jésus n'appartient pas à l'histoire humaine. Son sens, son efficacité relèvent d'une autre dynamique. Elle est un moment de l'histoire de Dieu. Dieu est en conflit avec le péché. La mort de Jésus résout le conflit. Rien de cela n'a de rapport avec l'histoire terrestre. Le lien de la mort de Jésus avec ses effets et ses causes n'a rien à voir avec l'histoire humaine. La mort de Jésus agit par mode de sacrifice ou de satisfaction. Elle n'agit pas de manière historique en aucune façon. La

mort de Jésus relève d'un autre monde, purement religieux, qui n'a rien à voir avec le monde des hommes.

Dieu a besoin d'une satisfaction. La mort de Jésus offre cette satisfaction. Puis l'histoire continue. Il n'y a aucun rapport entre la vie historique de Jésus comme homme et cet acte absolument transcendant qui relève d'un autre monde.

Il est vrai que pour les médiévaux, les sacrifices et les satisfactions appartenaient au monde de l'histoire. Ils croyaient que les victoires et les défaites, l'ascension ou la chute des royaumes dépendaient de l'humeur divine, et donc des sacrifices, ou des prières, ou des satisfactions que l'on pouvait donner à Dieu. Les changements de dispositions de Dieu en vertu du jeu des compensations ou des honneurs que l'on pouvait lui offrir, étaient la trame de l'histoire elle-même. Une satisfaction offerte à Dieu était donc l'explication des faits historiques les plus concrets et la seule vraie explication. La mort de Jésus intervenait dans l'histoire précisément pour être une compensation versée à un souverain irrité.

La théologie libérale et historique des derniers siècles a détruit une telle conception de l'histoire de manière irrévocable.

Pour nous, il reste donc que la théologie médiévale de la rédemption enlève la mort de Jésus à l'histoire. Elle la situe sur un plan supra-historique, un plan purement religieux. Elle la coupe du passé comme de l'avenir.

L'acte par lequel quelqu'un s'offre à la mort pour offrir une satisfaction à un Dieu irrité, est un acte dépourvu de sens comme acte humain et historique.

Il ne s'agit pas de supprimer le mystère de la vie et de l'action de Jésus, ni de vouloir tout comprendre. Il s'agit de rendre raison de la vérité de l'humanité de Jésus.

Si Jésus est vraiment homme, sa mort doit être reliée à sa vie. Si elle a un sens, elle doit pouvoir en partie recevoir ce sens de son insertion dans l'existence terrestre de Jésus et dans l'histoire où il se mouvait. La mort de Jésus vient en suite de ses actions, et elle peut avoir un sens historique. Du moins peut-on le soupçonner d'avance. L'étude des textes et de la tradition chrétienne le confirme : la mort de Jésus fait partie de sa vie et elle a un sens dans l'histoire. Ce sens ne dit pas tout, mais du moins ne pouvons-nous pas

élaborer une christologie sans en tenir compte. Ce ne serait pas rendre compte de la vérité de l'humanité de Jésus.

Cette nouvelle problématique a surgi non pas parce que le Christ a changé, mais parce que l'homme a changé, ou du moins la conception que l'homme se fait de lui-même et la façon dont il vit sa vie et dont il agit. Si l'homme change, l'humanité de Jésus change elle aussi.

Or, le changement de l'homme n'est pas étranger ni au christianisme, ni au Christ. Au contraire, c'est dans la vie et l'action du Christ que nous situons le point de départ de notre nouvelle manière d'être et d'agir comme hommes.

À l'époque moderne, la théologie libérale essaya de reprendre le problème de la christologie en partant d'autres méthodes.

Elle crut que les sciences historiques pourraient fournir ces méthodes. Elle partit donc à la recherche du noyau historique indiscutable et irréductible : qui fut Jésus ? Que pensait-il de lui-même ? Que dit-il de lui-même ?

Le projet échoua pour diverses raisons.

En tout premier lieu, il échoua parce que toute la documentation sur Jésus, ce sont les témoignages des apôtres. Et la théologie libérale se refusait à accepter tel quel le témoignage. Elle s'adonna donc à la tâche impossible de choisir dans le témoignage ce qui lui paraissait vraisemblable et de rejeter ce qui lui paraissait invraisemblable. La reconstitution soit-disant historique qui résultait d'une pareille discrimination était évidemment arbitraire. Chacun jugeait de ce qui était vraisemblable ou non.

Cependant, même si l'on accepte la totalité du témoignage des apôtres, la recherche du noyau primitif s'avère décevante. Il est impossible que la science historique réussisse à isoler un jour un point de départ quelque part dans le passé. Tout point de départ peut toujours être remis en question et sera toujours remis en question par d'autres études ultérieures. Il n'y aura pas deux historiens qui se mettront d'accord sur le noyau réellement primitif sur Jésus.

Le vrai point de départ est l'historien lui-même, sa formation, sa carrière, ses instruments de travail, son orientation d'esprit, sa culture, ses options

personnelles. Et le noyau historique de Jésus sera le reflet de ce point de départ³⁹.

Le point de départ de la connaissance de Jésus est l'action chrétienne aujourd'hui. C'est à partir d'elle que les méthodes théologiques de tout genre vont à la recherche de Jésus. Mais le Jésus qu'elles trouveront sera nécessairement la projection du Jésus actuel.

Il ne s'agit pas là d'une déformation, mais bien de la vraie connaissance du Christ par l'Esprit. Le Christ n'est pas à séparer de son peuple. Il ne servirait à rien de connaître un Christ isolé et séparé de son action actuelle dans son corps total.

Dans le contexte de Puebla, d'aucuns ont soupçonné la christologie latino-américaine actuelle de retomber dans le vice de l'historicisme libéral. Son Christ serait trop humain et pas assez divin. On soupçonne que si l'on insiste beaucoup sur l'humanité de Jésus, on veuille réduire sa divinité, comme s'il y avait un équilibre à maintenir, comme si le Christ était d'autant moins homme qu'il est plus Dieu et vice versa.

Ceci est évidemment faux. Ce n'est pas parce que l'on veut pousser jusqu'au bout le message sur l'humanité de Jésus que l'on diminue sa divinité.

Mais comme de pareils soupçons atteignent, à tort ou à raison, de grands théologiens européens tels que Küng ou Schillebeeckx, on supposait que les Latino-américains devaient tomber dans les mêmes travers.

Or, le problème latino-américain est tout-à-fait différent. Il ne procède pas des sciences historiques. Il ne vient pas, par exemple, d'un désir d'aller aussi loin que possible dans le chemin ouvert par les sciences historiques pour voir jusqu'où peut aller la science humaine.

Ce qui intéresse les Latino-américains c'est l'action du Christ, non pas l'action reconstituée par les sciences historiques, mais l'action vraie, celle de la théologie chrétienne. Ce qui les concerne, c'est le rôle de Jésus dans l'histoire, non pas l'histoire reconstituée par les sciences historiques, mais

³⁹ Sur le noyau comme point de départ : voir la critique pénétrante de E. Käsemann. Cf. P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 111-117.

l'histoire vraie, celle qui se vit aujourd'hui, celle qui est notre mission chrétienne⁴⁰.

À ce propos, nous pouvons évoquer utilement une suggestion faite par Olegario de Cardedal⁴¹. Il distingue trois plans : le plan de la vie divine de Jésus, le plan de la nature humaine de Jésus, la nature commune à tous, ce par quoi Jésus est égal à tous les hommes. Puis il y a un troisième plan, négligé par les théologies traditionnelles, qui est celui de l'action historique de Jésus. Entre les actes de Jésus, il y a une unité. Jésus n'a pas été seulement "un" homme. Il a été cet homme unique, qui a vécu une vie unique dans laquelle il y a une unité interne, un sens qui vraiment est significatif au niveau humain. Jésus avait un projet historique comme chacun d'entre nous.

Avec ceci, tout n'est pas dit. L'action de Jésus débouche dans la mission de l'Esprit, c'est-à-dire dans l'immense diversité de l'action des milliards de disciples. Elle ne peut être isolée des actions de ceux qui "suivent" le maître, ou qui "l'imitent". Elle est au centre de l'histoire par son rapport à l'action des "suyvants". Mais l'unicité de son action terrestre est un aspect fondamental qu'il faut considérer. Jésus agit dans l'histoire parce que son action unique a ensuite été et est vécue par des milliards d'hommes dans toute la diversité suscitée par l'Esprit.

Le libérateur d'Israël

Jésus a vécu sa vie terrestre comme une unité. L'histoire au sens de la science historique n'est pas suffisante pour la faire connaître. Il y faut toute la théologie dans tous ses aspects et sa complexité. Mais il importe de comprendre la cohésion interne et l'unité vivante de l'action de Jésus.

La vie de Jésus est toute entière en fonction d'Israël. Elle lui est associée d'une façon unique. Il n'est aucun personnage de l'Ancien Testament dont la vie personnelle ait été à ce point identifiée au destin d'Israël et au rôle qu'il a à jouer dans ce destin.

⁴⁰ Cf. J. I. Gonzalez Faus, *Diccionario de términos discutidos en Puebla*, dans *Sal terrae*, t. 67, mars 1979, p. 206 s.

⁴¹ Cf. Olegario C. de Cardedal, *Jésus de Nazaret*, p. 361-368.

Jésus vit pour son peuple. Il vient pour le refaire, le reconstituer, le libérer. Il vient refaire l'œuvre de Moïse, d'Abraham et même d'Adam. Il dénonce la corruption de son peuple, non pas simplement les péchés individuels dont il ne parle pratiquement pas. Il dénonce la corruption de son peuple par ceux qui se présentent comme ses guides : les docteurs, les purs ou pharisiens, les prêtres, les chefs. Selon lui, les chefs et les guides de ce peuple le mènent à la perte. Une très grande partie des Évangiles est consacrée à cette dénonciation.

La corruption vient de ceci que les pasteurs ont abandonné leurs brebis. Les faux pasteurs leur ont donné une fausse nourriture. Ils ont méprisé les pauvres, accablé les pécheurs. Ils se sont mis en avant et ont fait de l'alliance un tremplin pour leur propre promotion et pour mieux écraser les faibles.

Jésus, qui vient restaurer son peuple, va au-devant des pécheurs, des petits, des pauvres. Il proclame le renversement de ce passé. Il proclame un âge nouveau où les puissants seront renversés de leurs trônes et les pauvres seront rassasiés. Au lieu du sacrifice, il annonce l'âge de la miséricorde et du pardon. Il pratique cet âge. Son action est déjà la naissance d'un nouvel Israël parmi ses disciples. Israël renaît à l'appel de sa voix et à l'imitation de ses gestes.

Non seulement il reconduit son peuple aux origines de Moïse et d'Abraham, il remonte même à Adam, puisqu'il rend la vie et la santé. Il rétablit la vie entière.

Jésus reprend donc, tout en les dépassant, les rôles des serviteurs de Dieu dans son peuple. Il refait la loi comme un nouveau Moïse, bien qu'il soit plus grand que Moïse. Moïse ne faisait que recevoir et publier la loi de Yahve, lui, il reprend le rôle de Yahve et élabore de nouveau la loi elle-même en appelant aux intentions du législateur qu'il interprète authentiquement.

Jésus reprend le rôle des prophètes qui ramènent le peuple à la vraie alliance, dénoncent les déviations et les trahisons et annoncent un retour à l'authenticité. Jésus reprend le rôle des Sages qui connaissent le secret de la Sagesse divine et de son royaume. Il reprend jusqu'au rôle d'Israël lui-même. Il est lui-même son peuple, le peuple de Dieu. Il en assume toute la vocation.

Or, il y a une unité dynamique dans l'action de Jésus : l'unité d'un retour, d'une restauration, d'un renversement du monde établi pour retrouver la vraie alliance entre Dieu et l'homme. Un tel retour n'est pas un effacement de l'histoire. Il y a eu un cheminement. Le retour va au-delà du cheminement et non en-deçà. Jésus ne supprime pas le passé : il le fait revivre au contraire en le conduisant à un autre niveau. Il ne retourne pas à Moïse. Il va au-delà : il ne supprime pas, il conduit à la perfection. Il introduit ce que Moïse lui-même n'avait pu mettre dans l'alliance à cause de la "dureté de cœur".

Le Messie et le royaume

L'action de Jésus reçoit son sens complet à la lumière du rôle de Messie qu'il s'attribue. Le Messie joue tous les rôles que nous venons d'évoquer. Il est le restaurateur d'Israël. Tout ce que nous venons de dire trouve donc son unité dans l'avènement du Messie. Jésus agit comme le Messie.

Car Jésus est Messie sur trois plans ou à trois moments successifs. Il est Messie lors de sa venue future, celle dont parlent les Évangiles et les écrits du Nouveau Testament. Il est le Messie qui viendra.

Jésus est aussi le Messie maintenant. C'est maintenant qu'il libère son peuple Israël, qu'il le libère de son passé, et de son péché et qu'il le rétablit dans son authenticité en appelant à lui tous les peuples de la terre comme les prophètes l'avaient annoncé.

Mais Jésus était déjà le Messie dans son action terrestre. Le peuple le reconnaît. Les disciples le proclament. Même si Jésus impose le silence au moins selon la fameuse perspective de Marc, il n'y a pas de doute que Jésus a agi comme Messie dans sa vie terrestre. Laissons de côté la question des titres que Jésus aurait ou non utilisés et même la question du développement psychologique de sa conscience messianique. Objectivement, il a agi comme Messie. Son action était cet achèvement du peuple d'Israël, ce salut, cette libération qu'Israël attendait.

Dans l'action de Jésus, le royaume de Dieu se faisait présent. L'Esprit, ce même Esprit envoyé maintenant par le monde pour y susciter la présence actuelle, provisoire et réelle du règne de Dieu, était déjà actif en Jésus. Il n'y a pas de doute que Jésus ait agi sous la mouvance du même Esprit qui agit

ensuite dans le monde après la Pentecôte. L'action de Jésus est l'anticipation de son action actuelle par la mission de l'Esprit⁴².

Dans l'action de Jésus il faut donc voir la présence du règne de Dieu dans l'histoire. Le règne de Dieu est dans l'action. Il est dans ce mouvement de libération d'Israël vécu par Jésus. Il n'est pas état, mais mouvement. Et dans l'action de Jésus se révèle le sens du dynamisme que l'Esprit va déployer au cours des siècles. Ce sera toujours la même action de libération du peuple et d'avènement du peuple nouveau, bien que vécue dans l'immense diversité des situations humaines.

La croix

L'action de Jésus culmine dans la croix. Il en ira de même de la mission de l'Esprit dans sa totalité. Elle conduit à retrouver et à revivre la croix du Christ bien que sous des millions de formes différentes.

La crucifixion et la croix de Jésus furent une action. Lorsque l'on parle d'action, il faut tenir compte de la variété de l'existence humaine et de ses expressions actives. Jésus s'exprime et exprime son action de la manière la plus personnelle et la plus active, dans sa mort.

S'il est bien vrai que certaines formulations traditionnelles sur la satisfaction et le sacrifice, d'une manière générale la théologie dite médiévale de la rédemption, montrent dans la mort de Jésus une réalité passive, le Nouveau Testament ne parle pas dans le même sens. Si la mort de Jésus agit à la manière d'une satisfaction ou d'un sacrifice, on peut croire qu'elle agit comme une réalité objective séparée de la personne qui l'offre. Mais ce n'est pas le message chrétien qui doit être compris à la lumière de concepts préalables de satisfaction ou de sacrifice, mais bien à l'inverse les notions de satisfaction et de sacrifice qui doivent être comprises à la lumière du message chrétien.

Dans la croix, ce n'est pas le fait de la mort qui compte, ce n'est pas la destruction de la vie, ni le sang versé, ni le corps inerte. Il faut y voir la personne qui affronte l'homicide. Le chapitre 8 de l'évangile de saint Jean

⁴² Pour les rapports entre le Christ et l'Esprit nous nous appuyons sur G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Spirit (Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux)*, Duculot, Gembloux, 1970, p. 463-478.

l'explique clairement. Au cours de toute son action, Jésus dénonce la corruption d'Israël, la corruption du peuple de Dieu. Les chefs du peuple ont détruit le peuple de Moïse et des prophètes. Ils l'ont soumis au mensonge et à l'homicide. Ils sont les fils de Satan homicide et père du mensonge. Dans son action Jésus dénonce cette destruction et s'y oppose. Il renverse le mouvement. Il appelle et réunit le vrai peuple de Dieu en lui donnant la vérité et en lui donnant comme action l'amour et le pardon, donc la non-violence. Le nouveau peuple dépasse l'ancien par le passage du mensonge à la vérité et de l'homicide au pardon, de la violence à la lutte non-violente.

Une telle action devait nécessairement arriver à un dénouement : la non-violence rencontre la violence sur son chemin. L'action de Jésus prépare cette rencontre. Elle sait qu'elle y trouve sa culmination. En se soumettant à la violence et en la dépassant par le pardon, en ne résistant pas au malfaiteur, Jésus fonde un nouveau peuple. Il rompt la spirale de la violence, le cercle par lequel Satan maintient l'humanité dans l'esclavage du mensonge et de l'homicide.

La croix est donc le terme de la lutte non-violente. Elle est vécue dès le début. Car dès le début, Jésus a choisi son adversaire et sait le prix qu'il faudra payer. De fait son action mène l'adversaire à se découvrir de plus en plus jusqu'à ce qu'il ne puisse plus cacher ce qu'il est : l'Israël ancien, corrompu, détruit est violence, homicide. Jésus a agi de telle sorte qu'il manifeste ce qu'il est. Mais il fallait le dénouement suprême. La violence est détruite dans l'acte par lequel elle croit triompher. La défaite de Jésus est donc sa victoire. Dieu a établi ainsi que la violence serait détruite par le pardon. Sur la base du pardon naît le nouveau peuple, les opprimés relèvent la tête et savent qu'ils sont les plus forts, les pauvres redeviennent riches et savent que le monde leur appartient. C'est par l'affrontement pacifique de la violence que Jésus libère les pauvres de leur oppression et de la violence qu'ils souffrent.

L'action de la croix se projette sur toute l'histoire. Elle n'est pas achevée. Au contraire, elle est vécue maintenant consciemment par des millions. Au moment où j'écris ces lignes, on annonce la mort de Mgr Oscar Romero, archevêque de San Salvador, assassiné au moment de la consécration de l'eucharistie pour avoir affronté la violence d'une société qui s'oppose avec fureur à la promotion des pauvres.

La croix est une action. Elle est l'action dans laquelle la libération de l'humanité atteint sa plus grande intensité. Elle n'est pas défaite mais victoire. Elle montre la présence du royaume de Dieu dans l'homme qui est assez libéré pour affronter l'homicide dans le pardon et la réconciliation. Par la croix le règne de Dieu se fait action, et toutes les actions reçoivent leur sens. L'Esprit conduit à la croix. L'Esprit conduit Jésus au désert pour y affronter Satan. Il le conduit en Galilée pour y libérer les pauvres des mauvais pasteurs. Il le conduit à Jérusalem pour y affronter les chefs du peuple et les obliger à baisser le masque. Il le conduit au jardin de Gethsémani pour y être arrêté et pour vaincre la violence par la paix. Il le conduit au Calvaire pour y être élevé au-dessus des haines du monde et attirer tout à lui dans une réconciliation où naît le peuple nouveau.

3. LE CHRISTIANISME ET L'HISTOIRE

Paul et l'histoire

La portée de l'action de Jésus et son rôle historique dans le monde apparaissent dans les témoignages des Apôtres. Jésus a vécu, mais n'a pas exprimé lui-même le message de toute son action pour le proclamer au monde. Il a laissé à ses disciples de tous les temps la charge de porter le témoignage.

Les auteurs du Nouveau Testament publient la mission de l'Esprit et montrent comment par la mission de l'Esprit l'action du Christ se fait histoire du monde. Par la mission de l'Esprit, l'action et la croix de Jésus deviennent la matière et le dynamisme mêmes de l'histoire.

Nous nous attacherons ici aux deux auteurs principaux, Paul et Jean. La théologie de saint Paul est une proclamation de l'avènement de l'histoire. Par cette théologie, le changement apporté par le Christ devient manifeste. Il devient clair que le Christ a changé l'histoire du monde et a inventé l'action.

Pour Paul, l'évangile du Christ c'est l'homme nouveau, l'avènement de l'humanité nouvelle dans un peuple nouveau. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une création proprement dite à partir de rien, mais bien d'un changement

radical, d'un passage d'un Israël ancien et d'une humanité rejetée par cet Israël ancien et maintenue dans un état de dispersion au rassemblement dans un peuple unique. Le Christ n'annonce pas une création, mais une histoire dans l'ancienne création : l'histoire de son retournement, de son émancipation de tous les esclavages qui l'oppriment pour être véritablement dans une liberté complète. L'Esprit est l'auteur de ce retournement, de ce que l'on pourrait appeler de cette "révolution" du peuple de Dieu revenu à l'appel de ses origines et reconquis par une lutte continuelle contre ses adversaires.

Il n'a pas manqué d'interprètes pour penser que saint Paul parlait de l'homme individuel. Ils croyaient que l'évangile paulinien d'avènement d'un homme nouveau recréé par l'Esprit dans le Christ portait sur l'homme individuel.

Il n'en est rien. Paul parle toujours en fils d'Israël. Il parle toujours de son peuple. L'histoire qu'il annonce, n'est pas celle de la conversion d'un individu, mais bien de son peuple tout entier. Lorsqu'il lui arrive de faire allusion à une personne particulière, par exemple lui-même, il la voit toujours comme incarnant son peuple et vivant de manière personnelle le destin de tous⁴³.

Quand Paul dit "moi" ou "je" (par exemple *Rom 7*), il parle non de lui mais de tout le peuple de Dieu ; s'il parle aussi de lui, c'est comme cas exemplaire dans lequel se vérifie le destin du peuple entier⁴⁴.

Par ailleurs, même lorsqu'il emploie des catégories de substance, Paul ne parle jamais de l'homme comme d'une essence, mais comme d'une histoire. Son évangile ne définit pas l'homme mais il raconte l'histoire de l'humanité⁴⁵.

Selon l'évangile paulinien de base, celui des épîtres aux Romaine et aux Galates, l'histoire vit un changement profond et total, toujours le même bien qu'il soit vécu à des moments différents. L'humanité passe de la mort à la

⁴³ Cf. P. Grelot, *Péché originel et rédemption*, Desclée, Tournai-Paris, 1973, p. 81-83.

⁴⁴ Voir les thèses lumineuses de E. Käsemann présentées de manière synthétique par P. Gisel, *Vérité et histoire* p. 293-309.

⁴⁵ Comme le souligne E. Schweizer dans son article du *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments* de G. Kittel. Voir la traduction française, *Esprit, labor et fides*, Genève, 1971, p. 163-166.

vie, de l'esclavage à la liberté. Elle passe d'un manque d'humanité à une plénitude d'humanité, d'une absence à une présence.

Le passage du Christ de la mort à la vie est aussi le passage vécu par l'ensemble du peuple.

Dans *Rom* et *Gal* Paul ne parle pas de l'oppression des hommes par les hommes ou, du moins, il n'en parle pas très explicitement⁴⁶. Lorsqu'il parle de la libération, il ne vise pas en premier lieu la libération d'une partie de l'humanité de l'oppression exercée par une autre partie, mais bien de l'oppression que l'humanité en général exerce sur elle-même. L'humanité est prisonnière d'elle-même, liée par elle-même. Elle se libère de la servitude dans laquelle elle se met elle-même. D'autres écrits, en plus des allusions de *Rom* et *Gal* mettent en évidence la domination de certains par d'autres et le dépassement des rapports de domination à l'intérieur de l'humanité, notamment l'évangile selon saint Luc. Il ne faut pas tout demander aux mêmes livres.

Il n'en reste pas moins que le thème de *Rom* et *Gal* est la libération du peuple de Dieu, donc une histoire. Cette histoire on le verra, se vit dans une action.

L'histoire est un passage d'un pôle négatif à un pôle positif. Le pôle négatif est décrit ainsi : peur de Dieu et confiance en soi, chair, loi, péché, esclavage, mort. Le point d'arrivée de la libération, qui fournit le pôle positif, est décrit par les termes exactement contraires aux précédents : foi et confiance en Dieu, Esprit, liberté, justice, amour, vie.

Au point de départ, le peuple n'est pas un peuple, mais une dispersion sur le chemin de la mort. Par le Christ et l'Esprit naît le peuple qui prend le chemin de la vie : "La chair tend à la mort, tandis que l'esprit tend à la vie et à la paix" (*Rom* 8,6).

Les termes qui désignent le chemin de la mort sont tous corrélatifs, de même que ceux qui désignent le chemin de la vie. On peut indifféremment commencer leur exposition par n'importe quel terme ; ils forment deux cercles. Pourtant, on peut les évoquer en commençant par ce qui semble être le commencement logique de la chaîne.

⁴⁶ Il en parle implicitement en proclamant le dépassement des oppositions, qui sont des dominations, entre Grec et Juif, homme libre et esclave, homme et femme, (*Gal* 3, 28 ; *1 Cor* 10, 12).

Au point de départ du chemin de la mort, nous mettrons donc la peur. C'est la peur des esclaves devant un maître : c'est ainsi que sont conçus les rapports entre l'homme et Dieu au point de départ de la mort. Tout est fondé sur la peur. C'est la peur d'Adam aux origines, et la loi de Moïse ne fait qu'alimenter cette peur des esclaves (*Rom 8,15 ; Gal 4,1-3*).

Stimulé par la crainte, l'homme met sa confiance et cherche son appui dans ce qu'il croit être le plus solide, en lui-même, dans ses propres forces. Paul appelle cela la chair. La chair désigne à la fois ce qui est le propre de l'homme, ses forces, ses moyens d'actions, ses ressources, et la faiblesse de telles ressources. Tout cela est fragile comme le corps humain tant vulnérable, presque sans défense. La chair est un appui trompeur. La chair est l'argent, le pouvoir, le sexe, la culture, tout ce dont les hommes se font gloire, mais qui est si fragile qu'il est vain d'y chercher un appui sûr : ce n'est pas sur la chair que l'on peut construire une vraie vie (*Rom 8,5,7,8 ; Gal 6,16-21*).

La loi, notamment la loi de Moïse, relève de la chair, des pouvoirs trompeurs. Elle fait la fierté des juifs (*Rom 2,17-3,20 ; 4,1-2*). Pourtant elle ne change pas le régime de la peur. Elle ne libère pas. Elle ne conduit pas à la vie. Elle joue un rôle pour la répression des crimes et des délits mais elle n'est pas un fondement ferme, elle ne change pas la vie. Elle maintient dans l'esclavage ; elle est même une nouvelle forme d'esclavage (*Gal 4,1-3,23-25 ; 5,1-3 ; Rom 3,19-20 ; 14,1-25 ; 7,1-25*).

La loi n'est pas un mal, elle n'est pas péché, mais elle conduit au péché par le fait que les hommes y cherchent leur appui et mettent en elle leur confiance.

La théologie contemporaine estime à juste titre que le jugement porté par Paul sur la loi de Moïse, vaut pour toutes les lois. Il vaut pour toutes les formes d'ordre politique, social, économique, culturel dans la mesure où ces ordres sont des impositions. Car on ne libère pas l'homme par l'imposition, mais seulement par la liberté⁴⁷. Tout système d'imposition, demeure incapable de libérer.

Ni la chair ni la loi ne sauvent l'homme. Au contraire, elles conduisent au péché, "les œuvres de la chair" (*Gal 5,19*). L'homme inspiré par elle

⁴⁷ D'une manière générale les œuvres de S. Lyonnet et I. de la Potterie soulignent ce sens de la loi. Voir notamment le livre ancien publié en collaboration par les deux auteurs, *La vie selon l'Esprit*, Cerf, Paris, 1965.

cherche son salut dans la destruction. L'homme agit comme esclave de la chair — l'argent, le pouvoir, le sexe et toutes les formes d'affirmation de soi — et ne peut que détruire, pécher.

Le péché enfin conduit à la mort, terme final où débouche toute la chaîne : peur, chair, loi, esclavage et péché (*Rom 8,13*).

Face au chemin des esclaves qui conduit à la mort, s'ouvre le chemin de la liberté qui mène à la vie.

Le chemin de la vie part de la foi, qui est le contraire de la peur. La foi est confiance en Dieu, remise de soi avec confiance. Abraham est le modèle de la foi, lui qui s'en est remis à Dieu (*Rom 4,18*). La foi conduit à la vie (*Rom 1,17*).

Conduit par la foi, l'homme met désormais sa confiance non dans sa chair mais dans l'Esprit. Sa force est désormais non plus la chair, l'argent, le pouvoir etc., mais l'Esprit de Dieu (*Rom 8,2,6,10,11*).

L'Esprit remplace la crainte des esclaves par la confiance des fils (*Rom 8,14,16 ; Gal 4,6*). Et les fils sont libres. Ils ne sont plus soumis à aucune loi ; ils pratiquent la liberté. L'Esprit rend libre (*Gal 4,31 ; 5,18 ; 5,1/13 ; 2 Cor 3,17*).

L'Esprit et la liberté conduisent non au péché, mais à la justice. Ils produisent des œuvres de justice et de sainteté (*Gal 5,5,22-23*).

La liberté s'épanouit, en effet, en service et solidarité (*Gal 5,6,13*). Au terme de la chaîne se trouve la vie.

Telle est l'anthropologie paulinienne. Elle est dynamique. Elle conçoit l'homme à l'intérieur d'un mouvement. L'homme est dans un mouvement de libération qui n'affecte pas simplement l'individu, mais l'ensemble des hommes appelés à former le peuple de Dieu.

La libération ne se fait pas du dehors. L'homme n'est pas libéré par des forces extérieures sans le savoir. Lorsqu'il était sur le chemin de la mort, il était conduit par des forces extérieures. Mais lorsqu'il entre dans le chemin de la vie, il commence à être lui-même et à agir par lui-même. Alors il naît comme liberté. L'Esprit l'éveille à la liberté. Et la liberté lui fait poser des actions qui sont maintenant les siennes propres. Il sort de son aliénation. Il devient lui-même.

Le mouvement de libération de l'homme est donc celui par lequel il advient à sa liberté, par lequel il se conquiert lui-même. L'homme se libère,

tel est le changement qui définit l'être humain. L'homme est appelé à devenir lui-même par un mouvement de libération.

La transformation de l'homme est donc aussi l'avènement d'une action, l'action de se libérer soi-même. Telle est l'étoffe de la nouvelle existence. Telle est la mission de l'Esprit.

L'anthropologie paulinienne ne nous conduit pas loin du Christ, bien au contraire. L'action libératrice du Christ atteint son vrai sens lorsqu'elle débouche par la force de l'Esprit dans les actions par lesquelles les hommes se libèrent et deviennent le vrai peuple de Dieu. Le baptême signifie précisément la fusion entre les deux mouvements, celui de la libération du Christ et celui de la libération des hommes. L'action du Christ ne devient vraiment elle-même que par sa présentation dans les multiples actions du peuple de Dieu et dans la naissance de ce peuple lui-même comme peuple.

Compléments d'anthropologie paulinienne

Si les épîtres aux Corinthiens nous transportent dans un autre monde, la doctrine que Paul y expose constitue la meilleure confirmation de l'interprétation que nous avons donnée de son évangile.

Rom et *Gal* se mettent dans la perspective du judaïsme et présentent l'évangile à un monde juif. Ce monde pense de manière historique. C'est pourquoi il n'était pas nécessaire que Paul dise de manière explicite que l'homme dont il parle est bien Israël, le peuple de Dieu. Cela allait de soi. Mais pour les Corinthiens, cela ne va pas de soi. Paul se rend compte que son évangile peut être mal compris et qu'il faut bien tout expliquer. Les Corinthiens sont imprégnés de culture hellénistique, ce qui veut dire qu'ils pensent spontanément en termes individualistes. Leur conception se traduit par la façon dont ils comprennent les charismes. Il ne s'agit pas pour Paul d'un problème secondaire. L'Apôtre perçoit d'emblée ce qui est en question derrière la question des charismes, c'est l'ensemble du message chrétien⁴⁸.

On peut imaginer l'accueil que les Corinthiens réservaient aux charismes : il ne devait pas être différent de l'accueil de maints de nos

⁴⁸ Voir les réflexions de E. Käsemann, P. Gisel, *Vérité et histoire* p. 313-325.

contemporains imprégnés d'une civilisation en de nombreux points fort semblables.

Pour eux, les charismes sont le signe d'un salut présent et statique donné actuellement à chacun des individus privilégiés. Ils sont la jouissance d'un Dieu qui se fait apprécier. Les charismes ont leur but en eux-mêmes. Ils ne poussent pas à une action, à un au-delà. L'Esprit des charismes ne vient que pour être là et donner une jouissance. Le sujet qui reçoit les charismes se referme sur lui-même pour jouir et ne va pas au-delà. Le charisme n'engendre pas une action, ni ne fait entrer dans une histoire.

Paul oppose à cette conception des dons de l'Esprit la sienne qui se centre sur l'action efficace et donc sur l'histoire, sur la communauté et non sur l'individu. Les dons sont des "services" (*1 Cor 12,5*), des actions (*1 Cor 12,6*). Il faut chercher avant tout les dons qui "construisent" l'Église (le rassemblement aussi bien que la communauté), ou le peuple de Dieu (*1 Cor 14,3,4,5,12*).

Si le don de prophétie l'emporte sur le don des langues, si le don de la charité est le don le plus grand, c'est parce qu'il s'agit de dons qui conduisent à l'action, et qui font l'histoire du peuple de Dieu.

Contre une interprétation statique et individualiste du salut, Paul défend son évangile qui annonce l'action de l'Esprit dans une action de l'histoire.

La Première aux Corinthiens parle encore de l'Esprit dans un autre contexte, celui de la sagesse. La sagesse de l'Esprit éclaire un autre aspect de l'historicité de l'évangile paulinien.

La sagesse de l'Esprit est folie pour les Grecs et scandale pour les juifs (*1 Cor 1,20-25*). Elle est donc une sagesse qui a toutes les apparences d'une anti-sagesse. Elle révèle la vraie sagesse de Dieu, le secret que Dieu maintenait gardé jusqu'au moment de la venue du Christ (*1 Cor 2,4,10-14*).

La sagesse de l'Esprit consiste en ceci qu'il choisit la faiblesse pour réaliser ses desseins. Il montre sa sagesse en faisant apparaître sa force au milieu de la faiblesse des hommes dans lesquels il travaille. Il transforme donc la faiblesse en force. La force de Dieu se manifeste en ceci que les hommes appelés à former les prémices du peuple nouveau, du peuple de la liberté, sont des hommes dépourvus de toutes les formes de puissance (*1 Cor 2,5*).

La puissance de Dieu consiste en ceci qu'il a choisi de libérer le monde en partant de trois faiblesses : 1) la faiblesse de son fils sur la croix (*1 Cor*

1,17-25) ; 2) la faiblesse de son peuple de Corinthe (*I Cor* 1,26-31) ; 3) la faiblesse de Paul, son apôtre (*I Cor* 2,1-16). Dans ces trois faiblesses éclate la sagesse de Dieu : “ce qui est faiblesse pour le monde, c’est ce que Dieu a choisi pour la confusion de la force” (*I Cor* 1,27).

Or, cette sagesse de Dieu est la même qui éclate dans les Évangiles : elle est un aspect de l’histoire ; elle éclaire la réalité de la croix. Elle parle de l’histoire et non des individus. Dieu n’a pas de préférence pour les faibles parce qu’ils sont faibles. Il choisit les faibles en tant qu’instrument de son histoire, de l’avènement de son royaume pour qu’ainsi apparaisse la vraie force au sein de l’histoire.

Les Épîtres de la Captivité fournissent elles aussi une confirmation précieuse. Ce qu’elles contiennent de plus original, se trouve dans les hymnes christologiques. Il ne sera question ici que des mentions de l’Esprit (c’est-à-dire du sens de l’Esprit dans l’hymne de l’épître aux Éphésiens).

Les hymnes parlent du mouvement vers l’unité. Il s’agit là d’un thème éminemment hellénistique : l’homme hellénistique aspire à l’unité.

Les hymnes adoptent cette perspective. Mais ils montrent comment le retour à l’unité se fait dans le Christ. Toute unité vient du Christ et est retour au Christ. En lui se fait l’unité de toutes les réalités. Le monde est donc une remontée de toutes choses vers l’unité dont elles ont un jour procédé.

Or, il y a entre le retour à l’unité des Grecs et celui de Paul une différence radicale. Dans la pensée grecque, le retour à l’unité est un mouvement cosmique, il n’est que la description de l’ordre éternel des choses. Le thème du retour à l’unité ne décrit pas un changement : il ne fait que décrire l’ordre qui règne entre les différentes réalités.

Dans l’hymne paulinien, le retour à l’unité est historique : il se fait dans et par l’histoire du peuple nouveau. Il est un changement dans la société. Et le retour se fait non en vertu d’un ordre cosmique que rien ne peut perturber, mais par des actions humaines.

La force dont provient le retour à l’unité, n’est pas un lien naturel entre les choses, mais l’Esprit, donc une force qui agit dans des actions humaines. L’attraction du Christ comme un centre ou un pôle n’est pas une attraction spontanée. Elle est l’œuvre de l’Esprit (*Eph* 2,18,22).

Le retour à l’unité est le surgissement de communautés dans le lointain aux confins du monde. Une fois surgies, les communautés lointaines

intègrent celles qui étaient plus proches, et ainsi du plus lointain vers le plus proche se forme un seul mouvement vers le centre (*Eph 2,13*).

De part en part, la théologie paulinienne demeure donc fidèle à ses thèmes fondamentaux. L'œuvre du Christ est la transformation du monde et sa libération par la formation d'un peuple libre et fraternel et cette œuvre se fait dans l'Esprit. Elle est la réalisation multiple et multiforme du passage de Jésus de l'esclavage à la liberté, de la mort à la vie.

Jean et l'histoire

Dans la littérature johannique on retrouve dans un autre contexte exactement les mêmes thèmes fondamentaux que dans la littérature paulinienne en ce qui concerne l'histoire et l'action dans l'histoire. Commençons par l'Apocalypse, puisque c'est elle qui fournit la meilleure introduction au quatrième évangile. Quand on évoque la théologie de l'histoire de l'Apocalypse, on pense spontanément à ce qui est le moins important, et qui a été popularisé par saint Augustin dans le *De Civitate Dei*. Saint Augustin montre et accentue la vision dualiste du monde qu'il a reprise à l'Apocalypse. Il y a, d'un côté, le monde de Satan, des deux bêtes, de Babylone ; c'est le monde de Rome et de son Empire ("grande latrocinium"). Il y a, de l'autre côté, les martyrs, les élus de toutes les tribus d'Israël, le peuple de Dieu, qui est pour saint Augustin, l'Église. Entre les deux cités, l'opposition est totale et définitive. Toutes deux cheminent côte à côte au cours de l'histoire. Il y a la cité de Satan qui, apparemment, triomphe et persécute la cité de Dieu, et il y a la cité de Dieu persécutée mais avec les promesses de la victoire finale. Cette vision des deux cités et de leur cheminement ne constitue cependant pas l'essentiel du message johannique. L'opposition des deux cités n'est pas le message chrétien : c'est le message juif, du moins celui de l'apocalyptique juive. Pour saint Jean, ce n'est pas la révélation, mais seulement le contexte de la révélation.

La nouveauté johannique n'est pas l'opposition des deux cités jusqu'au jugement final. La nouveauté est ce qui se passe avant le jugement final. L'Apocalypse révèle que le jugement de Dieu sur les deux cités a été suspendu pour permettre l'entrée d'un élément nouveau. L'élément nouveau est le Christ et le christianisme.

Le contenu du grand livre, *Apoc.* 5,1, n'est pas la nouveauté. La nouveauté est le petit livre de *Apoc* 10,2. Celui-ci contient tout ce qui va se passer entre l'interruption du jugement et le jugement : dans le concret, c'est tout ce qui se passe entre le premier avènement du Christ et le second ; c'est notre histoire. Notre histoire n'est pas racontée en premier lieu par le grand livre mais par le petit.

Et notre histoire est ceci : le jugement de Dieu est suspendu (*Apoc* 10,11), avant le jugement s'ouvre le temps de la mission, le temps de l'évangile et du témoignage (*Apoc* 10,11; 11,3-6). Le temps de la mission est aussi celui du rassemblement, du mouvement des hommes vers le peuple de Dieu.

L'histoire présente n'est donc pas le temps de l'opposition inerte des deux cités. Elle est le temps du grand mouvement, de la conversion. L'évangile poussé par l'Esprit se meut jusqu'aux confins de la terre ; il pénètre dans tous les peuples. En réponse, les peuples se mettent en mouvement. Ils étaient esclaves de la Bête. Ils se libèrent et deviennent les tribus d'Israël, deviennent le peuple libre qui témoigne à son tour et vit sa liberté dans son martyre. L'histoire actuelle est celle de l'action du rassemblement qui est action de libération. Il est aussi identiquement le temps de l'action du témoignage, car le peuple de Dieu est essentiellement celui des témoins

L'Apocalypse de Jean distingue explicitement les deux phases du règne de Dieu et du messianisme, la phase actuelle et la phase finale future. Elle déclare donc explicitement l'époque actuelle comme époque messianique et comme règne de Dieu.

Or, le règne de Dieu dans le présent est essentiellement un mouvement. Il existe deux versants à ce mouvement. D'un côté il est le mouvement du témoignage, qui inclut le martyre ; le témoignage va à la rencontre du monde et atteint les confins de la terre. De l'autre côté, le témoignage donne lieu au rassemblement des peuples qui se libèrent de l'esclavage de la Bête pour se transformer eux aussi en témoins.

Enfin, on ne peut oublier cet autre aspect fondamental de la conception johannique de l'histoire : ce double mouvement de rassemblement et de témoignage n'est que la manifestation historique, dans toute la concrétion et la multiplicité de l'histoire, de l'action du Christ. Le témoignage des témoins est le témoignage de Jésus-Christ. C'est exactement le même : le Christ témoigne par ses témoins et il meurt dans ses martyrs (*Apoc* 11). Et le

rassemblement des nations dans le peuple des témoins est la résurrection du Christ qui, elle aussi, entre dans l'histoire : elle est la résurrection première, la première étape de la résurrection. Dans l'histoire nous avons donc à reconnaître la présence vraie et efficace de l'action du Christ. Et l'action du Christ devient règne de Dieu dans l'action présente des témoins qui parlent et qui meurent, et dans la conversion et la libération des peuples qui s'éveillent à leur appel. Exactement comme dans saint Paul.

Quant au quatrième, on sait qu'il raconte deux histoires parallèles, ou bien, qu'il raconte une histoire qui se déroule sur deux plans. Exactement comme l'Apocalypse. Et l'histoire qu'il raconte, est la même que celle de l'Apocalypse. C'est l'histoire de deux mondes opposés, celui de Dieu et celui de Satan, celui de la foi et celui de l'incrédulité.

L'histoire se déroule comme dans l'Apocalypse : il s'agit de l'histoire du témoignage qui va à la rencontre du monde, un témoignage qui défie la persécution et l'homicide et qui culmine dans le martyr. Au témoignage correspond la foi par laquelle se lève le peuple de Dieu, le peuple nouveau.

Cette histoire est celle de Jésus : il est le témoin qui défie le monde et la mort. Il meurt comme martyr en témoignant. Le témoignage de Jésus éveille la foi par laquelle les membres qui sont nés de nouveau entrent dans la nouvelle vie et participent de la vie même de Jésus.

L'histoire a un autre versant : elle raconte le témoignage des disciples de Jésus à toutes les époques et dans toute la diversité du monde ; Jésus témoigne par le témoignage de ses disciples. Et puis l'évangile raconte la nouvelle naissance du peuple nouveau par la foi dans le témoignage.

Jean raconte donc l'histoire comme Paul. Dans l'histoire, ce qui fait la substance, est l'action de Jésus-Christ. Elle est rendue présente par l'Esprit. Et l'Esprit entre dans le monde pour y susciter des actions qui deviennent l'essentiel de l'histoire.

La trame de l'histoire devient donc les actions innombrables, toutes incarnations de l'action de Jésus par lesquelles se rend le témoignage comme un appel à la libération des esclaves de ce monde et par lesquelles les hommes se libèrent de leurs esclavages et naissent de nouveau à une vie qui n'aura pas de fin.

L'Esprit est celui qui refait l'histoire pour y faire germer l'action du Christ. Par l'Esprit le Christ se rend présent dans la multiplicité de

l'histoire, et par l'Esprit les peuples se lèvent et se libèrent pour commencer à exister vraiment.

Conclusion

Dans ces deux premiers chapitres nous avons isolé l'Esprit de son contexte réel, de l'histoire où il est présent. Ou plutôt nous ne l'avons vu que sur un des plans de l'histoire, celui du Christ. Mais celui-là devient lui aussi abstrait dès qu'il est isolé de l'autre. Nous avons ainsi isolé d'une certaine façon l'action de son contexte concret. Et nous avons parlé d'une histoire en soi, hors de sa réalité multiple et diverse. Nous ne l'avons fait que pour des raisons pédagogiques, pour faciliter la compréhension des chapitres suivants. Ces deux chapitres auraient reçu un sens plus concret s'ils avaient été placés à la suite des suivants. Mais il aurait fallu faire de nombreuses répétitions au cours des prochains chapitres si nous n'avions dès le début résumé ce qui est, d'une certaine manière, leur conclusion.

Il est temps maintenant de voir comment l'Esprit agit et quelle histoire il fait.

Chapitre 3

L'ESPRIT FACE À L'HELLÉNISME

La mission de l'Esprit introduit du nouveau dans le monde, mais elle n'est pas une nouvelle création. Elle entre dans une histoire en marche. Elle ne peut que continuer ce qui est déjà commencé.

La mission de l'Esprit entre dans l'histoire à un moment et à un endroit bien déterminés. Le moment est celui où plusieurs grandes civilisations qui se croient universelles s'étendent sur une grande surface du monde. Pourtant, ces civilisations sont encore pratiquement sans contacts les unes avec les autres : elles sont comme des prétentions universelles parallèles qui s'ignorent. Elles ignorent donc aussi qu'elles sont particulières et limitées.

Quant à l'endroit choisi par l'Esprit, c'est l'une de ces grandes civilisations prétendument universelles : la civilisation gréco-romaine, que nous appellerons aussi hellénistique. De nos jours, nous percevons encore, et peut-être plus que jamais, la portée de ce choix initial.

En entrant dans le monde hellénistique, l'Esprit affronte son premier défi. En réalité, il s'agissait d'un défi qui devait durer des siècles. Car on peut dire que la rencontre du christianisme avec la civilisation hellénistique a été un processus lent et prolongé. Il était loin d'être achevé lorsque Constantin fit du christianisme la religion de l'Empire. Il ne faisait même que commencer. On peut même dire que la rencontre du christianisme et de l'hellénisme a duré jusqu'à l'aube de ce siècle. Ce n'est que dans les toutes dernières années que la littérature antique a cessé d'être la base de la culture européenne.

Comment l'Esprit a-t-il affronté l'hellénisme ? Comment a-t-il réagi ? Comment l'a-t-il jugé ? Comment le peuple de Dieu a-t-il pu annoncer son message de libération dans cette culture ? A-t-il vraiment pu l'annoncer ? N'a-t-il pas été, au contraire, absorbé par la culture qu'il avait mission d'évangéliser ?

Les réponses à ces questions ne sont pas faciles. Car le peuple de Dieu ne réagit pas comme un seul homme. Ses comportements furent fort divers. Dans la diversité des réactions, comment découvrir la réponse de l'Esprit : où était à l'œuvre l'Esprit ? Et où était la trahison ? Où était l'esprit du monde ? Où était l'Esprit de Dieu ?

Nous disposons de certains critères. Il y a celui du Magistère de l'Église. Mais il faut reconnaître que lui, non plus, n'a pas été constant au cours des âges et qu'il a été divisé.

Un autre critère est la Bible. Mais il est impossible de trouver dans la Bible des normes qui nous permettent de juger des situations concrètes de manière immédiate. Le problème consiste justement en ceci : comment rapporter à l'évangile une situation historique concrète comme celle de la civilisation hellénistique ?

Enfin, il y a l'argument de Gamaliel : le temps montre ce qui était de Dieu et ce qui n'était pas de lui. Le temps montre la fécondité ou la stérilité de certains choix. Il peut ainsi faire apparaître des erreurs ou des réussites. Encore faut-il apprécier les erreurs et les réussites en termes évangéliques et non pas simplement mondains.

Il n'est pas certain d'avance que l'Esprit puisse toujours se manifester dans une seule attitude. Il pourrait, devant les limites des réponses humaines, s'exprimer par diverses attitudes parfois bien différentes, s'il s'avérait que de telles diversités peuvent être réellement complémentaires et refléter la diversité des aspects de la vérité. Seul le contact avec les faits historiques peut nous permettre d'aller un peu plus de l'avant dans nos conjectures.

L'Esprit n'avait pas à supprimer la civilisation hellénistique. Il ne pouvait pas non plus l'ignorer ou fermer les yeux des chrétiens sur son dynamisme, ses valeurs et contre-valeurs. Il ne pouvait pas l'adopter telle quelle et la consacrer. Il pratiqua un discernement. Quel discernement ? Que voulait dire le mot discernement dans ce cas ? C'est ce que nous voudrions étudier très brièvement dans ce chapitre.

Le discernement de l'Esprit dans le cas de l'hellénisme servira à éclairer quelque peu déjà le sens du discernement lui-même, tel qu'il se forme peu à peu au cours de la mission de l'Esprit.

Dans un premier paragraphe, il sera question de la réponse que les chrétiens ont voulu donner explicitement au défi hellénistique. Ensuite on

verra les réponses en profondeur, celles qui sont incluses dans les choix, les décisions, les orientations, même si les hommes qui les prennent ne savent pas explicitement que c'est la civilisation hellénistique qui est aux prises avec leur christianisme.

1. LES RAPPORTS EXPLICITES

Importance du thème

Pour commencer, il convient d'insister sur l'importance du thème de la civilisation hellénique. En effet, au cours des 50 dernières années, une conception de l'histoire a prévalu dans le monde de la théologie, qui tend à exclure l'hellénisme de sa considération.

Nous avons connu une série de reprises successives du thème de la fin de la chrétienté comme explication de la situation actuelle de l'Église. Il y eut Maritain, puis Mounier, puis Montuclard et Jeunesse de l'Église, puis la théologie de la sécularisation. Dans le monde germanique, il y eut des phases correspondantes. D'abord l'influence de la sociologie religieuse avec le thème de la fin de la Volkskirche, puis la théologie de la sécularisation, avant la France, puisque Gogarten la lance en 1953.

Dans cette perspective, nous serions au tournant de l'histoire du christianisme parce que nous passerions d'un état de chrétienté à un état de post-chrétienté et tout s'expliquerait par là. La théologie adopte le schéma chrétienté/post-chrétienté.

Ce schéma n'a pas la valeur qu'on lui a attribuée. D'abord, le passé du christianisme ne se définit pas simplement par la chrétienté, comme si l'Europe avait pu jamais se définir par la chrétienté.

Le mythe romantique est tenace. Ce sont les romantiques qui ont inventé le mythe de la chrétienté, c'est-à-dire d'une civilisation chrétienne, d'un monde où tout était inspiré et conduit par le christianisme. Aux temps de la prétendue chrétienté, personne ne l'a jamais cru. Il y a bien eu une chrétienté. Elle n'est pas encore morte et elle n'est pas près de mourir. Mais

elle n'explique qu'une part et non la plus importante du passé de l'Église et du christianisme, et aussi de son présent.

Le christianisme ne pouvait engendrer une civilisation. D'ailleurs, il est venu dans un monde où il y avait déjà une civilisation solidement implantée et nullement disposée à céder la place.

Le plus grand problème de l'Église n'est pas le passage de la chrétienté à une post-chrétienté, mais de la civilisation hellénistique qui a été son interlocuteur de toujours, à un nouveau monde, une nouvelle civilisation, une civilisation industrielle dans un contact de plus en plus serré entre tous les héritages des civilisations antérieures. Avec ou sans chrétienté, le christianisme rencontrera les mêmes problèmes fondamentaux, qui découlent non pas tellement de ses rapports avec les autorités et l'État, mais de la nouvelle civilisation qui surgit et remet en question tout l'héritage institutionnel et culturel du passé. Dans le fond, les Églises des pays communistes se trouvent déjà ou se trouveront très rapidement devant les mêmes défis que vivent les Églises d'Occident.

Il nous importe d'autant plus d'examiner comment l'Esprit a répondu à la réalité de la civilisation hellénistique que cette civilisation est en train d'être absorbée dans un monde beaucoup plus vaste, et conduite par d'autres valeurs, d'autres désirs ou d'autres illusions. Par ailleurs, l'Esprit aborde aujourd'hui les autres civilisations du monde ou leurs héritages. La façon dont il a abordé le monde hellénistique peut servir d'éclairage à la mission dans les autres mondes. Pour toutes ces raisons, il nous intéresse d'explicitier le discernement qui fut fait. Ce discernement qui, par ailleurs, explique ce que nous sommes, nous les héritiers du passé chrétien qui faisons maintenant de la théologie, ce qui nous limite et aussi ce qui nous stimule.

Tout le christianisme actuellement existant, ou presque tout, a été marqué par l'hellénisme⁴⁹. Et marqué tellement profondément qu'il nous paraît presque impossible de faire le départ entre ce qui est chrétien et ce qui vient de cette civilisation. Le christianisme vit en état de symbiose avec l'hellénisme. Que faut-il en penser ? Que faut-il attribuer à la fidélité ou à

⁴⁹ Il faut dire presque parce qu'il y a tout de même l'Église éthiopienne et quelques éléments périphériques chrétiens qui peuvent n'avoir transporté que très peu d'éléments grecs, notamment des fragments d'Église qui pourraient dépendre directement du judéo-christianisme (par l'Église syriaque ?).

l'infidélité à l'Esprit dans une telle situation ? Et qu'en résulte-t-il pour l'avenir ?

Que l'on considère la théologie, l'organisation de l'Église, le droit ecclésiastique, les différentes écoles de spiritualité, la vie religieuse, la structure du clergé, son statut, sa conscience, les modes d'agir de la pastorale, tout est marqué par la civilisation grecque absorbée par étapes et de manière souvent inconsciente. Ces choses n'ont pas été fondées par le Christ, mais établies au cours du débat séculaire entre l'Esprit et l'Église.

Il y a sans doute des rapports entre la chrétienté et l'hellénisme.

La civilisation gréco-romaine est avant tout une civilisation d'élites. Elle a de nombreux rapports avec les classes dirigeantes et les classes qui l'ont représentée au cours des 20 derniers siècles, ont toujours été des classes plus ou moins privilégiées et souvent plutôt plus que moins. Pourtant la civilisation grecque comme toutes les civilisations est plus importante, plus étendue que le régime politique. L'influence de l'ensemble de la civilisation hellénistique compte pour beaucoup plus que la chrétienté pour expliquer ce qu'est le christianisme actuel. La chrétienté explique ses rapports avec les classes sociales. L'hellénisme pénètre dans ce qui fait la structure même de l'Église, sa théologie, son enseignement, sa liturgie, ses modes d'agir et sa façon de se rapporter au monde et à Dieu.

Or, tout cela est en question maintenant que la civilisation hellénistique représente le passé ; la décadence des Églises européennes est avant tout le résultat de la décadence de la civilisation hellénistique ou bien de son absorption dans une nouvelle civilisation ; leur manque de vitalité est la nostalgie du passé et la fatigue qui empêche d'avoir le courage de refaire depuis le début ce qui a été fait au cours de 20 siècles d'histoire.

Maintenant que le sort du christianisme se joue surtout dans le Tiers Monde en contact avec d'autres civilisations et aux prises avec les pires drames de la société industrielle contemporaine, nous nous rendons mieux compte de ce que fut l'hellénisme.

Nous voyons mieux ce que fut l'entreprise de le maîtriser et de le conquérir sans jamais réussir tout-à-fait mais en obtenant cependant certains beaux résultats. Nous voyons mieux l'ampleur du défi et la difficulté immense que cette tâche devait représenter aux premiers siècles. Mais nous voyons aussi que cela est un christianisme qui s'achève et qu'il faut

maintenant non plus conserver et revigorer, mais accepter les nouveaux défis et faire du nouveau.

Certains croient que l'évangélisation du monde passera par son occidentalisation et que l'expansion de la société industrielle ouvre les portes au christianisme⁵⁰. C'est oublier que la société industrielle n'est pas chrétienne, même si elle tolère des communautés chrétiennes cachées dans ses caves. Le christianisme est vécu et l'Esprit souffle parmi les pauvres du monde d'aujourd'hui, mais il n'anime pas la société industrielle. L'expansion du mode de vie occidental n'inclut en aucune façon l'expansion de la foi chrétienne. Rien ne nous permet de penser que les voies de l'Esprit passent par là. Du moins, ce n'est pas ce que l'histoire nous permet de prévoir.

Avant d'entrer dans notre sujet, il nous faut encore faire une remarque. Parmi toutes les civilisations du monde, la civilisation hellénistique occupe une position jusqu'à un certain point privilégiée. De la même façon, la langue grecque est une langue unique entre toutes les langues pour le christianisme de tous les temps. Le grec est la langue de la Bible. Pour toujours. Quelque chose de l'hellénisme a pénétré dans la substance même du christianisme.

Si nous regardons les concepts fondamentaux de l'œuvre de l'Esprit, la liberté, la parole, le peuple, l'action ou l'histoire, il y a quelque chose de l'hellénisme qui est entré dans le message de Dieu lui-même, dans les concepts de la Bible. L'hellénisme a été une préparation providentielle et sera donc toujours une référence irréductible. On apprendra toujours le grec et la littérature grecque pour comprendre le message de Jésus.

Pourtant le monde grec sera désormais une référence mais non plus la culture quotidienne, non plus l'interlocuteur de l'évangélisation. Pendant des siècles la théologie chrétienne a essayé de convaincre les philosophes grecs. Maintenant, le dialogue change. Jamais nous n'oublierons les philosophes grecs, mais ils ne sont plus nos interlocuteurs.

⁵⁰ Par exemple V. Neckebrouck, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora, Tanzanie, 1971.

Le refus de l'hellénisme

L'imprégnation du christianisme par l'hellénisme a été profonde. Et pourtant, si nous regardons l'histoire, nous constatons que dans l'ensemble, elle n'a pas été voulue. Dans l'ensemble, l'Église n'a pas voulu évangéliser la culture grecque et le plus souvent elle s'est même opposée à ce dessein. Nous parlons de l'Église comme du peuple chrétien dans son ensemble et dans ses dynamismes principaux. Le projet d'évangéliser la culture comme il est dit dans *Evangelii Nuntiandi* est d'ailleurs une idée nouvelle.

Voyons d'abord comment le christianisme a pris une attitude de refus vis-à-vis de la culture grecque.

Durant les premiers siècles, le refus est total et catégorique. L'essentiel de la culture grecque est l'éducation, la *paideia*. Or, les communautés chrétiennes interdisent toute éducation grecque. La littérature est de même interdite, de même que le théâtre, les jeux, le cirque et la participation à la vie politique. Les chrétiens vécurent durant des siècles comme dans un ghetto.

Il est vrai que ce statut leur était d'une certaine manière imposé par le *Christianum esse non licet*. Mais ils n'ont pratiquement rien fait pour permettre un rapprochement. La culture grecque était pour eux en bloc un péché.

Après la conversion de l'Empire, l'attitude fondamentale des Églises ne changea pas. On continua à condamner les auteurs anciens et à les éliminer de la formation des jeunes chrétiens. Les chrétiens exigèrent et obtinrent des empereurs la fermeture de toutes les écoles païennes et l'enseignement de la culture grecque disparut du monde romain par la volonté de l'Église.

Durant toute l'histoire des 11 siècles de l'histoire byzantine, la culture grecque fut condamnée et rejetée. Pour les Pères de l'Église et pour l'Église byzantine, pour toute la chrétienté d'Orient, les auteurs païens ne disent que de purs mensonges. D'ailleurs leurs écrits sont immoraux et corrupteurs. Quant aux philosophes, ils ne valent pas mieux : ils se contredisent tous et ne disent que des absurdités. Rien dans la culture n'échappe à la réprobation⁵¹. L'histoire de Byzance est tout entière étrangère à la culture de

⁵¹ Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Hachette, Paris, 1976, p. 50-56.

la Grèce ancienne dans son projet et ses intentions. Les Byzantins se glorifient de leur langue et de leur culture, mais ils rejettent le passé de la Grèce ancienne : ils se veulent une culture chrétienne.

Dans la chrétienté d'Orient, deux mouvements arrivèrent à se confondre : la lutte contre la philosophie grecque et la défense de l'orthodoxie.

Il faut reconnaître que les faits lui donnaient apparemment raison : les grandes hérésies provenaient fondamentalement de l'influence de l'héritage de la culture antique. La culture hellénistique se présentait donc avant tout comme un danger, une subversion totale de l'essence même du christianisme.

La défense de l'orthodoxie se manifesta surtout dans deux mouvements historiques puissants. Dans les deux, le peuple chrétien lui-même, le peuple des humbles et des simples, encouragé, stimulé et conduit par les moines, assumait la tâche de défendre sa foi contre la subversion de la philosophie introduite par des intellectuels, c'est-à-dire des membres des élites, réussissant souvent à conquérir une partie des évêques et des prêtres, une partie de la cour ou des autorités ainsi que de l'aristocratie.

La première lutte pour la vérité chrétienne fut le combat contre l'arianisme et pour le concile de Nicée. Il ne fait pas de doute que ce combat pour Nicée et que Nicée lui-même furent l'expression du peuple des simples et des pauvres contre les intellectuels. Saint Athanase comptait sur l'appui des moines illettrés et simples travailleurs manuels de l'Égypte et Arius représentait le parti intellectuel, celui des philosophes⁵².

Le combat pour Nicée dura un siècle et demi, si l'on considère que Chalcédoine ne fut finalement qu'une ratification et une confirmation de Nicée. Le combat contre l'origénisme dura plus longtemps encore, encore qu'il ait culminé au cours des Ve et VIe siècles⁵³.

Or, le combat contre l'arianisme et plus encore le combat contre l'origénisme marquèrent définitivement le christianisme d'Orient : ils servirent à déconsidérer la philosophie. Le christianisme byzantin en particulier et oriental en général fut un christianisme essentiellement populaire, appuyé et surveillé par les moines pour éviter tout glissement

⁵² Cf. G. Quispel, *De Heilige Geest volgens de Oude Kerk*, dans *De Spiritu Sancto*, (collect.), Utrecht, 1964, p.75-88.

⁵³ Cf. Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* Cerf, Paris, 1969, p. 59-89. Aussi J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 1975, p. 28, 33, et al.

vers les idées païennes. Il fut un christianisme volontairement sur la défensive par rapport à la culture.

Or, il n'y a pas de doute que la culture hellénistique dans son ensemble, les idées des philosophes comme les valeurs diffuses, les mouvements de la pensée tendaient à dévier profondément le christianisme de son sens vrai. On pouvait bien essayer de traduire en langage philosophique l'expérience chrétienne comme l'avaient tenté Clément d'Alexandrie et Origène, mais le danger d'exprimer ainsi une nouvelle variante de l'intellectualité grecque au lieu d'exprimer le christianisme était grand. La philosophie grecque atteignait le christianisme dans ce qui en faisait la spécificité : la liberté de Dieu et sa transcendance par rapport au cosmos et au destin, la liberté de l'homme dans l'ordre cosmique. La philosophie grecque rendait impensable la nouveauté de l'histoire du salut ; elle n'avait aucun moyen de penser un Dieu intervenant dans l'histoire pour libérer son peuple.

Les déviations pseudo-mystiques d'Évagre le Pontique et du pseudo-Denys montraient clairement ce qu'il adviendrait de l'Évangile si on le laissait aux mains des intellectuels formés par la philosophie grecque : ainsi pensa la chrétienté d'Orient.

Est-ce à l'Esprit saint qu'il faut attribuer globalement cette attitude de défense et même de rejet de la culture qui fut durant 15 siècles l'attitude dominante dans l'Église d'Orient ? Un tel mouvement aussi massif ne peut provenir que de lui, surtout si l'on tient compte du fait que ce fut avant tout la réaction des pauvres, des illettrés, et aussi de ceux qui s'étaient faits pauvres pour le royaume de Dieu, les moines. Il y a là une leçon pour les Églises de tous les temps. Une chrétienté a pu vivre toute son histoire en se défendant sans cesse contre l'imprégnation d'une culture raffinée, développée et même hautement religieuse comme le fut la culture hellénistique à sa dernière époque.

Pourtant, il y a quelques restrictions à faire au rejet total de la culture. En premier lieu, malgré la volonté de se garder de l'hellénisme, l'Église ne put éviter une infiltration inconsciente extrêmement forte. Avec le recul des siècles, nous nous rendons mieux compte de l'étendue des infiltrations et nous voyons mieux à quel point le christianisme oriental fut marqué par les orientations de la culture hellénistique. Il le fut surtout par l'intermédiaire des pères du IV^e siècle, des moines sans doute mais des convertis qui souvent avaient reçu une éducation grecque et s'en servirent, même à leur

insu, dans l'explication de leur message : les Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome et autres développèrent une théologie profondément imprégnée d'hellénisme. Comme les Byzantins furent essentiellement conservateurs, ils voulurent toujours s'en tenir à la théologie patristique et par conservatisme, ils gardèrent ainsi une théologie qui était beaucoup moins conservatrice. Il leur manqua de prendre conscience de la mesure de leur contradiction en refusant ouvertement tout l'hellénisme et en acceptant subrepticement bien de ses éléments. Ils ne purent ainsi se donner une vraie théorie des rapports entre la civilisation et le christianisme. Ils se donnèrent, au contraire, une théorie de la société chrétienne ou de la civilisation chrétienne qui correspondait à leurs désirs mais nullement à la réalité.

En second lieu, le rejet de l'hellénisme pouvait aussi signifier en partie soit une réaction de défense et de peur devant une tâche impossible, l'assimilation de la culture grecque, soit une attitude de ressentiment des pauvres et des moines devant une culture d'élites comme la culture hellénique, parce qu'ils ne voyaient pas le moyen de la mettre au service de leur libération. Les pauvres rejettent la culture aristocratique lorsqu'ils la croient mauvaise dans sa totalité et irrécupérable. Les orthodoxes rejettent une culture lorsqu'ils ne réussissent pas à faire le départ entre ses erreurs et ses vérités, entre ce qu'il y a de valeur humaine qui s'y exprime et ce qui est déformation.

Malgré l'impression que donne parfois une vision trop rapide de la chrétienté d'Occident, la réaction de l'Église d'Occident face à l'héritage de la culture gréco-romaine a été en grande partie la même que celle d'Orient.

Pour ce qui est du Moyen Âge, le problème ne s'y posait guère, du fait du trop faible développement de cet héritage culturel. Il se pose à partir et dans le contexte des Renaissances, celles des XII^e et XIII^e siècles, celles des XV^e et XVI^e siècles, puis celle de l'humanisme classique du XVII^e siècle. À chaque étape, il y eut un rejet de la culture.

La première grande Renaissance suscita un rejet très fort dans tout le mouvement de pauvreté des XII^e et XIII^e siècles. L'opposition à la culture est forte dans le mouvement cistercien et bien d'autres mouvements⁵⁴. Faut-

⁵⁴ Cf. Christine Pellistrandi, *La pauvreté dans la règle de Grandmont*, dans Michel Mollat (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. I, Publications de la Sorbonne, Paris, 1974, p. 222-245.

il évoquer François d'Assise et la persistance d'un mouvement de fidélité à la lettre et à l'outrance de St-François parmi les spirituels ? Saint François ne voulait pas que ses frères eussent des livres : l'Évangile leur suffisait. C'est, comme en Orient, l'expression radicale du christianisme des pauvres : l'Évangile seul sans les livres qui introduisent des concepts compliqués dont le résultat pratique est toujours d'atténuer la force de la parole de Jésus. François d'Assise voulait un christianisme sans théologie et l'idéal s'en est maintenu à travers de nombreux siècles, jusqu'au siècle dernier ou, à peu de choses près, à côté d'un autre idéal de christianisme lettré.

Malgré l'essor de la scolastique et des Universités, l'esprit franciscain finit par triompher en grande partie. Duns Scot signifia un retour à la méfiance vis-à-vis de la philosophie et de toute la culture païenne. La condamnation de saint Thomas d'Aquin par l'évêque de Paris, Tempier, en 1277, et toute l'évolution ultérieure qui va dans le même sens, montrent bien que l'Église s'est affolée devant les perspectives thomistes : elle ne pouvait croire à un accord si complet entre la philosophie et la parole de Dieu. Elle réagit comme les Orientaux face à l'origénisme, avec le sentiment qu'Aristote allait détruire l'essence du christianisme, la souveraine liberté de Dieu⁵⁵. De fait, la synthèse thomiste ne sera plus jamais refaite⁵⁶.

Face à l'humanisme chrétien des XV^e et XVI^e siècles, celui d'Érasme, de Thomas More, de Lefèvre d'Étaples ou de Mélanchton, les Églises réagirent de façon semblable. Les Églises réformées virèrent rapidement vers une néo-orthodoxie fondamentaliste ou vers le piétisme et les tendances humanistes demeurèrent en grande partie marginales. Dans l'Église catholique, l'esprit de la Contre-réforme engendra une sorte de croisade anti-érasmiennne surtout forte en Espagne et en Italie : partout, le raidissement de l'orthodoxie ferme les portes à tout dialogue avec la culture grecque, ses nouveaux développements et ses découvertes. L'esprit

Cf. Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975, p. 108-111.

⁵⁶ Une grande partie des thomistes du XX^e siècle s'est appliquée surtout à mettre en valeur précisément cet aspect du thomisme, le miracle de la rencontre entre la philosophie grecque et le christianisme d'une manière qui respecte exceptionnellement l'authenticité des deux (notamment l'école du Saulchoir).

érasmien reste marginalisé et semi-clandestin dans tout le christianisme moderne.

Au XVII^e siècle, les jésuites reprirent le projet de christianiser l'hellénisme, moins sa philosophie cette fois, que sa littérature et l'esprit de sa civilisation.

Leur effort demeura tronqué en grande partie après la condamnation de Galilée : l'esprit grec d'étude de la nature, de critique scientifique et de recherche ne put se développer. Les collèges des jésuites durent se contenter d'un humanisme littéraire où l'héritage grec se trouvait diminué. Cet humanisme ne put accompagner le mouvement scientifique (sauf de manière plus ou moins clandestine, le destin de Teilhard de Chardin est le dernier épisode d'une histoire de plus de trois siècles).

Cependant, même privé d'une bonne partie de son dynamisme, l'humanisme des jésuites rencontra des oppositions très vives. Aussi bien les jansénistes, que les religieux en général (les franciscains en tête) et les néo-mystiques y trouvèrent une sorte de mondianisation du christianisme, un excès de concessions au paganisme.

Or, les jansénistes, les religieux, les néo-mystiques exprimaient certainement beaucoup plus que les jésuites le mode de sentir des chrétiens ordinaires, des chrétiens des paroisses, et même du clergé.

Dans l'ensemble, les saints, les missionnaires les plus zélés et les laïcs les plus fervents ne se sont pas trouvés du côté des scolastiques, ni des humanistes, mais bien de leurs adversaires. Ceci est un fait dont il faut tenir compte, car il va dans le même sens que le fait global de l'Église byzantine. Dans l'ensemble, en Occident, le peuple chrétien ne va pas dans le sens de la christianisation de la culture gréco-latine. Ce qui domine, c'est le rejet de cette culture comme dangereuse ou du moins futile. La conviction dominante est qu'un bon religieux ou un bon chrétien doivent demeurer aussi éloignés que possible des spéculations théologiques, que même les religieux ou les prêtres ne doivent pas apprendre plus de théologie que ce qui est strictement nécessaire pour leur ministère. N'oublions pas que pour tout le XIX^e siècle et encore pour la première moitié du XX^e, l'idéal du prêtre est le saint curé d'Ars, dont on ne manque jamais de dire qu'il n'avait jamais été capable de comprendre la théologie et qu'il fut ordonné malgré cela et qu'il put sans théologie réaliser la perfection de la vie sacerdotale.

Durant les siècles passés, le christianisme réel des masses, des pauvres sans doute, mais aussi des autres, aussi des prêtres et des moines, a été bien différent du christianisme des scolastiques ou des humanistes. Les chrétiens ne se sont que très rarement alimentés à la théologie. Ils avaient la Bible, les vies des saints et des écrits des mystiques dans l'original ou dans des vulgarisations que furent les livres de dévotions. Les auteurs des livres de dévotion étaient absolument sans contact avec la théologie des écoles ou des universités. Même la théologie des séminaires, lorsqu'ils commencèrent à exister, disparaissait rapidement de l'horizon des prêtres qui recouraient aux mêmes sources que le peuple chrétien.

Le christianisme réel fut bien autre chose sans doute que ce que l'on appelle maintenant religiosité populaire ou christianisme populaire. Celui-ci n'en est que l'ultime résidu après un processus de profonde décadence. Le christianisme populaire véritable survécut jusqu'en 1950 en Europe. Il survit dans beaucoup de régions rurales d'Amérique latine. Il est fondé sur ce que nous venons de dire, il est aussi éloigné de la religiosité populaire que du christianisme théologique de toutes les époques. Il a été vécu dans les monastères, dans les confréries et associations chrétiennes pour laïcs et dans bien des familles traditionnelles qui le transmettaient de père en fils au niveau populaire sans aucun contact avec les agitations, les spéculations théologiques ou les controverses.

Le christianisme des villages n'a pas été mêlé à l'évolution théologique. Même la plupart des moines et des prêtres y sont demeurés étrangers. Et pourtant, il y eut des chrétiens qui firent la tentative de christianiser la culture des élites, la culture gréco-latine.

Le projet de christianiser l'hellénisme

On vient de rappeler les grandes entreprises de christianisation de la culture grecque à propos des réactions qu'elles ont suscitées. En réalité, le mot christianisation ne convient pas très exactement. Celui d'évangélisation non plus.

Les chrétiens dont nous parlons étaient des hommes qui appartenaient à l'élite intellectuelle. Même s'ils étaient nés pauvres, ils avaient reçu la culture des élites. Car la culture gréco-latine fut toujours une culture

d'élites, à toutes les étapes de son développement jusqu'aux humanités des jésuites en plein XX^e siècle.

Ces chrétiens ont été convaincus par les valeurs et les parts de vérité de la culture antique. Ils ont été convaincus de son dynamisme. Ils ont cru que leur vie chrétienne n'exigeait pas d'eux de renoncer à cet héritage.

Jamais il ne leur est venu à l'idée que le christianisme pourrait avoir une autre culture parallèle à la culture antique : ils ont toujours reconnu et accepté que les écrivains chrétiens n'avaient pas écrit aussi bien que les auteurs classiques, et ils étaient convaincus que l'on ne dépasserait jamais les philosophes grecs. Pour eux, le dilemme était donc : ou bien pas de culture, ou bien la culture païenne antique.

En assumant la culture antique, ils ne voulaient pas la christianiser, mais bien plutôt reconnaître et accepter la part de vérité, la part de don de Dieu qu'il y avait dans cette culture.

D'une manière générale, on ne les voit pas pratiquer un discernement formel. Origène ne fait pas le départ entre ce qu'il y a de vrai ou de faux dans Platon. Saint-Thomas ne sépare pas le vrai du faux dans Aristote. De même au cours de la Renaissance. Ce ne sera qu'au XVII^e siècle dans l'esprit des réformes devenues soucieuses de l'orthodoxie, que l'on fera des éditions expurgées des auteurs antiques.

En réalité, Origène comme saint Thomas lisent les philosophes grecs en chrétiens. Ils font une relecture chrétienne. Ils lisent plus que ce qui est écrit et certainement plus que ce que Platon ou Aristote avaient jamais pensé. Ce faisant, ils ne croient pas leur faire tort, bien au contraire. Quel meilleur service peut-on rendre à un auteur que de prolonger sa pensée de telle manière qu'elle exprime déjà ce qui sera seulement révélé publiquement plus tard ? Ils en font des précurseurs de la foi chrétienne et sont convaincus de ne pas mériter leur désapprobation.

En réalité, même s'ils ne le disent pas, les humanistes chrétiens pratiquent tous un discernement. Ils choisissent et ils changent la portée de ce qu'ils assument. Ils créent ainsi une nouvelle synthèse.

Leur synthèse était-elle fidèle à l'esprit des philosophes grecs ? La question ne les intéressait guère et ne nous intéresse pas non plus dans ce contexte. L'important est de savoir si la synthèse sauvait encore l'essentiel du christianisme. Pouvait-on en même temps être chrétien et assumer la culture grecque ?

En Orient, le cas d'Origène et de l'école d'Alexandrie a été jugé négativement. Des auteurs contemporains peuvent se demander si les condamnations de l'origénisme ne portent pas seulement sur les auteurs plus tardifs qui, en se présentant comme des disciples d'Origène, ont attiré injustement la colère de l'orthodoxie sur leur maître. Il n'en reste pas moins que l'Église byzantine voulait condamner Origène et qu'Origène n'a pu être pris comme modèle par aucune renaissance. D'une certaine façon, la condamnation de l'origénisme rendait toute renaissance impossible en Orient.

En Occident, il y a eu au contraire plusieurs renaissances, sans parler des pré-renaissances. Le grand mouvement de retour au passé gréco-latin du XII^e siècle débouche finalement dans la théologie universitaire du XIII^e siècle et dans la théologie de saint Thomas d'Aquin qui est indiscutablement sa plus grande réussite. Peut-être est-ce même dans l'histoire du christianisme la seule réussite de synthèse entre une philosophie païenne et le message chrétien. Saint Thomas donne raison à Aristote aussi loin que possible. Il suit non seulement ses positions philosophiques, mais son esprit qui est l'esprit même de la philosophie grecque et qui consiste à tout soumettre à la raison. Saint Thomas soumet le christianisme à la raison autant que possible. Il cherche des raisons à tout au point de laisser finalement une angoisse terrible à la génération suivante. En cherchant tant de raisons au christianisme, ne met-on pas en danger la déraison divine, la suprême liberté du Dieu sauveur ?

En ce moment, nous demandons aussi à saint Thomas si, en acceptant les cadres de la pensée d'Aristote, il ne s'exposait pas à méconnaître tout ce qu'ignorait Aristote.

À cela, saint Thomas ne manquerait pas de répondre que, de toutes manières, il n'avait pas la possibilité de créer de toutes pièces la philosophie possible au XX^e siècle et que, pour lui, le dilemme était : ou bien Aristote, ou bien une théologie monastique basée sur le seul commentaire de textes d'Augustin et d'autres Pères ; c'est-à-dire ou bien Aristote, ou bien pas de philosophie.

Les humanistes des XV^e et XVI^e siècles n'ont pu s'exprimer dans une œuvre synthétique. Ils ont été balayés par les grandes controverses issues de la réforme avant d'avoir pu arriver à maturité. Ce fut une entreprise manquée parce qu'elle n'eut pas le temps de se développer. Ce qui se serait

passé si la politique conciliatrice d'Érasme, de Ménanchton et de beaucoup d'autres avait réussi à empêcher le schisme et toutes ses conséquences, les orthodoxies raidies, les guerres de religion et le triomphe des *zelanti*, précurseurs de ceux du XIX^e siècle ?

Une part de l'héritage des humanistes a été récupérée par le mouvement des sciences historiques des siècles suivants. Mais ce n'est pas la part à laquelle eux-mêmes accordaient le plus d'importance. Ils voulaient un christianisme renouvelé au contact d'une culture antique retrouvée et non pas simplement des recherches historiques sur l'antiquité.

Quant à l'humanisme du XVII^e siècle et des siècles suivants, il devait finalement être débordé par le mouvement scientifique, technique, industriel dont il avait été coupé à cause du même esprit d'orthodoxie de la Contre-Réforme.

Si nous considérons l'ensemble de ces tentatives de synthèse entre le christianisme et la civilisation antique, seule civilisation, seule culture possible pour l'Occident jusqu'au siècle dernier, nous pouvons faire les observations suivantes.

La culture hellénistique est une culture d'élites, faite par des élites pour des élites. Pour parler de façon plus précise, la culture gréco-romaine est une culture faite pour des oisifs, pour des personnes qui ne doivent pas travailler. Elle est tout entière en fonction de cette caractéristique. Elle ne peut donc avoir de valeur que pour une très petite minorité. La synthèse entre christianisme et culture grecque qui se présente sous la forme de théologie, n'est donc accessible qu'à une minorité insignifiante des chrétiens. Plutôt qu'un pour cent, il faudrait dire un pour mille, ou moins encore.

Les avatars de la théologie peuvent occuper une place considérable dans les livres d'histoire, ils ne concernent qu'une minorité insignifiante parmi les chrétiens. Dans le passé, la question de la christianisation de la culture ne pouvait concerner qu'une infime minorité.

Il n'est donc pas étonnant que, dans l'histoire du christianisme réel, les diverses entreprises de rencontre entre culture et christianisme ne soient qu'un phénomène très secondaire. En ce qui concerne le passé, la culture lettrée, explicite ne joue pas un rôle important dans la vie des hommes.

Par ailleurs la culture grecque était plus que les autres une culture extrêmement réservée. Elle n'était pas susceptible d'être vulgarisée.

Elle occupe cependant dans l'histoire écrite une place sans rapport avec son importance réelle dans l'Église. À quoi cela est-il dû ? Au fait que les élites intellectuelles de l'Occident, les humanistes de toutes les époques sont toujours demeurés en contact étroit avec le pouvoir politique et les élites dirigeantes. Ils ont toujours aspiré, comme les philosophes grecs eux-mêmes, au rôle de conseillers des princes. Et ils ont en fait souvent joué ce rôle de conseillers, même si habituellement leurs conseils n'étaient pas suivis. Il y a donc eu un lien entre la chrétienté d'Occident et les théologiens ou humanistes, c'est-à-dire ceux qui prétendaient à la synthèse entre le christianisme et la culture humaine. Les princes ne se disaient-ils pas chrétiens ? Et n'avaient-ils pas besoin de science humaine ? Qui, mieux que les théologiens ou les humanistes, aurait pu leur enseigner la manière de concilier avec leur foi chrétienne le maniement des affaires humaines ?

Or, le contact avec le pouvoir a marqué de façon profonde les entreprises de synthèse entre le christianisme et la culture. Les chrétiens qui se sont lancés dans cette entreprise, ne cherchent pas à concilier foi et culture dans l'abstrait, mais au service des dirigeants de la société chrétienne, papes, évêques, rois ou princes. Les synthèses entre foi et culture hellénistique ont été des synthèses pour la classe dirigeante. Cela est vrai pour tous, notamment pour les scolastiques qui pensaient avant tout pour la hiérarchie de l'Église médiévale.

Enfin, dernière observation, les synthèses élitistes entre la culture grecque et le christianisme ont eu et ont encore des retombées importantes dans l'ensemble des Églises. Elles atteignent donc indirectement et inconsciemment un très grand nombre de chrétiens, de manière plus ou moins profonde ou superficielle selon les circonstances. Mais ceci nous mène au paragraphe suivant.

Pénétration de l'hellénisme dans le christianisme

Quand on parle de pénétration inconsciente de l'hellénisme dans le christianisme, il faut s'entendre. Il s'agit d'un phénomène qui demeure inconscient pour les grandes multitudes, mais non pour tout le monde. Car il ne s'agit pas d'une pénétration spontanée ou d'une sorte d'osmose. Il n'en est pas question. Le peuple chrétien a été bien gardé par les hiérarchies

ecclésiastiques et le clergé. On ne s'infiltrer pas facilement dans les Églises. Il n'est pas aisé d'y introduire des thèmes nouveaux.

En réalité, la pénétration s'est faite surtout par ondes successives à certaines époques cruciales et par des décisions prises généralement par des personnes bien concrètes.

La pénétration ne s'est pas faite par contact direct. Ce n'est pas Platon ou Aristote qui ont été adoptés par les Églises, ni des concepts de ces philosophes. Ceux-ci n'ont été introduits que par l'intermédiaire de théologiens qui ont d'abord fait la relecture et le discernement de la culture païenne.

Une première vague d'hellénisme est entrée par les Pères des IV^e et V^e siècles, notamment les Cappadociens en Orient et Augustin en Occident. Une fois que les Conciles ont fait appel à ces Pères ou à des concepts proposés par eux, il s'est produit comme une sorte d'authentification de leur pensée. Rapidement au cours des V^e et VI^e siècles en Orient, l'Église a adopté la théologie des Pères. Elle s'est figée dans une orthodoxie, mais son orthodoxie était celle des Pères, et elle contenait implicitement une forte charge d'hellénisme.

Cet hellénisme est ensuite devenu inconscient et l'on a considéré comme chrétiens non seulement la tradition évangélique que les Pères transmettaient, mais aussi les concepts et les structures grecques dans lesquelles ils faisaient cette transmission. Il y a beaucoup plus de platonisme dans saint Augustin ou saint Grégoire de Nysse, qu'on ne pouvait le soupçonner jusqu'à l'époque présente où nous entrons dans un monde sans platonisme.

La seconde grande vague a été celle de l'adoption de la théologie scolastique, surtout celle de saint Thomas par l'Église médiévale et notamment par l'Église romaine. Cela s'est fait en trois étapes : déjà à la fin du moyen âge, on le voit par le concile de Florence, ensuite au Concile de Trente et dans la Contre-Réforme, ensuite au XIX^e siècle avec la néo-scolastique et le néothomisme promu par Léon XIII. Les trois fois, mais surtout les deux dernières, l'adoption de la scolastique et du thomisme a inclus la formation d'une sorte de corpus semi-officiel de thomisme ou de scolastique. Ces vagues successives de néo-scolastique et de néo-thomisme ont fourni le contenu de l'enseignement officiel, imposé pour la prédication et la catéchèse. Saint Thomas lui-même n'a été lu que par de petites élites.

Mais une version simplifiée et figée, un catéchisme thomiste a servi de base à l'enseignement commun. Une très grande partie du peuple catholique a ainsi reçu l'empreinte de la scolastique et, de ce fait, de la culture grecque.

En proposant saint Thomas et le thomisme officiel comme base de l'enseignement, l'Église romaine se prêtait à la divulgation d'une partie importante de la civilisation antique. Qu'elle le voulût ou non. Ici encore l'influence de la culture grecque sur le christianisme par l'intermédiaire de la scolastique n'a jamais pu être reconnue aussi clairement que dans le monde non grec, le Tiers-Monde où l'Église évolue aujourd'hui au premier chef.

Enfin, l'œuvre des humanistes n'ayant jamais été achevée, elle n'a pas joué de rôle dans l'Église des derniers siècles. Cependant, d'une certaine façon, son influence se retrouve indirectement dans les mouvements bibliques, liturgiques, patristiques et de théologie historique qui débouchèrent finalement dans Vatican II. Ce Concile universalise un certain nombre de concepts lancés par les humanistes et qui sont un héritage grec. Nous ignorons encore quel sera l'impact de Vatican II et quels éléments de Vatican II joueront un rôle historique.

Telle fut l'attitude des chrétiens face à la civilisation hellénistique : rejet global, tentatives d'intégration dans le christianisme, pénétration peu consciente par l'intermédiaire de l'influence de synthèses théologiques⁵⁷.

2. DISCERNEMENT DE LA PÉNÉTRATION DE L'HELLÉNISME DANS LE CHRISTIANISME : LE POSITIF.

Dans les réponses complexes des chrétiens au défi de la civilisation hellénistique, il y a un fait évident : l'Esprit a pratiqué un discernement. Il n'a répondu ni par un simple refus, ni par une simple acceptation. Il a répondu en transformant la civilisation hellénistique, mais aussi en transformant les chrétiens. Pour ce faire, il a fait un discernement.

⁵⁷ On a parlé ici d'un seul aspect de l'héritage antique. Il y en a d'autres tout aussi importants : notamment le droit. Il y a aussi une histoire de l'attitude des chrétiens envers le droit antique, le droit romain, par exemple. On y verrait sans doute les mêmes différences de réactions, encore que nous ne puissions préjuger.

Le discernement n'est écrit nulle part. Il ne s'énonce nulle part, mais il est inscrit dans l'histoire. L'Esprit a séparé le positif du négatif. Il a rejeté une face de l'hellénisme et il a adopté une autre face.

Expliciter ce discernement n'est pas chose aisée. En effet, il n'est nulle part présent de façon achevée. Il est comme une sorte de résultante de millions de réponses personnelles et de centaines de mouvements historiques différents. Il s'est prononcé dans une histoire mouvante et jamais achevée.

S'il est déjà difficile de savoir quel est le jugement qu'en fin de compte une personne porte sur une réalité, à plus forte raison l'est-il de l'Esprit qui s'exprime par des millions de personnes échelonnées sur 20 siècles d'histoire. Une personne change d'avis ; sa pensée mûrit. Son jugement est-il celui du dernier moment avant la mort ? Jamais une pensée humaine n'est achevée : elle s'interrompt par la mort sans conclure. Il en est de même de l'Esprit : le discernement s'est pratiqué au cours d'une longue histoire, mais il n'est pas encore arrivé à une conclusion et il n'y arrivera jamais.

Et pourtant, il y a bien certaines lignes claires dans cette histoire du discernement. La recherche n'est pas vaine.

Lorsque nous parlons du jugement de l'Esprit sur la civilisation hellénistique, nous prétendons le distinguer de tout jugement personnel. Il ne s'agit pas de "mon" jugement, mais du jugement pratiqué de fait par 20 siècles d'histoire chrétienne. Cependant, il faut reconnaître, qu'en cherchant à expliciter ce jugement, il est impossible de faire abstraction du point de vue particulier où nous nous trouvons en ce moment. Nous projetons sur le jugement de l'Esprit le jugement que font aujourd'hui les chrétiens, et notamment les chrétiens avec lesquels nous nous identifions.

Comment expliciter le jugement du passé sur le positif ou le négatif de l'antiquité gréco-latine sans qu'interfèrent nos jugements personnels aujourd'hui ? Or, nous jugeons à partir d'une sensibilité particulière. Et nous sommes plus sensibles à l'héritage actuel de l'antiquité qu'à l'antiquité elle-même. Nous réagissons en tenant compte de tout ce que nous devons à l'antiquité dans notre monde actuel, en positif et en négatif.

Tout cela est exact et, en fin de compte, est loin de décourager notre propos. En fin de compte nous cherchons dans le jugement de l'Esprit sur le passé quel est son jugement sur notre présent. Qu'il y ait un chassé-croisé

entre le présent et le passé n'est donc pas un obstacle. Nous ne cherchons pas à juger le passé pour le passé, mais pour le présent.

On nous demandera : pourquoi donc étudier le passé, puisque l'on n'arrive jamais à le connaître objectivement ? C'est que nous ne connaissons notre présent et non plus notre avenir que dans notre passé. Nous n'avons aucune connaissance directe des faits actuels et de leur signification. Nous ne pouvons les percevoir et les comprendre qu'en les projetant sur le passé.

Venons-en donc à la civilisation hellénistique. Avant d'entrer dans plus de détails, disons d'abord que l'hellénisme a apporté au monde chrétien un certain sens de l'humain qui devait bien être potentiellement présent en Jésus, mais que le milieu judéo-chrétien primitif ne pouvait expliciter.

Sans doute, l'humanisme grec était-il hautement aristocratique. C'est bien pourquoi il y eut entre lui et les chrétiens une sorte d'aversion spontanée réciproque qui s'est manifestée par le rejet généralisé dont il a été question.

Cependant, il y a dans l'humanisme aristocratique des Grecs des valeurs universelles que personne ne peut rejeter définitivement sans se diminuer. L'humanisme grec, on l'appellera intellectualisme, rationalisme, individualisme. Il est surtout l'affirmation de l'individu et de sa raison face aux puissances surhumaines qui menacent de l'écraser. Le Grec est l'individu appuyé sur sa raison et capable de défier les grandes forces irrationnelles de la nature et de la société.

Même le retour de l'orientalisme dans l'empire romain n'a jamais pu submerger entièrement l'humanisme grec et romain. Même pas aux pires moments de la tyrannie des pires empereurs. Jamais n'a prévalu l'adoration de l'empereur, ni la soumission totale à son pouvoir. Cet héritage grec a influencé profondément les chrétiens.

La religion rationnelle

Quelle serait l'œuvre la plus importante de l'hellénisme dans le monde chrétien ? C'est la religion rationnelle. L'hellénisme a produit la fusion de la religion et de la raison, et a produit une religion rationnelle. Faut-il l'appeler synthèse ou syncrétisme, promotion ou corruption du christianisme ? Il

s'agit d'une création complexe et ambiguë. Elle a ses aspects positifs et négatifs.

La religion rationnelle est ce que les bonnes gens ont appelé la "religion" tout court pendant des siècles. Pour eux, elle était le christianisme et était aussi la seule vraie religion. Les autres étaient des "fausses" religions, des religions déraisonnables.

La religion rationnelle a été créée par les élites du monde gréco-romain dès la conversion de Constantin. Elle s'est développée en Occident beaucoup plus qu'en Orient. Car en Orient, la religion chrétienne est restée beaucoup plus populaire, et n'a pas eu de telles prétentions "rationnelles".

Cependant, la religion rationnelle issue des classes supérieures de la société est descendue vers les couches inférieures et elle les a pénétrées profondément surtout à la suite des grandes réformes. En ce moment, elle survit difficilement dans les masses populaires qui croient rejeter le christianisme en se libérant d'elle. Une partie des classes dirigeantes essaie de la sauver du désastre parce qu'elle croit encore que sa survivance est nécessaire à l'ordre social.

La religion rationnelle a beaucoup de ressemblances avec le monothéisme politique de la fin de l'empire païen selon E. Peterson. Elle est comme une christianisation du monothéisme politique⁵⁸.

Le centre de la religion rationnelle est bien le monothéisme : il y a un seul Dieu souverain du ciel et de la terre. Son attribut fondamental est bien la souveraineté. Il est pensé en fonction du monde. Or, le monde, selon la pensée grecque, est avant tout cosmos, ordre. Dieu est l'auteur de l'ordre, il est lui-même ordre et raison et "fabrique" le monde, le gouverne et le conduit selon la raison et l'ordre.

L'ordre du monde est à la fois physique et moral. Dieu impose à l'homme un ordre de moyens et de fins. Le culte qu'il attend de lui est avant tout un culte de la raison : la soumission à ses lois morales et le respect de l'ordre de l'univers, l'ordre matériel et l'ordre social. Dieu rétribuera à la fin de l'histoire, mais aussi à l'intérieur même de l'histoire, la soumission ou la désobéissance à ses ordres. La religion rationnelle est convaincue que la paix sociale dans l'univers et dans l'État, dépend de la religion. Toute

⁵⁸ Cf. Albert Mirgeler, *Kritischer Rückblick auf des abendländische Christentum*, Herder, Fribourg, 1969, p. 31-42.

atteinte à l'ordre moral se paie immédiatement par des désordres sociaux ou politiques. Aussi bien la religion est-elle le ciment le tout État civilisé. Sans religion la société sombre dans l'anarchie et la barbarie. Religion et civilisation vont de pair.

Tel fut le christianisme des élites dirigeantes aussi bien en Orient qu'en Occident. Aidé par tout le système de propagande de l'empire romain et de ses successeurs, il descendit vers les masses populaires. Il les pénétra profondément non seulement dans les villes mais même parmi les masses rurales. La religion rationnelle est devenue la religion de base des chrétiens⁵⁹ et elle l'est restée jusqu'à nos jours, où nous assistons à sa ruine, par le changement de civilisation qui est en train de se produire.

On a dit que le christianisme avait été un stoïcisme pour les simples. La formule est cynique et brutale, mais elle contient une âme de vérité. Il ne faut certes pas oublier que le christianisme authentique a été vécu par les pauvres en bien des époques et bien des endroits. Mais la religion unanime, la religion partagée par tous, la religion que personne ne discute, n'a pas été le christianisme évangélique, mais bien la religion rationnelle.

Dans la religion rationnelle, les thèmes chrétiens passent par une réduction radicale : en fait, ils sont effacés. Personne ne songerait à abandonner l'Évangile. Mais on le lit à la lumière de la religion rationnelle.

Dans cette lumière, l'incarnation prend un sens purement pédagogique. Le Bon Dieu s'est fait homme pour se rapprocher des hommes et leur expliquer mieux son message moral. L'Évangile est une expression imagée de l'ordre de la raison. Le Bon Dieu explique l'ordre du monde en figures et en images pour s'adapter aux simples. Comme un bon professeur joue à l'enfant pour se faire comprendre des enfants, ainsi Dieu joue à l'homme pour se faire comprendre des hommes. Lorsque les enseignements de Jésus ne coïncident pas avec les préceptes de l'ordre moral de la religion rationnelle, on dit que ce sont des exagérations "orientales", des images qu'il faut savoir comprendre. Les comprendre, c'est toujours les réduire au stoïcisme pour le peuple et, de fait, à l'ordre moral de l'empire.

La religion rationnelle a sa base dans l'évidence. C'est pourquoi, durant plus de 15 siècles, les gens ont cru non pas à cause du témoignage de Jésus-Christ, mais bien parce que, pour eux, la religion était évidente. La religion

⁵⁹ Cf. A. Mirgeler, *o. c.*, p. 35 ss.

était quelque chose qu'on ne discute pas et que seul un fou pouvait mettre en doute. Un athée était considéré comme un fou.

L'on a vécu ainsi dans un climat de rationalisme chrétien. Tout le monde est chrétien parce que le christianisme est la religion évidente et pleinement rationnelle. La conviction était tellement forte que les premiers rationalistes critiques n'eurent nullement l'impression de détruire la religion, ni le christianisme. Ils voulaient libérer le christianisme des corruptions et des superstitions introduites par les prêtres et les Églises instituées : ce fut le projet des philosophes, de la maçonnerie, de l'Aufklärung. La Religion Naturelle des XVII^e et XVIII^e siècles n'était pas une nouveauté. Elle était la religion de toute l'Europe depuis Constantin. Mais jusqu'alors elle ne se révoltait pas contre les Églises. Tout le monde croyait qu'elle était la religion de l'Église et l'Église en premier lieu. Car l'Église lisait l'évangile et faisait deux lectures de l'évangile, l'une chrétienne et l'autre rationnelle.

Dans le rationalisme chrétien, la foi est avant tout un acte de raison. Un homme se sent chrétien parce qu'il se sent raisonnable. Pour lui, la difficulté n'est pas qu'il y ait des mystères dans le christianisme. Il se demanderait bien plutôt où il pourrait y avoir du mystère dans une religion aussi claire et évidente, qui invoque tant de raisons.

La religion rationnelle avait d'immenses défauts. On en reparlera dans le paragraphe suivant : comment un christianisme sans l'évangile pourrait-il être satisfaisant ? Mais elle offrit aussi des avantages immenses. La religion rationnelle fut une tentative pour libérer le peuple chrétien des immenses et insondables aberrations des religions historiques concrètes. Les hommes naissent, grandissent et vivent dans un océan d'irrationalisme. Ils sont assaillis par les démons de la magie, de l'animisme, de la sorcellerie, de la superstition. Ils sont envahis par des peurs, conscientes et inconscientes. Le monde où entra la prédication chrétienne était en proie à tous ces démons, un monde livré à la peur religieuse. Sans doute Jésus n'avait-il pas connu cela, car il avait vécu dans une société travaillée par les prophètes durant plus de mille ans. Mais le monde européen où arriva la semence chrétienne, était un monde ouvert à toutes les peurs, à tous les excès de la sensibilité religieuse, aux extases et aux folies pseudo-mystiques⁶⁰.

⁶⁰ Voir par exemple, Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Fayard, Paris, 1978. Il est bien vrai que pour certains cas, le clergé chargé de la défense de l'orthodoxie a été un élément

La religion rationnelle n'a pas christianisé l'Europe. Mais elle a lutté contre le polythéisme toujours renaissant, contre l'asservissement de l'homme à des forces religieuses avilissantes, contre les aliénations de la magie et de l'animisme, contre les folies collectives qu'entretiennent les expériences religieuses des masses païennes. L'histoire des résurgences de ces pratiques dans l'Occident chrétien, histoire que nous commençons à redécouvrir, permet d'apprécier les services d'un rationalisme chrétien. Que serait-il arrivé si les cathares avaient réussi à prévaloir en Occident ? Que serait-il arrivé si les excès de certains moines d'Orient avaient réussi à s'imposer dans la chrétienté ?

En ce moment, nous voyons sous nos yeux la ruine de cette religion rationnelle. Mais que faut-il attendre de cette ruine ? Un vrai christianisme ? Ou bien, au moins à court terme, un renouveau des paganismes longtemps réprimés, le retour de l'irrationalisme dans les masses, des expériences religieuses aliénantes, des fuites dans l'anormal, des refuges dans les troubles mentaux revêtus d'un langage religieux confus ? Tout cela n'est pas seulement possible : nous en voyons déjà des signes menaçants. La religion rationnelle est remplacée par une religion irrationnelle, et dégradée. En ce moment, la religion irrationnelle se cache encore en grande partie. Elle a encore une certaine honte qui vient des âges antérieurs. Mais elle pourrait perdre très rapidement la honte.

Il est un deuxième caractère positif de la religion rationnelle qu'il est bon de mettre en lumière. Le rationalisme de cette religion lui a permis de réaliser une certaine universalité. Ce n'est pas la vraie universalité chrétienne. Mais elle en est pourtant une image et une étape. Au-dessus d'un fourmillement de sectes religieuses, d'expériences diverses et incohérentes, des diversités locales inextricables de l'ancienne société des villages, la religion rationnelle a établi une espèce de communication et d'unité. Grâce à elle, tous les hommes de la chrétienté pouvaient se reconnaître membres d'une même communauté : ils avaient tous un fond de croyance semblable. La religion unique par-dessus les polythéismes et les animismes locaux a été le ciment de la société chrétienne : elle a joué le rôle du stoïcisme dans la société romaine⁶¹.

qui a alimenté la peur. Mais il ne s'agit là qu'une minime expression d'un profond mouvement souterrain.

⁶¹ Cf. Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, PUF. Paris, 1975, p. 135.

Enfin la religion rationnelle était une religion foncièrement optimiste. Elle proclamait l'ordre de l'univers et la bonté foncière de l'être et donc aussi du Dieu qui préside à l'ordre des êtres. On lui reprochera d'avoir été trop optimiste, d'avoir ignoré le mal. On lui reprochera d'avoir été foncièrement conservatrice précisément à cause de son optimisme. D'avoir favorisé la contemplation plus que l'action : si le monde est en ordre, il est plus juste de le contempler que de vouloir le changer. Tout cela est vrai et nous y reviendrons.

Par contre, l'optimisme foncier de la religion rationnelle maintenu par l'Église, a préservé la société des excès et des abîmes de la culpabilité. On a accusé, non sans raisons, l'Église moderne, d'avoir culpabilisé à l'excès les chrétiens. On l'a accusée d'avoir trop utilisé la culpabilisation pour se faire des fidèles trop facilement et en trop grand nombre⁶². Cela est vrai. Mais si l'on compare cette culpabilisation à celle qu'utilisent les religions traditionnelles, les polythéismes, les animismes, on le trouvera encore bénin. Car, même aux époques où l'Église recourut à ce procédé (comme entre le XVII^e et le XIX^e siècles), la base de la religion restait l'optimisme : le message de la bonté de Dieu, le message que le bien était finalement plus fort que le mal, venaient compenser le reste.

Dans tout cela l'humanisme hellénique offrit à l'Église un remède contre la barbarie inhumaine : il offrit la raison pour contrôler, réprimer, diriger le fond obscur des passions et des instincts ; il offrit la lumière d'une raison sans doute trop superficielle, mais annonciatrice de la vraie lumière, pour vaincre tout le ténébreux qu'il y a dans l'inconscient de l'homme.

La théologie

La synthèse de l'hellénisme et du christianisme produisit encore un autre effet : la théologie. Peut-être cet effet n'est-il pas si important en soi, mais il l'est tout de même pour les théologiens.

Le projet de théologie ne ressort pas clairement de la Bible : on aurait pu imaginer un développement du christianisme sans théologie. Car le projet

⁶² Cf. Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir ?* Hachette, Paris, 1977, p. 41-84.

est clairement inspiré par le projet de la philosophie grecque. Et il n'est pensable que dans le cadre du rationalisme grec.

L'idée de la philosophie grecque est que l'ensemble des réalités est pensable par la raison humaine et que l'individu peut par sa raison comprendre la totalité. Cela suppose qu'il y a de l'unité dans le monde et que l'unité est d'ordre rationnel : par exemple que le monde ne dépend pas des caprices des dieux. Cela suppose aussi que le monde est au fond fort simple. Rien qu'une intelligence humaine est capable de le penser tout entier. Car le tout est toujours à l'horizon du projet philosophique.

Derrière ce projet de connaître, il y a aussi un projet d'agir. Il y a dans le mouvement philosophique comme la conviction que la connaissance peut être utile pour l'action. La philosophie peut être un instrument de la politique. En fin de compte le philosophe rêve d'être le conseiller du prince. Il croit que la philosophie arrive à une vision d'ensemble du monde qui lui permet de voir chaque chose à sa place. Or, la fonction de la politique consiste précisément à mettre chaque chose à sa place pour sauvegarder l'ordre cosmique et son reflet social.

La théologie naît avec l'idée que le christianisme fournit la raison supérieure et peut donc couronner l'œuvre de la philosophie. On pourrait faire du christianisme un corps de connaissances simples, ordonnées, liées entre elles de telle manière que leur unité, leur ordre, leur lien rationnel apparaissent. Ce corps de connaissance serait comme la représentation de l'ordre du monde dans sa totalité. Il serait le point de vue supérieur d'où l'on pourrait apprécier, juger et ordonner toutes les connaissances inférieures.

À la limite, la théologie pourrait englober toutes les connaissances vraiment nécessaires. La chrétienté d'Orient se représente un peu ainsi sa théologie⁶³. L'ambition de la scolastique en Occident fut moins grande : mais à son époque d'apogée, elle pensait pouvoir se subordonner toutes les autres sciences de manière à ce que chacune reçoive d'elle la place qui lui revient dans l'ordre universel.

La théologie est aussi politique dans son projet : elle vise la société, l'ordre social et l'action dans la société. Elle est vision du monde et comme

⁶³ Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance*, p. 50 s.

telle elle s'offre aux chefs politiques pour qu'ils sachent s'orienter dans leur tâche de remettre de l'ordre dans le monde.

Au plan des sciences, la théologie occidentale n'a pas réussi à maintenir sa suprématie. Celle-ci est virtuellement condamnée dès le XVII^e siècle.

Les Universités d'État fondées en Europe après la Révolution française ne font que reconnaître les situations de fait en émancipant les sciences de toute dépendance théologique.

Dans l'ordre de l'action, la fin des monarchies catholiques signifia la fin du rôle politique de la théologie. Mais ici aussi, la réalité avait disparu longtemps avant d'être reconnue dans les formes. Philippe II d'Espagne aura sans doute été le dernier roi à l'écoute des théologiens.

Cependant, même au cours des derniers siècles, les théologiens n'ont jamais renoncé tout-à-fait au projet qui est à la base de leur travail. La doctrine sociale de l'Église suscitée par Léon XIII était une reprise du projet antique : Léon XIII pensait que si la théologie avait cessé d'inspirer les rois et les républiques sécularisées qui leur avaient succédé, elle pourrait inspirer le laïcat catholique dans son œuvre de reconquête de la société pour la remettre sous la souveraineté du Christ. Le néo-thomisme était destiné à fournir la base du programme politique de laïcs lancé par l'action catholique à la reconstruction de la chrétienté⁶⁴.

La théologie construite par le génie grec assumé en terre chrétienne présentait de nombreux défauts que nous voyons mieux avec le recul des siècles. En voici quelques-uns.

En premier lieu, les théologiens chrétiens croyaient comme les philosophes grecs eux-mêmes qu'ils disposaient de presque toutes les connaissances possibles. Ils croyaient que les connaissances empiriques possibles avaient déjà été recueillies. Il ne s'agissait plus que d'organiser le savoir. Ils ne soupçonnaient pas l'extraordinaire développement de la recherche scientifique moderne. Quand elle se produisit, ils eurent peine à y croire et, ensuite, à prendre acte du fait et à en accepter les conséquences.

Cela n'a plus de sens de vouloir couronner l'édifice de la science, si la science est en pleine formation, et si on fait en très peu d'années plus de découvertes que tout ce qui a été fait depuis le début de l'humanité jusqu'à présent.

⁶⁴ Voir les livres admirables d'E. Poulat.

En second lieu, la philosophie grecque fournissait essentiellement le procédé de la déduction pour montrer la rationalité de l'univers, et la déduction devait se révéler beaucoup trop inefficace. La déduction peut montrer le lien entre des vérités déjà connues, mais elle ne sert à rien pour progresser dans la connaissance.

En vertu de ce qui vient d'être dit, la théologie s'est montrée conservatrice en politique. Elle n'avait aucun instrument pour inspirer le changement et elle avait tous les outils nécessaires pour fonder une action conservatrice. C'est encore le reproche que l'on a fait à la doctrine sociale de l'Église promue depuis Léon XIII⁶⁵.

Malgré tous ces défauts, la théologie a joué et joue un rôle considérable pour le christianisme, et c'est l'apport de la civilisation hellénistique. La théologie a été un stimulant permanent : elle a poussé l'Église et les chrétiens vers le monde. Elle a mis en valeur ceci que l'évangile est destiné au monde entier et à toutes les réalités, qu'il doit vivifier toutes les réalités du monde. Cela est bien chrétien. Mais l'Église pouvait facilement l'oublier.

Le christianisme aurait pu se transformer en une pure affirmation de Dieu sans message pour la société humaine concrète. Il aurait pu devenir une secte ou se réfugier dans un ghetto : il aurait pu croire qu'il consacrait le monde à Dieu, alors que le monde était dehors, poursuivant sa route sans même s'apercevoir de la présence de la petite secte.

Malgré tous ses défauts, la théologie a servi de témoignage à la volonté chrétienne d'être présente au monde et à l'aspiration de porter l'évangile à toutes les créatures. Les pauvres abandonnés à eux-mêmes, effrayés par une culture qui souvent les opprime ou justifie leur oppression, se réfugient facilement dans la secte ou le ghetto. La théologie traditionnelle n'a jamais été en contact avec le peuple chrétien. Elle a toujours été aristocratique et élitiste. Mais elle a joué un rôle irremplaçable et elle a préservé un aspect de l'évangile.

⁶⁵ Cf. M. D. Chenu, *De la doctrine sociale de L'Église comme idéologie*, Cerf, Paris, 1979.

Humanisme grec et chrétien

Bien que le sens de l'humain de l'évangile soit incomparable, il n'empêche pas de reconnaître les convergences étonnantes et providentielles que l'humanisme biblique trouve dans les civilisations. Il y a dans le monde grec un certain sens de l'humain qui, malgré l'esclavage et la corruption radicale de la société qui lui est liée, présente des notes remarquables. Il est permis de croire que le christianisme n'aurait pas pu se développer sans avoir compté sur de telles préparations providentielles.

En premier lieu, l'hellénisme plus que toute autre civilisation, met l'homme au centre de l'univers et au centre des préoccupations. La civilisation grecque elle-même se définit comme éducation de l'homme (paideia). C'est dans la culture grecque antique que se développe une culture dont la fin unique est l'homme lui-même.

L'humanisme grec a servi à expliciter mieux l'anthropocentrisme chrétien. On le voit dans l'art chrétien, déjà à Byzance et plus encore en Occident. L'homme se détache de la nature et du cosmos. Il devient vivant, humain. On le voit dans la pensée théologique qui, elle aussi, devient de plus en plus anthropocentrique au cours du moyen âge.

L'humanisme grec, pour être centré sur l'homme, a horreur de la démesure. Il cherche la dimension moyenne ; il est conscient des limites humaines et refuse de se donner des buts qui seraient une tentation de sortir des limites de la modération. Humain veut dire modéré, équilibré. "Small is beautiful" est déjà l'idéal grec et c'est devenu l'idéal des chrétiens. C'est à l'humanisme antique que l'on doit l'idéal d'équilibre de saint Benoît et que ne purent prévaloir les excentricités "orientales". La sainteté chrétienne fuit les excès, le sensationnel ; elle cherche la modestie. Tout cela est grec.

L'humanisme grec prend la défense du profane. Le monde grec a lutté contre l'envahissement de la vie par le sacré. Contre les civilisations religieuses du monde ancien qui font des hommes uniquement des adorateurs et des serviteurs des dieux et sacralisent toute l'existence, l'esprit grec oppose aux dieux une ferme résistance. Il se réserve des domaines d'action profane réservés à la raison humaine et à l'initiative.

La sécularisation, parfois présentée comme une nouveauté moderne, remonte aux Grecs. Et elle a été adoptée par les chrétiens. Sensibilisés par

l'esprit gréco-romain, résistant à l'enveloppement par la religion, les chrétiens ont défendu l'autonomie du profane : de la politique, de l'économie, de la médecine, des différentes formes de travail. Si l'on recherche les origines de la sécularisation moderne, on devra remonter jusqu'aux tout premiers temps de la chrétienté.

L'humanisme grec défend l'homme dans l'individu et ses droits. La civilisation grecque n'a jamais accepté le pouvoir absolu. L'empereur reste toujours soumis aux lois. S'il ne se soumet pas aux lois, s'il sort de la raison, il perd sa légitimité. À Byzance le droit de rébellion n'est pas seulement une conviction intime, mais c'est un fait. Il a été souvent exercé⁶⁶.

En Occident non plus, le pouvoir absolu n'a jamais été accepté. Quand les droits individuels commencent à être explicités et défendus par des lois dans les cités médiévales d'abord, puis dans les républiques modernes (Suisse, Hollande, etc), il est difficile de savoir si c'est l'esprit de l'évangile ou l'esprit de l'antiquité qui agit avec le plus de force. En tous cas, chaque étape dans l'avance des droits de l'homme a été aussi une nouvelle étape dans le retour à l'antiquité. L'esprit de l'antiquité classique a pour le moins aidé les chrétiens à prendre conscience de ce qui était implicite dans leur message.

Si le défi de la démocratie athénienne face à l'empire perse incarne d'une certaine façon l'esprit grec de liberté face à la barbarie, il a été assimilé par la tradition chrétienne. La résistance à l'empire absolu et totalitaire résume toute l'histoire de la lutte de l'Église d'Occident. Le sens de l'homme est un non opposé aux totalitarismes, et ce non, héritage si clair de la Grèce, comme de la république romaine, a été assumé dans l'histoire politique de la chrétienté. Une fois fusionnés, le non de l'évangile et le non de l'antiquité classique opposent un front ferme aux nouveaux totalitarismes de la société industrielle.

Tels sont, en bref, quelques-uns des éléments positifs de la civilisation hellénique, et quelques-unes des raisons pour lesquelles l'Esprit a pu pousser à l'assimilation de cette culture, malgré les différences profondes entre l'humanisme antique et l'humanisme chrétien⁶⁷.

⁶⁶ Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance*, p. 144-151.

⁶⁷ Cf. A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Plon, Paris, 1950.

3. DISCERNEMENT DE LA PÉNÉTRATION DE L'HELLÉNISME DANS LE CHRISTIANISME : LE NÉGATIF

Cosmologisme

Par ailleurs, l'opposition des chrétiens à la pénétration de la culture hellénique a été forte et constante. On peut même dire qu'elle a été la vague de fond du christianisme évangélique. Dans la mesure où croissait l'évangile, dans cette mesure grandissait aussi le refus du "paganisme" de la culture gréco-romaine sous toutes ses formes. L'Esprit ne pouvait être absent de ce mouvement et devait avoir ses raisons.

Quelles raisons ? En voici quelques-unes qui nous paraissent plausibles.

Il y a d'abord ce que l'on pourrait appeler le cosmologisme. Le Dieu des philosophes grecs est un Dieu du cosmos et non de l'histoire des hommes. Il n'a pas de peuple particulier et n'est pas le libérateur de son peuple. Tous ses attributs le relient au cosmos conçu comme un univers, un et ordonné. Dieu est revêtu des caractères de l'univers dont il est le fondement. L'image parfaite de Dieu est l'ordre de l'univers.

Il est bien vrai que l'homme est au centre du cosmos. Mais il y est comme une sorte de microcosme, comme un condensé de l'univers. Il est de la même nature que le cosmos et est soumis à des lois de même nature. Le cosmologisme tend à assimiler l'homme au cosmos, alors que l'évangile souligne au contraire leurs différences.

Dieu, homme et univers forment un seul ensemble harmonieux et en ordre. Dans cet ordre, l'homme occupe une place définie par son essence. L'homme se définit par une essence universelle et non par son histoire. Entre tous les êtres, il y a une hiérarchie et chaque être trouve son bonheur dans la place qu'il occupe. La fin de l'homme consiste donc à remplir la place qui lui revient dans l'ordre⁶⁸.

À cause de cela, l'affirmation du Dieu monothéiste devient plus importante que la recherche de l'action de ce Dieu dans l'histoire. Le langage de la Bible est soigneusement purifié sous le prétexte de corriger les

⁶⁸ Voir par exemple, J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 39-40 ; Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, p. 133-141.

anthropomorphismes : l'histoire de la libération de Dieu se réduit à un système d'attributs universels et intemporels.

Le Christ lui-même cesse d'être considéré dans son histoire et dans la place qu'il occupe dans l'histoire. Par sa participation aux deux natures, il joue un rôle de pont entre le divin et l'humain et la christologie tend à devenir un système de spéculations sur les relations intemporelles entre le divin et l'humain.

Une telle conception ne peut donner à l'action ses vraies dimensions et ne peut servir à exprimer ce que dit l'évangile. Car dans ce système, l'action ne peut être qu'une mise en œuvre de l'ordre des choses. L'action ne change rien, elle n'apporte rien de nouveau. L'action ne peut que faire que soit ce qui est. Elle applique l'ordre, elle est soumission aux lois physiques ou éthiques de l'univers.

Il n'est pas étonnant que, dans l'Église, la classe intellectuelle ait systématiquement représenté le "parti de l'ordre". Sa vision du monde et du christianisme ne lui permettait pas de comprendre qu'il pût en être autrement. Pour elle, il n'y avait d'alternative qu'entre l'ordre et le désordre. Comment hésiter⁶⁹ ?

On comprend donc que beaucoup de chrétiens, et naturellement presque tous ceux qui appartiennent aux classes dirigeantes, soient incapables de concevoir ce qui fait l'originalité du christianisme, l'histoire de la libération de l'homme de tout le péché qui traverse l'histoire de part en part. Ils ne peuvent comprendre l'action comme conflit, lutte, affrontement. Ils ne peuvent percevoir que le christianisme est action pour changer le monde et non simplement pour le maintenir dans sa structure permanente.

Mue par un tel cosmologisme la pensée chrétienne, c'est-à-dire la pensée théologique, fut incapable de comprendre la préparation et l'éclosion de la modernité. Elle ne pouvait penser le changement et la recherche de la nouveauté. Si l'Église s'est opposée à la percée du monde moderne dès le XVI^e siècle et déjà auparavant, c'est en grande partie à sa théologie qu'il faut en attribuer la responsabilité.

Dès le XVI^e siècle, les mots théologie, scolastique n'évoquent que des sourires de commisération. Puis viendront les expressions d'indignation au

⁶⁹ Il y a une continuité entre les thèmes du parti de l'ordre depuis Constantin jusqu'aux régimes militaires d'Amérique latine et l'idéologie des élites "chrétiennes" qui les soutiennent et réussissent à leur donner une légitimité chrétienne.

fur et à mesure que les universités et les facultés de théologie auront recours à la répression des rois et des princes pour s'opposer au mouvement des découvertes scientifiques et techniques.

Or, la résistance de la pensée chrétienne ne venait pas tant des sources chrétiennes, ni de la Bible, ni de la vie chrétienne vécue dans le peuple chrétien, mais bien de l'appareil intellectuel créé par l'introduction de l'hellénisme dans l'Église.

Car le conflit entre la pensée de l'Église et le monde moderne porte sur un point bien déterminé. Le même conflit de base se retrouve partout où se produisent des affrontements. La pensée théologique ne peut concevoir les nouvelles formes d'action humaine sur le monde en vue de la transformation du monde et de l'homme lui-même. C'est dire qu'elle ne peut concevoir l'histoire dans le sens moderne du mot. À toutes les nouvelles formes d'action, la théologie chrétienne oppose la fixité des structures et des hiérarchies dans le monde et la société, et elle prétend que cette fixité engage Dieu lui-même. Elle a fini par croire que porter atteinte à l'ordre des choses défini par les philosophes grecs était porter atteinte à la souveraineté de Dieu elle-même.

On peut dire que la compénétration entre le christianisme et l'hellénisme a fait que les chrétiens ont manqué le vrai problème de la modernité. Ils n'ont pas pu voir le défi qu'elle représentait pour l'humanité, parce qu'ils étaient obnubilés par l'opposition entre la modernité et leur vision cosmologiste du monde. Au lieu de défendre l'homme, ils défendirent leur vision intellectuelle. En fin de compte, pour résumer le drame humain issu de l'adoption du cosmologisme grec, on peut dire qu'il ne pouvait se manifester au cours des premières époques de la synthèse. Il se manifesta au moment où apparut la modernité. À ce moment, dans la préoccupation de la classe intellectuelle, le problème humain fut remplacé par un problème intellectuel. Au lieu de défendre l'homme, l'Église conduite par ses intellectuels, défendit sa vision intellectuelle du monde, celle de Platon, d'Aristote, des stoïciens et des néo-platoniciens. Le problème humain de la modernité demeura caché jusqu'à ces dernières années.

Idéalisme

Le monde de la Bible est absolument étranger à l'idéalisme. Et pourtant, l'idéalisme est présent à presque toutes les phases de l'histoire du christianisme tant en Orient qu'en Occident. D'où cela vient-il sinon de la pensée hellénistique.

La pensée biblique est absolument étrangère à l'idéalisme. L'Évangile n'est pas un appel à l'intellect, à la pensée, mais, au contraire, à l'homme tout entier. Cependant la prédication savante et la prédication populaire ont enseigné un dualisme idéaliste. L'idéalisme grec est entré dans le christianisme courant.

Dans la pensée hellénique, l'homme est une juxtaposition d'un corps matériel et mortel et d'une âme, ou d'un esprit, ou d'un intellect immatériel et immortel. Le corps est passif ; c'est un simple instrument puisque la matière est passive, elle reçoit l'empreinte de l'esprit. Toute l'activité et la valeur de l'homme vient de l'élément immatériel, l'âme, l'esprit ou l'intellect.

D'un autre côté, l'esprit ou l'intellect participe au monde de l'universel. Ainsi, l'homme atteint sa plus grande valeur lorsqu'il échappe aux réalités particulières, diverses, matérielles pour monter vers les réalités universelles, abstraites et spirituelles. L'abstrait est le vrai réel et le concret ne mérite aucune considération. Comme la réalité véritable est étrangère au monde de l'expérience concrète, la vie humaine consiste à s'émanciper du concret immédiat pour aller à la recherche des réalités universelles qui sont à l'extérieur de ce monde du concret immédiat : sortir de la matière pour aller vers l'esprit⁷⁰.

L'idéalisme produit deux effets corrélatifs : le mépris de la matière et l'isolement de l'esprit, exalté de manière démesurée.

Un des signes de l'idéalisme du chrétien fut l'absence du travail dans la réflexion et la théologie chrétiennes. Cette absence n'était rien d'autre qu'un réflexe de mépris du travail dans la vie personnelle. Il s'est créé une image du christianisme dans lequel seules les activités immatérielles et intellectuelles

⁷⁰ Cf. les œuvres de Cl. Tresmontant ; ou encore E. Dussel, *El dualismo en la antropologia de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

sont des activités chrétiennes pendant que les activités matérielles sont simplement ignorées.

Une évolution de ce types est à tel point contraire au sens même du message chrétien que les grands mouvements de renouveau chrétien dans le cours de l'histoire furent des mouvements de retour au travail manuel : le mouvement monastique des premiers siècles fut en premier lieu un mouvement des artisans et des travailleurs : le mouvement monastique en Occident et surtout le monachisme de saint Benoît, sont des mouvements de travailleurs manuels. Vint ensuite le mouvement cistercien. Le mouvement franciscain est aussi aux origines un mouvement de retour au travail manuel : saint François demande que ses compagnons gagnent leur vie par le travail.

Pourtant des forces considérables tendent à faire abandonner le travail manuel au profit des activités intellectuelles. Les moines passent du travail manuel à des activités spirituelles. Les prêtres se transforment peu à peu en spécialistes d'activités intellectuelles. La fameuse interdiction des prêtres ouvriers par Pie XII au nom de la dignité sacerdotale fut uniquement un retour à un préjugé tenace. Quel serait le réflexe de l'esprit évangélique ? Serait-ce que l'Évangile considère que les activités intellectuelles sont plus dignes que le travail manuel parce qu'elles sont plus proche de Dieu ? Non, évidemment. Ce fut l'idéalisme grec qui a agi en ce sens en provoquant le mépris de tout ce qui est matériel.

Sans aucun doute, l'esprit chrétien a toujours réagi. Face au mépris du travail, inspiré par une civilisation esclavagiste, le christianisme a affirmé "l'éminente dignité des pauvres" que sont les travailleurs. Même alors, elle ne reconnaît pas le sens du travail et y voit plus une privation, l'état misérable de ceux qui n'ont pas le privilège d'accéder à la vraie humanité.

Le vrai esprit chrétien a été vécu par les travailleurs eux-mêmes alors même qu'ils ne disposaient pas d'un moyen d'exprimer leur fierté chrétienne de travailleurs. Si le monde monastique s'éloignait du travail, les femmes lui restaient plus attachées : le service matériel des malades et des pauvres trouvait plus de vocations parmi les femmes que parmi les hommes. Était-ce le reflet d'une société qui donnait plus de dignité aux hommes qu'aux femmes, leur réservait la plupart des tâches intellectuelles et abandonnait les services manuels au sexe inférieur ?

Corrélativement au mépris ou à l'ignorance pure et simple du travail, il y eut une valorisation excessive de l'activité intellectuelle. Encore aujourd'hui, dans les masses populaires prévaut le préjugé que le christianisme est avant tout une activité intellectuelle, une science qu'il faut apprendre et une activité intellectuelle qu'il faut pratiquer : c'est l'affaire de spécialistes, quelque chose d'étranger au monde du travail. Encore aujourd'hui, le monde du travail ne se sent pas à l'aise dans l'Église : il sent qu'il s'agit de deux mondes séparés, celui de la matière et celui de l'intellect. Il s'est créé une conviction commune : le christianisme est quelque chose qui se pense plutôt que quelque chose qui se vit. On le compare aux idéologies, aux philosophies. Et les personnalités qui incarnent le christianisme aux yeux des masses sont les prêtres et les religieux qui sont des personnes qui ne travaillent pas et qui passent leur temps à manier des idées : des spécialistes des idées. Peut-on mieux affirmer que le christianisme est une affaire d'idées avant tout ?

L'idéalisme a pénétré plus profondément encore dans la spiritualité et la mystique que dans la théologie et la structure de la société chrétienne. On a maintes fois observé à ce sujet que des auteurs hétérodoxes ont souvent exercé plus d'influence sur la mystique et la spiritualité que les auteurs vraiment représentatifs de l'esprit chrétien. C'est le cas d'Évagre le Pontique et de Denys l'Aréopagite⁷¹. Aussi bien les doctrines spirituelles et mystiques de l'Orient que celles de l'Occident ont souvent présenté la perfection chrétienne comme un mouvement d'ascension intellectuelle ou par des voies intellectuelles vers un Dieu philosophique et abstrait, un Dieu pensé, un Dieu monothéiste et cosmique. Le progrès spirituel se présente comme un mépris de la matière, du contingent, de la réalité concrète et comme un exercice de l'amour et du désir des réalités immatérielles. Le résultat en a été la popularisation d'une spiritualité antimatérielle, antisociale, intellectualiste et individualiste. Il suffit de parcourir les instituts religieux d'aujourd'hui pour voir que leur spiritualité est loin de s'être libérée de ce passé idéaliste. Ou bien, lorsque les religieux se sont libérés de cette spiritualité, ils constatent parfois qu'il ne leur reste plus rien de spiritualité, ce qui est une étonnante confirmation du remplacement

⁷¹ Cf. J. Meyendorff, *Initiation la théologie Byzantine*, p. 92-97 ; à la p. 88, l'auteur montre comment l'Occident a été plus grec que l'Orient en ce sens. Denys a été plus important en Occident qu'en Orient.

subreptice de la spiritualité évangélique par une pseudo-mystique hellénistique.

Oubli de l'Esprit saint

À un niveau plus fondamental sans doute que ce que nous venons de rappeler, la conséquence la plus négative de la pénétration de l'hellénisme dans le christianisme aura été l'oubli de l'Esprit saint.

Sans doute, la tradition de l'Église ancienne a-t-elle défendu l'Esprit saint et l'Église a-t-elle lutté pour que sa présence soit toujours reconnue dans les confessions de foi. Jusqu'à un certain point la piété et la dévotion populaire lui ont été fidèles.

Mais dans l'ensemble, dans la conscience chrétienne, dans l'organisation de la vie chrétienne et, bien entendu, dans la structure des Églises, au moins en Occident, l'Esprit ne joue pas le rôle qui lui revient. Il a été refoulé. Pourquoi ? Principalement parce que la culture hellénistique n'offrait aucune place à un Saint-Esprit.

Le symbole dit de Constantinople proclame l'Esprit saint et fonde ainsi clairement la foi trinitaire. Mais il se contente d'exposer l'essence de l'Esprit saint, sa divinité ou sa consubstantialité avec le Père et le Fils⁷². Quant à son activité, il proclame seulement qu'il a parlé par les prophètes. Rien n'est dit de son activité dans le présent, comme s'il avait joué un rôle dans l'Ancien Testament et puis s'était retiré de l'histoire.

Dans la théologie patristique, le rôle de l'Esprit n'a pas été plus élaboré. La théologie occidentale ne lui attribue aucune fonction propre. L'Esprit est absorbé d'un côté par le monothéisme, de l'autre par l'expansion du rôle du Verbe. Dans la rédemption, tout revient au Verbe. Il y a une seule mission salvatrice, celle du Christ. L'Esprit n'est qu'une appropriation des actions communes à la Trinité. C'est-à-dire que la théologie occidentale, et la conception populaire qui prévaut à sa suite, ne connaissent que deux acteurs dans l'histoire du salut : le Dieu unique et monothéiste (le "Bon Dieu" populaire) et le Verbe Incarné.

⁷² Cf. A. de Halleux, *La profession du Saint-Esprit dans le symbole de Constantinople*, dans *Revue théol. de Louvain*, t. 10, 1979, p. 5-39.

On a fait remonter à Origène, et non sans raison, la structure théologique de base qui ne laisse plus de place à l'Esprit⁷³. Le fait est d'autant plus remarquable que, personnellement dans sa dévotion chrétienne, Origène manifeste une grande attention à l'Esprit. Mais son système de pensée est tel qu'il ne lui laisse aucune place. La foi sera vaincue par ses instruments intellectuels tirés de la culture hellénique.

Si le silence vient déjà d'Origène dont on sait l'influence qu'il a eue sur la structuration de la pensée chrétienne, même chez ceux qui se firent les plus grands adversaires de l'origénisme, on peut dire que les jeux sont faits dès le début. La théologie chrétienne naît avec ce défaut : elle n'ouvre aucun espace à l'Esprit.

C'est à Origène que remonte, en effet, la représentation du rôle sauveur du Verbe. Au Verbe on accorde un rôle sauveur par le fait de l'union de la nature divine et de la nature humaine. La nature divine sanctifie toute l'humanité par ce contact en quelque sorte cosmique : la rencontre des natures dans le Christ importe plus que son activité historique. Si l'incarnation sauve déjà par elle-même, que reste-t-il pour l'Esprit ?

De plus le Verbe sauve par son rôle révélateur. Il illumine l'intelligence et cette illumination est le salut. L'intellect humain entre dans la vie éternelle par l'illumination du Verbe.

À Origène remonte l'immédiatisme : entre le Christ qui révèle et l'âme qui écoute et reçoit sa révélation, le contact est immédiat; par la foi, le croyant est immédiatement en contact avec le Christ⁷⁴. La théologie et la dévotion populaire reprennent les illusions de la philosophie idéaliste de la dernière époque grecque : il existe une intuition de l'être ; de même que l'intellect connaît la réalité immédiatement grâce à un processus d'ascension spirituelle, ainsi le croyant connaît le Christ. La connaissance est d'ailleurs passive : elle consiste à s'ouvrir, à devenir pleinement réceptive et à permettre que la parole du révélateur s'inscrive dans la foi du croyant.

S'il existe un contact immédiat entre le Christ et le croyant, l'Esprit est de trop, même si on continue à l'invoquer par respect à la tradition.

⁷³ Cf. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, p. 28.

⁷⁴ Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Seuil, Paris 1958.

L'oubli de l'Esprit a influencé la doctrine explicite, théologiquement élaborée de l'action. L'action est devenue une simple actualisation de l'être, l'occasion par laquelle l'être s'affirme suivant son essence. Il n'y avait pas de place pour une action de production. De fait, la théologie de l'action a laissé de côté la production des œuvres sous toutes les formes, production économique ou artistique.

L'action chrétienne a été pensée comme une action qui ne transforme pas mais qui seulement pose dans l'être. Si l'action est position de l'être, ses effets extérieurs ont peu d'importance. De fait, la théologie morale s'est fondée sur la distinction entre action immanente et action transitive, ce qui est la destruction de l'action véritable. Et elle a accordé le primat à l'action immanente. Ce qui importe dans l'action, c'est l'intériorité du sujet qui agit⁷⁵.

La structure hellénistique de la pensée chrétienne oppose une barrière à l'action réelle : action où se combinent les transformations de la réalité matérielle, les transformations des rapports entre les hommes et les transformations du sujet lui-même, le tout réuni dans une seule réalité concrète. L'action n'est que s'exposer à un objet extérieur pour que celui-ci imprime une marque nouvelle et permette au sujet d'exister.

Les superstructures intellectuelles des Églises n'ont pas empêché les chrétiens d'agir selon l'esprit évangélique en suivant le mouvement de l'Esprit. Mais elles ont freiné une prise de conscience de la vraie action de l'Esprit et maintenu un état de tension constante entre le mouvement de l'Esprit dans les chrétiens et le système intellectuel adopté par l'institution ecclésiastique.

⁷⁵ Voici un seul texte à titre d'exemple : "Primauté de la vie intérieure sur l'activité extérieure. La valeur morale d'une vie doit s'apprécier principalement, non d'après le succès du rendement extérieur de cette vie, mais d'après le sérieux des dispositions de l'âme. Subjectivement, dans l'ordre de la réalisation, la perfection de l'activité extérieure se mesure à la perfection de l'acte interne, puisque celle-ci est la cause efficiente de celle-là. Objectivement, dans l'appréciation rationnelle des valeurs morales, l'acte extérieur est subordonné à l'acte intérieur, puisqu'il n'est qu'un moyen au service de celui-là". (O.Lottin, *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai, 1954, p. 262). On ne peut être plus clair. Cette théologie dérive en droite ligne de la conception hellénistique.

La classe intellectuelle

Nous en arrivons ainsi à un dernier trait remarquable de la synthèse entre christianisme et hellénisme : la formation d'une classe intellectuelle. Laissons de côté la définition sociologique : s'agit-il d'une classe et dans quel sens ? Peu importe ici pour notre propos. Il s'agit d'une catégorie de personnes qui se renouvelle à chaque génération par cooptation depuis le troisième siècle. On pourrait dire que ce sont les "théologiens" en donnant à ce mot un sens assez ample. Ce ne sont pas les professeurs de théologie, mais tous ceux qui vivent des idées apprises de la théologie.

La classe intellectuelle, ce sont les prêtres et les moines ou les religieux qui vivent essentiellement du travail des idées. Ce ne sont ni tous les prêtres (beaucoup de prêtres orientaux ou ruraux vivent plus de la liturgie que des idées), ni tous les moines (il y a les "frères lais" qui se consacrent aux tâches matérielles). Ils ont appris une théologie structurée dans une école. Ils ont des titres, ont passé des examens. Leur position dans l'Église et la société leur vient des connaissances qu'ils ont ou sont supposés avoir.

Cette classe intellectuelle a joué et joue encore un rôle important dans l'Église. Elle dispose d'une part importante du pouvoir : les Papes et les évêques, ou les membres dirigeants dans les autres Églises, sont choisis le plus souvent dans la classe intellectuelle (sauf Célestin V qui dut renoncer prématurément). Elle conseille le pouvoir dans l'Église. Et dans la société elle a été comme la représentation de l'Église au sein de la chrétienté aux côtés des pouvoirs civils.

Plus important encore que son rôle social explicite, est son prestige dans le peuple chrétien. Spontanément celui-ci croit que les modèles véritables du christianisme se trouvent dans la classe intellectuelle : le vrai chrétien est plus celui qui pense que celui qui agit. Le complexe d'infériorité des laïcs vient en grande partie de là.

Conclusion

On comprend l'attitude de méfiance fondamentale de l'Église, ou pour mieux dire, du peuple chrétien vis-à-vis de l'entrée de la culture hellénistique. La méfiance a été elle-même voilée par une doctrine officielle

optimiste. Les théologiens exprimaient leur optimisme à eux sans exprimer la préoccupation du peuple. Or, s'il y a un complexe d'infériorité vis-à-vis des intellectuels théologiquement formés, il y a aussi une résistance sourde à travers les siècles et jusqu'aujourd'hui contre leurs privilèges.

Dans ce que l'on appelle déchristianisation, il y a une bonne part de révolte contre une classe intellectuelle qui a monopolisé le christianisme. La révolte ne s'exprime pas par des discussions : les masses rebelles savent bien que dans toute discussion elles auront le dessous. L'histoire a enseigné qu'on ne s'émancipe pas par des hérésies, doctrines parallèles qui ne font que ressusciter de nouvelles classes intellectuelles étonnamment semblables aux antérieures : qu'est-ce qui ressemble plus à un prêtre catholique qu'un pasteur protestant ? La révolte s'exprime par une retraite silencieuse. Tout simplement, on ne s'en laisse plus accroire. Est-ce une révolte contre l'Église ou bien plutôt contre une classe intellectuelle qui parle au nom de l'Église depuis des siècles et tend à accaparer même le magistère établi par le Christ ?

Chapitre 4

LE DÉFI DE LA CHRÉTIENTÉ

Après le défi de la culture hellénistique, l'Église chrétienne n'en a peut-être pas rencontré de plus grave jusqu'à présent que celui que lui lança l'empereur Constantin lorsqu'il lui offrit d'être la religion officielle de l'empire romain. Une telle offre a été renouvelée depuis lors de manière presque ininterrompue par un très grand nombre de pouvoirs politiques dans les États successeurs de l'ancien empire romain. Et l'Église a accepté l'offre. Avait-elle les moyens de ne pas accepter ? Maintenant même a-t-elle les moyens de ne pas accepter ou de rompre avec le passé ?

Le statut de religion officielle de la société politique et de l'État est ce que l'on appelle chrétienté dans le langage théologique contemporain.

Que pense l'Esprit de la chrétienté ? Pour beaucoup la question est jugée définitivement : la chrétienté fut une corruption du christianisme, un abandon de l'Esprit. Est-ce si simple ? Le présent chapitre sera consacré au discernement de la chrétienté. Il cherchera à découvrir quel est le véritable jugement de l'Esprit.

Étudier la chrétienté, c'est vouloir embrasser plus de seize siècles d'histoire, presque toute l'histoire de l'Église. C'est dire que ce chapitre s'en tiendra aux thèmes les plus généraux. Il dépendra entièrement des nombreuses études historiques, théologiques ou pastorales publiées sur ce sujet au cours du dernier demi-siècle, dès les années 30.

Dans un paragraphe préliminaire, on s'attachera à préciser les concepts et les termes du problème. Les paragraphes suivants essaieront de déterminer le positif et le négatif de la chrétienté selon le discernement le plus spirituel possible.

1. DÉFINITION DE LA CHRÉTIENTÉ

Critique et permanence de la chrétienté

Voici cinquante ans que la critique de la chrétienté est un thème qui s'impose dans les secteurs les plus avancés de la pensée chrétienne. Après le Concile, il s'est presque généralisé en Europe occidentale et aussi en Amérique latine⁷⁶. On parle de "fin de la chrétienté" comme Mounier, ou de la fin de l'ère constantinienne.

On peut dire que le schème binaire "chrétienté / post-chrétienté" a tendu à se généraliser au point de devenir un lieu commun.

On pourrait interpréter le moment actuel de l'histoire chrétienne comme le passage de la chrétienté à une post-chrétienté.

Ce schéma fait suite à celui qui avait été lancé par Léon XIII et qui fut encore repris par Maritain dans son "Humanisme intégral" en 1936 : le passage d'une chrétienté sacrale à une chrétienté profane, c'est-à-dire d'une chrétienté fondée sur l'alliance entre la hiérarchie et les rois, à une alliance démocratique entre l'État républicain et le parti catholique ou le laïcat organisé.

En réalité, le schéma binaire "chrétienté / non-chrétienté" ressemble trop au schéma général de la modernité, "ancien / moderne", "pré-rationnel / rationnel", "tradition / raison", etc, (c'est le schéma du développement d'après 1950 : "sous-développement / développement", "société rurale / société industrielle"). Il présente tous les caractères de l'idéologie de la modernité et se prête à toutes les critiques de la modernité et de son idéologie.

Peut-on accepter et même concevoir une rupture totale dans l'histoire du christianisme sur ce thème de la chrétienté ?

Avant de répondre à cette question, l'on peut méditer quelques faits significatifs.

En premier lieu, l'annonce de la fin de la chrétienté n'est pas nouvelle. Elle est même un élément constant de l'histoire depuis la fin du XII^e siècle.

⁷⁶ Sur l'Amérique latine, voir l'état de la controverse à la veille de Puebla dans la revue *Puebla*, publiée par Vozes, Petrópolis (Brésil), n° 2, 1978, p.109-115.

Elle apparaît dans les prophéties et la théologie de l'abbé Joachim de Flore. Elle était déjà présente dans les hérésies du XII^e siècle qui sont des mouvements populaires de protestation contre l'alliance entre l'Église et les classes dirigeantes, et contre la position privilégiée de l'Église dans la société⁷⁷. Elle se retrouve dans les mouvements des Spirituels franciscains qui reprennent et actualisent les prophéties de Joachim de Flore⁷⁸.

Que sont la révolution des Lollards en Angleterre à la fin du XIV^e siècle et les guerres hussites du peuple de Bohême contre les croisades lancées contre elles, sinon une critique de la chrétienté et l'annonce de sa fin ?

Luther reprend le thème : la Réforme sous toutes ses formes est un refus de la chrétienté dont le Pape est tenu pour le principal responsable.

La Révolution française paraît un instant donner raison au mouvement des Lumières qui avait annoncé la ruine inévitable de la chrétienté. Plus d'un siècle de libéralisme (bourgeois, anarchiste, socialiste) s'acharne à la destruction de la chrétienté. Comment peut-on encore parler de fin de la chrétienté après tant d'entreprises pour la détruire ?

En réalité, il s'est toujours avéré jusqu'à présent que les destructeurs de la chrétienté finissaient par en reconstruire une autre à peine différente.

Il se produit comme une récupération de la chrétienté.

Les Réformateurs sont partis d'une critique radicale de la chrétienté et ils arrivent à une nouvelle chrétienté, parfois plus rigide que la vieille chrétienté traditionnelle : Calvin à Genève, les Puritains en Écosse, en Angleterre ou en Amérique refont une chrétienté où l'Église et la société civile sont plus étroitement unies que jamais. Les Églises luthériennes devinrent des Églises d'État aussi liées aux princes que les Églises d'Espagne ou de France.

Après les premiers excès libéraux, la bourgeoisie revient aux Églises de la seconde moitié du XIX^e siècle et refait une chrétienté.

Il n'est pas jusqu'au mouvement de chrétiens pour le Socialisme qui n'ait été accusé de vouloir une nouvelle chrétienté⁷⁹. On pourrait, en effet, concevoir une chrétienté en régime socialiste. L'idée n'est pas plus folle que celle d'une "chrétienté profane" en régime libéral-démocratique.

⁷⁷ Cf. Fr. Heer, *Aufgang Europas*, Vienne-Zurich, 1949, p. 384-515.

⁷⁸ Cf. Aloïs Dempf, *Sacrum Imperium* (1929), éd. Wissensch. Buchgesellschaft. Darmstadt, 1954, p. 269-334.

⁷⁹ Cf. André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris 1978, p. 110.

L'histoire montre donc le phénomène de la résurgence de la chrétienté. D'ailleurs, elle enseigne aussi qu'il y a eu plusieurs chrétientés et non une seule. Le modèle de chrétienté a été vécu sous des formes différentes dans diverses sociétés.

Il y a eu, naturellement, la chrétienté d'Orient et celle d'Occident. Les principes généraux qui les gouvernèrent furent identiques ; pourtant, il y eut entre elles des différences sensibles. Qui plus est, il faut parler des "chrétientés d'Orient et d'Occident".

En Orient, il y a eu la chrétienté byzantine qui dura 11 siècles. Puis il y eut la chrétienté russe qui fut presque aussi vaste géographiquement que les autres chrétientés et qui fut un phénomène exceptionnellement riche dans l'histoire du christianisme, bien qu'il soit peu connu en Occident et systématiquement oublié dans la Russie actuelle. On peut se demander s'il convient de considérer comme des chrétientés les fragments de pays chrétiens qui survécurent à la ruine de l'empire byzantin, notamment dans les pays slaves ou en Grèce. Il vaut peut-être mieux les prendre pour des survivances de Byzance.

Pour l'Occident, la chrétienté a survécu à toutes ses crises jusqu'à ces dernières années puisque l'on en est encore à annoncer sa fin inévitable. En Europe elle a survécu au schisme de la Réforme.

En ce moment pourtant, il n'y a plus d'homogénéité parmi les Églises issues de l'ancienne Église latine.

En Europe de l'Est, on peut dire que la chrétienté a disparu : non par révolution, mais par une œuvre de destruction systématique menée par les États communistes.

Pourtant, la destruction de la chrétienté ne s'est faite qu'en édifiant par la force de l'État une sorte d'anti-chrétienté. L'État enseigne une idéologie obligatoire et le parti constitue une sorte de contre-Église. L'appartenance à la contre-Église ou la dépendance étroite envers elle est liée de façon rigide à l'appartenance à la société politique. Les dissidents sont traités plus durement qu'aux époques les plus dures de l'Inquisition. Le modèle de chrétienté n'est pas mort : il se maintient sous une forme négative.

En Europe occidentale, la chrétienté est bien évidemment en décadence. Non par la volonté des États ni des mouvements politiques mais plutôt par un retrait des masses. La chrétienté se vide de l'intérieur.

Mais ce que l'on peut observer en Europe occidentale ne semble nullement infirmer le schème "chrétienté / post-chrétienté". Après la chrétienté ne vient pas une manière de vivre le christianisme sans chrétienté, mais bien une absence de christianisme.

Pour la théologie de la sécularisation, la fin de la chrétienté est la libération du vrai christianisme. La thèse n'est pas nouvelle, puisqu'elle était déjà celle de la Réforme.

Ce n'est pas le lieu ici d'examiner attentivement la valeur des arguments sociologiques, historiques ou théologiques qui ont été avancés pour confirmer ou combattre cette thèse⁸⁰. Cependant, il y a deux considérations qui n'ont pas été suffisamment prises au sérieux.

En premier lieu, on ne voit pas en Europe occidentale l'apparition d'un modèle de vie chrétienne vraiment nouveau dont on pourrait attribuer l'origine à la fin de la chrétienté. Ceci ne veut pas dire qu'il n'en apparaîtra pas. Mais c'est tout de même un signe inquiétant.

Par ailleurs, on ne peut pas dire que la fin de la chrétienté soit la cause de la fin du christianisme, mais bien plutôt qu'elle n'est en Europe occidentale qu'une des diverses manifestations du rejet du christianisme en général.

Les masses n'abandonnent pas la chrétienté parce qu'elles veulent un christianisme réformé et purifié de la chrétienté (comme au XVI^e siècle), mais parce qu'elles se désintéressent de tout ce qui est chrétien.

Cependant, on peut aller plus loin. On peut se demander si l'abandon du christianisme est bien un rejet du christianisme en lui-même, comme si cette religion cessait de plaire et qu'on en voulait une autre meilleure. Il semble bien, au contraire, que l'abandon du christianisme procède d'une source plus profonde : il est le rejet de toute religion. Et celui-ci, à son tour, vient encore d'une source plus profonde qui est la fin d'un vouloir-vivre collectif, la fin de tout projet social. Ceux qui abandonnent le christianisme, ne le font pas parce qu'ils ont trouvé un autre idéal auquel ils se sentent appelés, mais bien parce qu'ils ne veulent plus aucun sacrifice collectif, plus aucune œuvre d'ensemble à laquelle ils devraient se sacrifier et collaborer. L'abandon du christianisme, nous le craignons, pourrait bien signifier ici un refus de vivre, un refus de tout but, un refus de l'espérance.

⁸⁰ Cf. *Fe y nueva sensibilidad historica*, Instituto Fe y secularidad, Sigueme, Salamanque, 1972.

Au terme d'un tel refus de vivre — traduit par exemple par le refus de se reproduire — il y a évidemment la disparition pure et simple de la scène du monde. Mais ce n'est pas la première fois qu'une civilisation disparaît, non parce qu'elle aurait été détruite de l'extérieur, mais parce qu'elle a refusé de continuer à vivre.

La fin de la chrétienté de cette manière ne signifie naturellement pas que la formule n'est plus valable ni qu'elle n'a plus d'avenir. Il faut voir comment elle se comporte dans les régions du monde qui ont encore décidé de survivre.

Or, la chrétienté se maintient et se développe sans grands problèmes aux États-Unis. Aux États-Unis, la chrétienté a toujours été différente de la chrétienté européenne. Ce n'est pas étonnant puisque la société américaine est née sur des bases toutes différentes de la société européenne.

En Europe, la chrétienté a toujours été fondée avant tout sur un accord entre les classes dirigeantes de l'État et de l'Église, entre le Pape et l'Empereur, le roi et les évêques et ainsi de suite. Aux États-Unis, la chrétienté est fondée sur l'union étroite des congrégations de type "libre ou populaire" et la société politique. Elle n'a pas besoin d'accord entre les hiérarchies. La société n'est pas fondée sur les hiérarchies, mais bien plutôt sur l'"opinion publique" qui est un pouvoir beaucoup plus diffus que les pouvoirs de la société européenne. Aux États-Unis, la chrétienté s'appelle "religion civile". Elle n'est certainement pas décadente.

En Amérique latine, le modèle européen a prévalu. C'est toujours à lui que l'on se rapporte lorsque l'on annonce la fin de la chrétienté.

Jusqu'à Medellín, l'Église latino-américaine n'avait pas pris en mains son destin et se contentait de suivre — souvent d'assez loin — l'évolution du christianisme européen. À Medellín et à Puebla, les évêques latino-américains ont affirmé leur volonté d'être présents dans la vie publique de leurs nations respectives. Ils parlent toujours au nom d'une Église qui veut être une force sociale importante. L'Église latino-américaine veut influencer l'évolution de la société non seulement par la force de l'évangile, mais par son poids politique et social : ce sont là des conditions fort semblables à celles qui donneront lieu aux anciennes chrétientés.

Mais étant donné l'incertitude actuelle dans la plupart des pays latino-américains, il est difficile de savoir ce que deviendra la confrontation entre l'État et le christianisme.

Il reste donc que notre question demeure sans réponse : peut-on concevoir une alternative à la chrétienté ? Que serait un christianisme sans chrétienté ? Le christianisme acceptera-t-il volontairement le statut de petite minorité qui renonce à influencer l'État sauf par la seule force de l'Évangile ?

Vatican II n'a pas donné de réponse au problème de la chrétienté. Il est resté au-dessus de toutes les controverses. Sans doute certains croyaient-ils que la situation de l'Église dans la société européenne était satisfaisante et stable. Il suffisait donc de donner une approbation générale aux principes idéologiques de la société européenne : liberté religieuse, pluralisme politique, démocratie au sens européen occidental. On se passa donc de toute analyse de la réalité de l'Église en Europe et à plus forte raison, dans le reste du monde.

La raison la plus profonde du silence de Vatican II est probablement que la hiérarchie n'aime pas de voir sa politique exposée publiquement et soumise à une sorte de discussion dans l'opinion publique. La politique de l'Église catholique est le secret de la Secrétairerie d'État.

On peut la reconstituer en partie en examinant les comportements pratiques du Vatican dans la société politique. Jamais la théologie ne l'examine. Elle demeure couverte par quelques grands principes idéologiques repris aux idéologies occidentales et autorisés par les documents pontificaux.

Lorsqu'apparut la théologie critique de la chrétienté, jamais il n'y eut le moindre accord entre elle et le gouvernement concret de l'Église catholique, ni à Rome, ni au niveau épiscopal. Cette théologie n'est donc nullement représentative de l'évolution réelle de la chrétienté.

Le problème politique

Quand on examine les controverses sur la chrétienté au cours des 7 derniers siècles, on ne peut manquer d'être déconcerté. Jamais au cours de ces 7 siècles, la chrétienté n'a été attaquée pour elle seule. Jamais les critiques de la chrétienté n'ont critiqué seulement la chrétienté, mais en même temps certains éléments essentiels du christianisme. Par exemple les Réformateurs n'ont pas attaqué seulement le pouvoir temporel des Papes et

des évêques, mais la fonction du Pape elle-même et aussi la fonction des évêques. Il en fut de même de la critique philosophique des Lumières ou de la critique libérale.

À l'inverse, les apologistes se mirent en devoir de défendre non seulement l'intégrité du christianisme, mais aussi tous les organes de la chrétienté, ses pouvoirs temporels, son pouvoir de légiférer pour toute la société en matière de mariage ou de famille, en matière de propriété ou d'institutions politiques. L'histoire de la controverse au XIX^e siècle est étonnante : elle nous donne l'impression de quiproquos et de malentendus perpétuels, d'une ambiguïté invincible, comme d'une incapacité de poser correctement les termes du problème. Pourquoi une telle ambiguïté ?

Y a-t-il un lien inévitable entre le christianisme et une association étroite avec les pouvoirs temporels ? Quel lien peut-on considérer comme légitime ou nécessaire ? De quel degré de liberté disposent les Églises en cette matière ?

Nous espérons mettre un peu plus de clarté dans ce problème. Cependant, il faut tenir compte de ceci : le Nouveau Testament n'est absolument pas clair en ce qui concerne le problème politique. Il est même certainement une des sources de l'ambiguïté dont nous parlons.

Face au problème politique, les chrétiens se sont au fond toujours divisés en deux tendances et chacune pouvait légitimement s'appuyer sur une série de textes du Nouveau Testament.

Il y a une tendance optimiste. Elle a justifié et justifie toutes les chrétientés. Elle croit que non seulement les personnes qui disposent du pouvoir politique, mais la politique elle-même peuvent être transformées par l'Évangile. Elle croit que la politique peut être mise au service du royaume de Dieu, c'est-à-dire au service de la libération de l'homme.

Suivant cette tendance, Eusèbe de Césarée croit que Constantin a vraiment reçu une mission divine et qu'il accomplit une tâche au service du règne du Christ. En général la chrétienté byzantine et une grande partie de la chrétienté russe à sa suite, ont cru comme Eusèbe que l'empire pouvait être christianisé. C'est pourquoi les chrétientés d'Orient ont été les plus radicales. Comme on l'a dit : "C'est la tragédie du système byzantin d'avoir cru que l'État pouvait devenir, en tant que tel, intrinsèquement chrétien"⁸¹.

⁸¹ Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 283.

Dans la même ligne, Othon de Freising croyait que l'histoire de l'empire germanique ne faisait plus qu'une avec l'histoire du royaume de Dieu.

Avaient-ils tort ? En tous cas, ils pouvaient invoquer le texte de saint Paul dans l'épître aux Romains (13), et aussi l'épître de saint Pierre (2,13-16).

À l'inverse, la ligne de l'Apocalypse de saint Jean annonce une incompatibilité radicale entre les pouvoirs politiques et le christianisme. Et l'Apocalypse a été invoquée fréquemment dans l'histoire, notamment par les critiques de la chrétienté. Les pouvoirs concrets qu'ils avaient sous les yeux, leur paraissaient légitimer une application de l'Apocalypse. Les mêmes rois et les mêmes empereurs ont pu être appréciés de façon contradictoire à partir de différents textes bibliques.

Saint Augustin qui appelait l'Empire romain un brigandage en grand ("*grande latrocinium*") n'invitait-il pas le comte Boniface à prendre les armes pour le défendre ? Et ne recourait-il pas à sa police contre les Donatistes ?

Le problème n'est donc pas simple. Avant de l'aborder, il importe encore de préciser ce dont on parle quand on prononce le mot chrétienté.

En recherche de la définition

En premier lieu, il faut une fois de plus dénoncer le mythe romantique qui met encore plus de confusion dans une question déjà complexe par elle-même.

C'est au romantisme que l'on doit le mythe d'une société totalement chrétienne, où toutes les activités sont orientées par le christianisme, une société entièrement sacrale. Si l'on définit comme chrétienté une société où tout est orienté par la religion, où le temporel n'a pas d'autonomie, où toutes les activités doivent se comprendre par un contenu chrétien, il ne faut pas dire que la chrétienté est morte, mais qu'elle n'a jamais existé. En régime de chrétienté réelle, il y a toujours eu une distinction bien claire entre le sacré et le profane.

Si les rois étaient censés tenir leur pouvoir de Dieu, tout le monde, ou presque tout le monde, savait que c'était par d'autres canaux que les papes ou les évêques. Leurs guerres, même les Croisades, n'étaient pas des

guerres saintes, les soldats morts à la guerre n'étaient pas des martyrs. Les activités de l'Église étaient clairement distinguées de celles des rois, ou des activités économiques et culturelles. Tout le monde savait que les activités profanes obéissaient à des lois et des principes où l'Église n'avait rien à dire. L'Église n'avait rien à dire en matière militaire, ni en matière de construction, même des cathédrales, ni en matière de médecine et ainsi de suite. Le monde temporel avait son autonomie, même si dans son exercice pratique, il était soumis à des règles ou des restrictions au nom de l'Évangile.

Il est excessif de concevoir la chrétienté comme le temps du sacré total à l'opposé de la société contemporaine qui tendrait à la condition profane totale.

De plus, l'on ne peut pas décrire la chrétienté selon ce qu'en disent les théologiens ou les canonistes. Ceux-ci fournissent une idéologie. Ils proposent le projet de l'Église ou ce qu'ils croient être le projet de l'Église. Mais de tels projets n'expriment pas la réalité de la chrétienté.

Compte tenu des nombreuses études contemporaines, il semble que l'on puisse définir la chrétienté par trois principes : c'est une société qui adopte les fins chrétiennes comme ses fins propres ; c'est une société à laquelle l'Église en retour offre une légitimation ; c'est une société où les deux pouvoirs, spirituel et temporel, demeurent clairement distincts mais cherchent toujours à agir en collaboration. Lorsque la rupture est totale et définitive entre les deux pouvoirs, la chrétienté a vécu car les deux autres principes seront détruits très rapidement.

1. *Identité des fins*

Dans la chrétienté, l'Église ne s'identifie pas à la société civile. Il y a toujours une distinction entre le *corpus christianum* comme société temporelle et l'Église. À aucun moment des chrétientés, la distinction n'a été effacée. C'est pourquoi ce n'est jamais l'Église qui a revendiqué la direction du monde comme si elle était la représentation de la société politique. Même les thèmes théocratiques les plus agressifs des grégoriens ne disent pas cela.

Mais la chrétienté assume les fins chrétiennes : le royaume de Dieu sur terre, les préceptes évangéliques incarnés dans le terrestre. Le langage qui

exprime les fins chrétiennes varie selon les époques. Mais on reconnaîtra une chrétienté si la conscience globale de la société et les projets explicites des gouvernants expriment des fins chrétiennes : le royaume du Christ, la loi divine, ou la libération totale de l'homme.

La communauté des fins appelle le lien étroit entre les deux appartenances. Entre l'appartenance à la société civile et l'appartenance à l'Église, il y a des liens étroits. Il ne faudrait pas pourtant croire que l'on ait perdu le sens de la différence. Il y a rarement eu des sociétés chrétiennes complètement homogènes. Durant tout le moyen âge, il y eut des enclaves de paganisme. Il y avait aussi les Juifs, dont la présence était plus ou moins tolérée ou plus ou moins reconnue à l'intérieur de la société civile. La politique des rois d'Espagne a été un cas extrême et non la situation normale.

La chrétienté n'exclut nullement les conflits entre l'Église et l'État. Au contraire, l'histoire de la chrétienté se confond presque avec l'histoire des conflits entre l'Église et l'État. Mais la chrétienté demeure, tant que les deux parties ne remettent pas en question leur accord fondamental sur les fondements de la société, et tant qu'ils restent d'accord pour que la société tout entière ait pour but des fins chrétiennes.

Les lois de séparation entre l'Église et l'État qui ont été promulguées dans plusieurs pays à l'époque contemporaine, c'est-à-dire après la Révolution française, ne signifient pas nécessairement la fin de la chrétienté. En divers cas, elles avaient bien ce sens dans l'intention des législateurs, par exemple en France ou au Mexique.

Mais il y a de la distance entre les intentions d'un gouvernement ou d'un parti au pouvoir et le comportement réel d'une société. On peut bien promulguer la séparation dans les lois sans réussir à la réaliser dans les faits. En ce moment, il y a plusieurs pays où la séparation a été officiellement décrétée et où en réalité l'État et l'Église sont étroitement unis, et même où publiquement l'État proclame son adhésion aux fins chrétiennes. C'est le cas du Chili, de l'Équateur, du Brésil. Même en France ou au Mexique, où la séparation a été voulue avec le plus de force, les liens demeurent nombreux, même s'ils sont plus implicites qu'explicites.

En régime de chrétienté, le but est le même. Mais les moyens sont différents et agissent chacun suivant leur dynamique propre. La société

civile a ses moyens propres. L'Église a ses moyens propres. Toutes deux collaborent mais demeurent distinctes dans leurs opérations.

La chrétienté disparaît lorsque l'Église y renonce. Nous avons vu qu'il n'y avait pas de cas semblables. Elle disparaît lorsque l'État ou la société adoptent des fins différentes ou incompatibles avec le christianisme : c'est le cas de la société communiste telle qu'elle est réalisée dans l'Est européen, ou encore de la société nazie. La chrétienté disparaît aussi lorsque l'État renonce à définir des fins et se contente d'administrer la vie collective sans vouloir la conduire nulle part. Suivant certains, ce serait le cas des sociétés sécularisées d'Europe occidentale. Reste pendant la question de savoir si une telle société peut survivre. La vie collective peut-elle durer sans avoir aucun but ?

2. Légitimation chrétienne

L'Église ne fonde pas la société. Elle peut bien fonder un État (les États pontificaux, par exemple), mais elle n'a jamais pensé qu'elle avait pour mission de fonder l'ensemble de la société politique. Le christianisme accepte les entités qui existent : il reconnaît que normalement les États ne procèdent pas de lui. Ils procèdent de forces que le christianisme ne contrôle pas. Les rois disaient recevoir leur pouvoir de Dieu, mais non de l'Église.

La reconnaissance donnée par l'Église maintient clairement la distinction entre les deux rapports au Christ, celui de la société ecclésiastique et celui de la société civile. Le sacre des rois n'est pas équivalent au sacrement de l'Ordre ; une province, un duché, une république ne sont pas comme un diocèse. Il y a des lois civiles et des lois canoniques. Même lorsque les lois civiles viennent confirmer des lois canoniques, la distinction se maintient.

La reconnaissance donnée par l'Église constitue un appui. Elle unit les citoyens à l'intérieur d'une société déterminée et les stimule à accepter la discipline et la solidarité dans le corps politique.

Constantin attendait de l'adoption du christianisme comme religion de l'Empire un renforcement de l'unité entre les différentes provinces, une plus grande loyauté des peuples intégrés et une plus grande cohésion dans l'appareil d'État. Il a obtenu tout cela. Et ses successeurs l'ont obtenu de la même manière.

La reconnaissance donnée par l'Église a servi également à consolider des régimes politiques, des monarchies, des dynasties. Il faut remarquer pourtant que ni les sacres, ni les accords, ni les cérémonies, ni les déclarations solennelles n'ont jamais été une approbation inconditionnelle ou irrévocable. Même à Byzance, les évêques pouvaient bien proclamer leur adhésion à un empereur et demander l'adhésion de tous les chrétiens. Lorsque les circonstances changeaient, que l'empereur perdait son pouvoir et qu'un rival prenait sa place, celui-ci recevait le même soutien de l'Église : soutien toujours limité, malgré les apparences.

Il est vrai que l'on appelle aussi chrétienté l'unité politique qui a régné au moyen âge entre des souverains et leurs États qui n'avaient entre eux aucun lien politique défini. Le christianisme et l'Église étaient l'unique lien entre eux. L'Église était capable de les unir au point de diriger des expéditions militaires "internationales" comme les Croisades. On put avoir l'impression que l'Église avait créé une entité politique et qu'elle assumait sa direction.

Cependant, une telle situation n'a jamais été considérée comme normale. Les chrétiens eux-mêmes ont voulu maintenir le plus longtemps possible l'unité de l'Empire et les Papes n'ont jamais voulu jouer le rôle de l'empereur. Ils n'ont jamais conçu leur rôle comme celui d'une sorte de président des nations-unies ou d'une super-nation contrôlant les principautés de la chrétienté.

L'absence d'unité entre les princes catholiques n'a pas été considérée comme une occasion favorable pour l'Église en vue d'établir un pouvoir politique supérieur aux souverainetés qui se répartissaient le territoire de la chrétienté.

Lorsque les rois ont voulu être chacun "empereur" dans leur territoire, l'Église appliqua à chaque monarchie le modèle des rapports spirituel/temporel établi avec Constantin et ses successeurs. La multiplication des Souverainetés n'apparut pas comme la fin de la chrétienté, mais comme une nouvelle variante.

3. Unité dans la distinction des pouvoirs

Une chrétienté se fonde sur deux pouvoirs indépendants. La division des pouvoirs est vraiment ce qui la distingue de tout autre société politique. C'est dire que la chrétienté est une société politique où les pouvoirs civils

acceptent de reconnaître l'autonomie d'un autre pouvoir à leurs côtés. Dans la tradition médiévale on appelait les deux pouvoirs, le temporel et le spirituel.

Dans une chrétienté, l'Église se dresse face au pouvoir politique comme un autre pouvoir, distinct, autonome qui revendique un droit d'intervention sans cependant vouloir en aucune manière usurper la fonction propre des autorités civiles. Et le pouvoir politique accepte cette prétention. Lorsque l'Église ne revendique aucun pouvoir dans la société politique, ou lorsque l'État ne lui en reconnaît aucun, il n'y a plus de chrétienté. Il n'y en aurait pas non plus si le chef politique voulait être le chef de l'Église ou si le chef de l'Église voulait diriger la société politique.

Les deux pouvoirs sont complémentaires et interdépendants, mais distincts. L'empereur byzantin, Jean Tzimiskès, exprimait la doctrine reçue tout au long de la chrétienté d'Orient, lorsqu'il disait : "Je connais deux pouvoirs sur terre et dans cette vie, le sacerdoce et l'empire ; au premier le Créateur a confié le soin des âmes, au second l'autorité sur les corps ; les deux parties ne souffrent aucun dommage, le bien-être règne dans le monde"⁸².

Cette doctrine est demeurée intangible dès le Concile de Nicée jusqu'à la doctrine sociale de l'Église au XX^e siècle. Sans doute chacun des deux pouvoirs a essayé de lui donner l'interprétation qui lui était la plus favorable et augmentait le plus possible sa propre compétence. Mais il y a chrétienté aussi longtemps que chacun des deux pouvoirs reconnaît l'autre.

L'interprétation donnée par les empereurs, puis par les rois "catholiques" ou protestants, puis par les États libéraux du XIX^e siècle, a tendu à réduire le plus possible le pouvoir de l'Église représenté par le pouvoir du clergé : l'anticléricalisme est une constante de la chrétienté et le signe le plus clair qu'il existe une chrétienté.

De son côté le clergé, lui aussi, tend à faire grandir sa compétence dans l'ordre politique, non pour en assumer la direction, mais pour assurer sa pleine conformité avec les fins chrétiennes.

La distinction comme l'unité des deux pouvoirs vient de l'unité des fins de la société.

⁸² Citation d'Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, PUF, Paris, 1975, p. 132.

Le pouvoir spirituel procède de l'adoption de fins chrétiennes par la société. Car l'Église et le clergé en son nom sont les dépositaires et les gardiens des fins. Ils se chargent donc de veiller à ce que la société et son gouvernement demeurent fidèles aux fins reconnues. Le pouvoir de l'Église n'est pas proprement politique, mais il n'est pas en dehors de la politique, il est au-dessus. Il se situe comme une dernière instance. Il retire donc au pouvoir politique son caractère d'instance ultime, et c'est ce qu'un pouvoir politique accepte le plus difficilement.

Le clergé invoque ainsi un pouvoir prophétique, le pouvoir de rappeler les fins de la société. Il est le dernier recours. Pour justifier ce pouvoir, il invoque la paix, la justice, la vérité, c'est-à-dire les buts chrétiens : le royaume de Dieu.

De saint Athanase, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, les papes grégoriens, Innocent III et ses successeurs, de saint Thomas Beckett à Mgr Oscar Romero, archevêque de San Salvador assassiné en mars 1980, ou les conférences épiscopales de Medellín et de Puebla, il y a une tradition continue : c'est toujours la même conduite de chrétienté.

La fonction prophétique de la hiérarchie n'est concevable que dans une chrétienté. Elle n'existe pas dans les pays communistes (sauf en Pologne où la chrétienté n'a pu être extirpée complètement).

Entre les deux pouvoirs, il y a normalement des conflits. Ils sont moins graves dans les chrétientés d'Orient et plus graves dans la tradition occidentale. Mais ce sont des variations d'un même schéma fondamental.

Les conflits peuvent atteindre des phases aiguës, comme au moyen âge au cours de la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire sous les Papes grégoriens, ou au cours du XIX^e siècle dans la phase du libéralisme aigu, ou dans l'Église latino-américaine actuelle sous les régimes militaires de Sécurité Nationale.

Mais dans une chrétienté, les conflits ne vont pas jusqu'à la rupture, soit par la sécession de l'Église, soit par sa réduction au silence par l'État. Ils ne vont pas jusqu'à mettre en cause l'unité et la collaboration rêvée entre les deux pouvoirs. Il peut y avoir et il y a fréquemment rupture avec tel représentant du pouvoir civil, tel roi ou tel régime. On en a des exemples en Amérique latine, par exemple lorsque l'Église du Nicaragua retire son appui à Somoza et lui retire l'obédience des chrétiens. Mais cela se fait au nom de la chrétienté, au nom de l'union requise entre l'action de l'Église et l'action

de l'État. C'est pourquoi le même épiscopat qui condamne Somoza, définit ensuite les conditions de son accord avec le régime qui prend sa succession. Au Nicaragua comme dans le reste de l'Amérique latine, les évêques agissent en régime de chrétienté. D'ailleurs, ils invoquent explicitement les exemples des évêques et des missionnaires du XVI^e siècle qui prirent la défense des Indiens : exemple de chrétienté s'il en est !

Voilà donc ce qu'il en est de la distinction des pouvoirs. Un mot sur l'aspect complémentaire, l'accord ou la collaboration des deux pouvoirs en vue des mêmes buts.

La collaboration se fait en deux sens. D'un côté, la société politique ; ses pouvoirs offrent au christianisme toutes les formes d'aides possibles. Mais ce qu'ils offrent est ce qu'ils ont : les moyens de nature violente, comme la guerre et la répression policière, et les moyens de nature non violente comme la pression sociale, la pression de l'opinion publique, ses lois, les coutumes, et aussi les privilèges, les honneurs, le prestige, les avantages du pouvoir, de l'argent, de l'accès à la culture. La société civile et ses pouvoirs peuvent utiliser tous ces moyens pour protéger, défendre, favoriser l'emprise de l'Église dans la société. Le pouvoir civil ne va pas jusqu'à remplacer l'Église, il n'évangélise pas, ni ne célèbre les sacrements, ni ne fait les lois ecclésiastiques. Mais il entoure les actes de l'Église d'une série d'actions convergentes qui renforcent beaucoup leur pouvoir.

C'est ainsi que les croisades peuvent venir en aide aux chrétiens persécutés en Terre Sainte, ou au pouvoir ecclésiastique défié par des hérétiques. Le pouvoir séculier offre son aide à l'Inquisition. Le monarque, en distribuant toutes les faveurs qui dépendent de lui dans un sens qui favorise l'Église, donne à celle-ci une clientèle fidèle. Il y a des centaines de canaux différents par lesquels, dans une chrétienté, la société civile renforce l'action de l'Église sans jamais la remplacer.

Bien entendu, l'étendue de l'appui que le pouvoir civil accorde à l'Église varie beaucoup selon les temps et les lieux. Encore maintenant, dans les États prétendument neutres d'Europe occidentale, le pouvoir civil accorde encore à l'Église des avantages énormes, par exemple en définissant le calendrier pour ne citer qu'un exemple banal.

De son côté, l'Église collabore elle aussi avec le pouvoir civil et lui offre les avantages qui sont de son ressort. Elle agit, elle aussi, selon ses moyens. Et ceux-ci peuvent être très utiles. En reconnaissant l'espace politique et le

pouvoir civil qui l'occupe, l'Église donne une sorte de légitimité et d'appui moral à presque tout ce qui se passe dans la société. L'Église donne un appui moral à tout ce que font les pouvoirs publics et qui n'est pas mis en question explicitement. Elle approuve, ou semble approuver, tout ce qu'elle ne condamne pas explicitement. Or, l'appui moral de l'Église dans un ensemble habitué à lui reconnaître une autorité morale unique, est d'un grand poids.

L'appui de l'Église résout aussi les problèmes de moralité. L'appui de l'Église offre une couverture à la conquête de l'Amérique, aux entreprises coloniales. Elle couvre les guerres des rois chrétiens et des États, leurs successeurs. Que cet appui soit important à la guerre, on en voit un signe en ceci : Staline lui-même demanda l'appui de l'Église qu'il avait impitoyablement persécutée pour convaincre le peuple russe de le soutenir dans la guerre.

L'appui de l'Église sert à faire accepter une politique économique, un programme de restrictions, toutes les formes de prélèvements par l'État sur les revenus des citoyens ou encore le statu quo social.

Sans doute, tout cela n'est pas explicitement l'objet du message évangélique. Mais grâce au système de la déduction et des conclusions théologiques, les théologiens officiels parviennent à tirer de l'Évangile la conclusion qu'il faut accepter de reconnaître l'état social, les rapports entre les classes, le système d'impôts, le service militaire, les guerres décidées par le roi ou par l'État, et ainsi de suite. Sans sortir de son rôle propre, l'Église parvient à offrir sur le plan politique une contribution efficace. Ici aussi, il y a des centaines de canaux par lesquels se fait sentir son influence.

Tel nous semble être l'essentiel de la structure d'une chrétienté, une fois que nous laissons de côté les mythes historiques et les concepts théologiques trop liés à la controverse ou à la modernité.

Histoire et chrétienté

La chrétienté est-elle liée à une époque déterminée ? Ou bien est-elle une possibilité permanente pour l'Église et les chrétiens ? Relève-t-elle de la nécessité ou de la liberté ? Ou bien relève-t-elle des deux ?

On peut en effet proclamer la fin de la chrétienté comme une obligation et une tâche des chrétiens à l'époque actuelle. On peut aussi la montrer comme la conséquence nécessaire de l'avènement d'une nouvelle société. Dans la société moderne, la religion ne jouerait plus aucun rôle, ni le christianisme, ni aucune autre religion. La société aurait en elle-même tout ce qui lui est nécessaire : elle fonctionnerait à partir d'un système économique dont tout le reste ne serait que des accompagnements nécessaires, ou bien elle serait une combinaison de facteurs politiques dont l'équilibre se maintiendrait par lui-même. La société moderne serait une structure ou un processus fermé sur lui-même et fonctionnant tout seul.

Ce n'est pas le lieu de discuter ici d'un problème qui relève de la sociologie et de l'histoire. On se contentera de quelques généralités qui résument les positions les plus acceptées dans le monde des sciences humaines.

En premier lieu, on reconnaît que les chrétientés historiques sont nées à une époque bien déterminée de l'évolution de la société humaine. Il y a des analogies certaines entre les chrétientés et des phénomènes semblables dans d'autres parties du monde à la même époque.

Par exemple, le christianisme semble jouer dans les chrétientés un rôle semblable à celui que joue l'Islam dans l'umma musulmane, l'hindouisme en Inde, le confucianisme dans l'Empire chinois. Des circonstances semblables auront facilité l'apparition de phénomènes semblables. D'autres circonstances devraient provoquer leur disparition.

Il est bien vrai que les phénomènes cités, qui tous montrent une sorte d'union étroite entre une société politique et une religion, se passent dans une situation bien définie : on pourrait dire que c'est l'âge des empires et des grandes religions universelles.

Que sont les Empires ? Des unités politiques superposées à des archipels villages. Ils relèvent de l'âge rural de l'humanité. Les hommes vivent dans des millions de villages pratiquement auto-suffisants et fermés sur eux-mêmes. Les Empires naissent généralement d'une conquête militaire. Une force militaire relativement limitée peut aisément dominer des milliers de villages, car ceux-ci sont trop isolés par la difficulté des communications, la diversité des langues, des coutumes, et ne peuvent s'organiser pour maintenir leur autonomie. D'ailleurs l'Empire en permettant des communications entre eux, leur offre bien des avantages.

Dans ce monde rural, les populations ne savent que trop que par elles-mêmes elles sont incapables de rapports entre elles. Elles savent qu'elles doivent recevoir leur unité du dehors. Il faut qu'on leur impose une langue de communication, un code unique de lois pour régler cette communication et un minimum de valeurs communes grâce à une religion commune. La religion commune n'est pas le tout de la religion populaire : elle est comme la religion publique, celle qui est destinée à assurer le rapport de la communauté rurale avec l'univers.

Les Empires s'appuient sur un pouvoir militaire. Mais ils sont conscients de la faiblesse de cet appareil. En ce temps, la construction politique ne repose pas sur une économie unifiée, puisque l'économie se vit dans le village ; elle ne repose pas sur un consentement de nature proprement politique ; elle ne peut compter sur une unité culturelle, même pas sur l'unité de la langue. Elle cherche dans une religion commune l'appui qui manque.

De fait, jusqu'au XIX^e siècle, tous les États sont convaincus de la nécessité de la religion pour maintenir l'unité sociale et politique. Au XX^e siècle en Europe, ils tendent à dire le contraire. Le disent-ils parce que cela est vrai, ou bien à cause de l'idéologie de la modernité ?

Les Empires cherchent une religion universelle, c'est-à-dire une religion à prétention universelle et disposant de moyens pour l'être dans une certaine mesure. Une religion universelle a un Dieu ou des dieux assez indéterminés, abstraits, non liés à un lieu, à une forme particulière. Elle a un culte assez simplifié pour être adopté par des hommes très différents. Elle a des croyances qui se rapportent à la totalité des hommes et non à quelques-uns, le salut proposé est offert à l'univers et non à quelques-uns. Une telle religion est apte à convaincre les villages d'accepter d'entrer en rapport avec d'autres. Elle justifie les vocations des individus disposés à se mettre au service d'un Empire universel : elle justifie que des individus s'émancipent de leur village pour entrer au service d'une administration universelle.

En ce qui concerne les chrétientés, on voit bien les services qu'a rendus le christianisme pour maintenir l'unité entre des villages extrêmement différents. On voit aussi les services rendus à l'administration centrale : durant des siècles, ce furent des clercs et des moines qui fournirent aux empereurs et aux rois une grande part de leurs fonctionnaires. Durant

plusieurs siècles encore, les prêtres et les moines éduqueront tous les futurs cadres de la société politique, nobles, magistrats, bourgeois.

Pour ne citer qu'un exemple, en adoptant le latin en Occident et le grec en Orient, l'Église maintenait une langue commune dans toute la chrétienté et elle donnait à l'empereur et au roi un moyen de transmettre des ordres sur toute l'étendue du territoire : partout il y aurait au moins une personne capable de comprendre et de traduire : le curé. En Orient on savait bien que le copte à Alexandrie ou le syriaque à Antioche étaient de graves menaces à l'unité de l'empire et l'expérience historique l'a confirmé.

Dans tout cela, il y a des phénomènes aujourd'hui dépassés, mais peut-être aussi des réalités permanentes. Les États modernes ont remplacé ou sont en train de remplacer les anciens empires. Ils ont des assises beaucoup plus fortes. Mais peuvent-ils se passer de religion ? L'État moderne est-il à ce point autonome et auto-suffisant qu'il puisse se passer de toute religion ?

Beaucoup d'anciennes formes de collaboration entre le pouvoir politique et la religion sont devenues désuètes. Faut-il en conclure que toute chrétienté est devenue anachronique ainsi que les phénomènes similaires qui affectent les autres religions universelles ?

En premier lieu, beaucoup d'États ne le croient pas : notamment les États musulmans. Ne le croient pas non plus les États communistes qui font du marxisme le ciment indispensable de la société et maintiennent entre le marxisme et l'État des rapports qui relèvent de la chrétienté la plus rigide. Les États-Unis ne le croient pas non plus, ni la majorité des États latino-américains. Ce n'est qu'en Europe occidentale que règne cette conviction, d'ailleurs démentie par le comportement concret aussi bien des États que des Églises. L'opinion publique semble être convaincue, mais il n'est pas certain qu'elle puisse prévaloir sur la conviction contraire des États et des Églises, ni non plus qu'il ne s'agisse que d'une simple pénétration d'un système idéologique, celui de la modernité. Finalement, ce pourrait être une sorte de démission généralisée dans une population fatiguée de tout projet social : une population qui vit de son passé et ne veut plus construire aucun avenir.

La question de la liberté ou de la nécessité de la chrétienté ne nous semble donc pas résolue. Venons-en maintenant au discernement en vue de préparer une réponse à notre question : que veut l'Esprit en ce qui concerne la chrétienté ?

2. LE POSITIF DE LA CHRÉTIENTÉ

Après la seconde guerre mondiale, la critique de la chrétienté a prévalu de plus en plus dans la pensée catholique tout au moins. Influence de thèmes venus de la Réforme par la voie de l'œcuménisme en partie. Mais surtout influence de la sécularisation croissante et de l'idéologie de la modernité qui lui fournit une explication.

Au cours de la dernière décennie, est survenu un certain mouvement en sens contraire autour du thème de la religion populaire, mais le mouvement est demeuré fort partiel.

En ce moment, la récente critique de la modernité qui attire l'attention dans le monde développé, pourrait nous entraîner à des excès. Mais nous pouvons en profiter pour essayer de mettre les choses au point.

Lorsque nous considérons maintenant les réductions que les Réformes imposèrent au christianisme traditionnel, en le coupant notamment de tout le politique et de tout le social, nous voyons bien que nous ne pouvons continuer dans ce sens-là. Le christianisme doit renouer le contact avec la vraie tradition en-deçà de 5 ou 6 siècles de Réforme qui ont privatisé et intériorisé l'Évangile. Le message d'un livre comme *L'Imitation de Jésus-Christ* est devenu inacceptable : il n'est pas chrétien tout simplement malgré tout le bien qu'il a pu faire.

Une réhabilitation de la chrétienté s'impose à partir de trois points de vue au moins : politique, social et culturel.

À ces trois points de vue, il y a un élément commun : la chrétienté signifie une acceptation du terrestre. Un oui au monde et la conviction que l'Évangile doit changer le monde dans toutes ses dimensions.

Évangile et politique

Avant Constantin, les communautés chrétiennes n'avaient aucun accès à la société romaine, encore moins au gouvernement de l'Empire. Elles n'étaient pas très différentes des futurs ghettos juifs à l'intérieur de la chrétienté. Elles pouvaient bien vivre dans la confiance en les promesses du Seigneur et aussi dans l'espérance de changer le monde par leur seule

présence, comme le dit l'auteur de la lettre à Diognète. La mission des chrétiens devait-elle se limiter à la seule présence ?

Il n'y aurait pas eu de chrétienté, si les communautés chrétiennes l'avaient refusée. Il n'y en aurait pas eu, s'ils avaient continué à exiger les mêmes engagements des chrétiens qu'auparavant : refus de l'éducation et de la culture, refus du service militaire, exigences morales, discipline de la pénitence. En fait, les communautés chrétiennes changèrent ou assouplirent leur discipline de manière à pouvoir admettre que fussent considérées comme chrétiennes des personnes qui ne correspondaient nullement au modèle traditionnel. Pourquoi une semblable ouverture ?

La réponse est claire : dans l'espoir de transformer la société entière et de la christianiser. L'entrée officielle dans l'empire était comme la porte ouverte à l'évangélisation de la société. Le même argument sert depuis lors pour renouveler à chaque génération la même alliance. Le christianisme ne peut être étranger à l'ordre politique et à la société. Il ne peut y entrer que par un accord avec eux.

En second lieu, la chrétienté est une attitude positive envers le pouvoir politique. Les évêques du temps de Constantin invoquent Saül et David pour montrer que Dieu n'est pas opposé nécessairement à tous les rois. Le pouvoir politique n'est pas inévitablement et purement oppresseur. Il peut y avoir un pouvoir politique qui puisse servir la cause du royaume de Dieu. Le pouvoir peut être un instrument de la libération des peuples et même des pauvres.

La Réforme a voulu purifier l'Église des péchés de complicité avec la politique et toutes ses corruptions. Elle a rejeté une Église aux mains sales, mais elle a fait une Église qui n'a plus de mains. Face à la critique radicale de la Réforme, la chrétienté doit être réhabilitée.

Mais elle est attaquée aussi par la modernité et par les mouvements révolutionnaires modernes. Dans cette perspective, le rôle de l'Église dans la société serait au mieux superflu et au pire néfaste. La nouvelle société n'aurait plus besoin du christianisme pour réaliser ce que le christianisme n'a pu réaliser : la libération des pauvres. L'Église devrait donc passer la main à la nouvelle société. Elle devrait faire confiance. La dualité des pouvoirs dans la société serait devenue sans objet et la fonction prophétique serait une simple illusion.

Dans la mesure où la modernité et les idéologies révolutionnaires inspirées de la modernité sont entrées en état de crise, leurs conclusions en ce qui concerne l'Église deviennent caduques. Et on en revient à la situation antérieure. La société et le pouvoir politique ne sont pas fondamentalement différents de ce qu'ils étaient au temps de Constantin.

Dans la mesure où la société et la politique continuent à poser aujourd'hui des questions semblables à celles de toujours, le défi de la chrétienté demeure entier.

Évangile et peuple

La chrétienté n'a pas seulement un fondement politique, elle a aussi un fondement social. *Evangelii Nuntiandi* vient de le rappeler : l'Évangile s'adresse aux peuples et aux cultures.

Ceci ne permet pas d'oublier l'autre aspect : la foi peut aussi rendre témoignage face à l'incrédulité d'un peuple entier, comme dans le cas de Jésus lui-même. Cependant, Jésus fait face au peuple entier au nom de ce peuple lui-même. Il ne s'isole que pour mieux revenir. S'il y a un moment de séparation de la société et d'affirmation personnelle face à la société, il y a aussi un moment de retour vers le peuple dans ce qui fait son unité.

La personne n'est pas séparable de son peuple, de ces liens vivants qui font une culture. Se convertir, c'est convertir sa culture. Devenir chrétien, c'est changer quelque chose à toutes les structures où la personne agit. Toutes ces structures modifiées par l'Évangile, c'est aussi la chrétienté. Celle-ci est donc un peuple, c'est-à-dire un ensemble de coutumes, institutions, expressions, structures. Et celles-ci ne sont autre chose que les liens vivants entre personnes vivantes, les diverses façons dont les personnes communiquent entre elles et échangent entre elles.

La chrétienté consiste donc en un héritage culturel et social : fêtes et liturgies, coutumes et traditions, art, architecture, organisation de l'espace et du temps, expression, éducation, famille, vie quotidienne, relations sociales, voisinage ou rapports entre les classes.

Peut-on concevoir un christianisme séparé de tout cela ? En fait l'Église et le peuple se retrouvent unis, bien que distincts, en collaboration bien que souvent en état de tension, pour garder l'héritage édifié en commun. Église

et société se retrouvent dans les mêmes fêtes, dans les mêmes institutions ; chacun y joue son rôle.

La chrétienté se vit comme un accord et une collaboration négociée au niveau de chaque institution : dans les écoles, les hôpitaux, la famille, les institutions artistiques, récréatives. Elle est faite de centaines d'accords dans toutes les cellules de la société. Chaque accord définit la part qui revient à l'Église et celle qui revient au monde laïc. Les accords sont explicites ou implicites. L'histoire de la chrétienté est un immense catalogue de telles institutions : la chevalerie, les royautes, les corporations, les villes et les communes, les associations de tous genres.

La chrétienté disparaît lorsque l'Église devient absente de tout le réseau d'institutions d'un peuple, soit que les institutions fassent accord avec une autre religion ou anti-religion, soit qu'elles deviennent purement fonctionnelles sans but ultime, sans rapport avec une fin globale.

Les chrétiens peuvent naturellement être immergés à tel point dans la chrétienté que leur action ne se distingue plus en rien de l'évolution spontanée des institutions. La chrétienté tend à absorber les chrétiens et à requérir leurs soins au point de leur faire perdre de vue l'Évangile lui-même. L'appel angoissé pour une réforme qui retentit à travers le moyen âge, exprime exactement ce danger.

La chrétienté peut faire croire à la présence du royaume de Dieu sur terre. C'est ainsi que les chrétientés d'Orient ont cru trop facilement que le monde était déjà transfiguré : la transfiguration liturgique tendait à passer pour une transfiguration réelle. On a dit que l'athéisme russe ne s'expliquait que sur ce fond d'illusion de l'ancienne chrétienté russe.

Raoul Glaber s'extasiait devant le grand manteau blanc d'églises recouvrant la France au X^e siècle. Qu'aurait-il dit au XIII^e siècle ? Mais le grand manteau blanc pouvait aussi bien masquer les horreurs de la misère du peuple, les horreurs de l'exploitation des barons et des châtelains, les horreurs des guerres civiles et extérieures.

La chrétienté prend parti pour la bonté du monde et de la culture : elle se refuse à couper le croyant de son monde pour protéger mieux sa foi et son authenticité. Les risques sont grands. La chrétienté consiste à accepter les risques.

Unanimité

Les critiques des Réformateurs et de la modernité ont souvent présenté la chrétienté comme un temps d'intolérance et d'oppression spirituelle. Au contraire, c'est le mouvement de Réforme qui s'est montré le plus intolérant et le plus anxieux d'obtenir l'homogénéité religieuse.

La chrétienté cherche l'unanimité. Elle la cherche foncièrement par le consentement et seulement par la force dans certains moments de crise, comme les crises produites par les grandes hérésies médiévales.

La chrétienté tend à l'unanimité par la tolérance. Elle ouvre l'Église aux justes et aux pécheurs. Jusqu'au XVII^e siècle, il semble bien qu'il n'y ait jamais eu qu'une petite minorité de chrétiens "pratiquants" dans la chrétienté.

Les anciennes chrétientés étaient fondées sur la communion des Saints. Elles l'entendaient comme une solidarité dans le peuple de Dieu : les saints expient pour les pécheurs ; les pécheurs se sauvent parce que d'autres offrent des mérites en compensation de leurs méfaits.

Les moines de Cluny déposaient leur épée sur l'autel et abandonnaient leur cheval en entrant au monastère. Mais ils expiaient ainsi les crimes de leurs frères et cousins nobles qui tuaient, volaient, pillaient. Les Frères Mineurs abandonnaient tous leurs biens et embrassaient la pauvreté, mais ils obtenaient ainsi la rémission des péchés d'avarice, d'usure ou de cruauté de leurs frères marchands⁸³. Les vierges renonçaient au foyer, aux enfants, à toute gloire féminine, mais elles payaient ainsi pour leurs sœurs adultères, frivoles, pour les prostituées, pour les crimes de la jalousie, de l'envie, de l'orgueil. Personne ne cherchait à se sauver tout seul.

Le thème du "Sauve ton âme", ou "Tu n'as qu'une âme à sauver" relève du mouvement de Réforme. Les Réformateurs prêchèrent un évangile individualiste et supprimèrent la solidarité entre pécheurs et justes. Chacun doit faire désormais son salut tout seul. Les pécheurs n'ont plus de place dans l'Église. Il ne leur reste d'autre solution que l'hypocrisie (XVII^e et XVIII^e siècles), et puis lorsqu'ils le pourront, la révolte (XIX^e et XX^e siècles).

⁸³ Cf. Lester K. Little, *L'utilité sociale de la pauvreté volontaire*, dans M. Mollat (éd.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. I, p. 447-459.

Au cours des dernières années, différents mouvements ont remis en honneur des thèmes de chrétienté : la théologie politique, la religion populaire, l'appel à une nouvelle Réforme, et en général la critique de la privatisation de la Réforme, la crise de la modernité.

Il n'en est pas moins vrai que les accusations formulées depuis 7 siècles sont accablantes. Faisons-en rapidement le compte avant de conclure.

3. LE NÉGATIF DE LA CHRÉTIENTÉ

Conformisme

La première objection que l'on fait à la chrétienté est qu'elle tend à absorber entièrement le christianisme. La chrétienté devient le christianisme lui-même. On devient chrétien en même temps que l'on entre dans la vie. On apprend le christianisme en même temps que l'on apprend à vivre. Être chrétien est simplement s'intégrer dans l'existence. La foi est la connaissance du monde tel que la société le voit. Agir comme chrétien n'est autre chose qu'agir dans la société.

La chrétienté a eu ses saints, ses héros qui ont vécu et vivent l'Évangile en plénitude. Mais la chrétienté ne fait pas que des saints et elle se contente volontiers du conformisme.

Au lieu de se concentrer sur l'évangélisation, l'Église se concentre sur la défense, le maintien, la diffusion et l'expansion de la chrétienté. Pour continuer dans l'existence, elle ne sent pas la nécessité d'évangéliser. La chrétienté transmet la foi et le christianisme de génération en génération de façon presque inconsciente, sans grands efforts. Il n'y faut que les efforts nécessaires à la conservation d'une société.

Aussi bien l'Église cherche surtout à affirmer son identité par les symboles qui la représentent. Les symboles chrétiens prennent la place de l'action et des œuvres chrétiennes.

L'Église développe énormément ses symboles, puisqu'elle pénètre dans toute la culture et peut profiter de tous les moyens d'expression qui s'y trouvent. Elle développe sa liturgie, ses symboles de foi, ses formulaires, ses institutions communautaires. Mais elle ne requiert pas nécessairement plus

de ses membres. Le clergé se consacre plus à augmenter et conserver l'héritage culturel et matériel ou à reproduire les symboles : fêtes et liturgie, associations ecclésiales, églises et oratoires, couvents et monastères requièrent ses soins. Le prêtre et le moine seront essentiellement des bâtisseurs : la brique est le meilleur symbole de la vocation ecclésiastique à cette époque.

Dans toutes les chrétientés, l'Évangile a été vécu et pratiqué. L'action chrétienne y a provoqué des fruits de sainteté, dont les catalogues de saints sont des témoins parmi bien d'autres.

Pourtant, la tendance dominante va dans le sens du conformisme. Elle encourage la foi symbolique et l'action symbolique plus que les vertus théologiques de l'Évangile.

Ce n'est pas sans raison qu'une des plus fortes réactions contre la chrétienté ait été la *theologia crucis* de Luther. La chrétienté arrive difficilement à donner à la croix de Jésus toute sa valeur de réalisme. Elle fait de la croix un objet d'art. Elle la suspend à des millions d'exemplaires dans tous les édifices, grands et petits, humbles et magnifiques. Elle élève des croix dans les champs à d'innombrables croisements de chemins. Mais il lui est plus difficile de croire à la croix vécue.

Car la croix signifie le conflit entre l'Évangile et le monde, entre le monde satisfait de lui-même et l'espérance eschatologique. Pour les chrétiens, le monde est toujours au moins virtuellement persécuteur et l'état de tranquillité est un état dangereux. La croix n'est pas faite pour être vénérée mais portée.

La chrétienté voit plutôt dans le monde la gloire de la résurrection. Elle voit plus le bien que le mal. Elle est globalement marquée par une bonne conscience : elle vient renforcer la bonne conscience spontanée de toute société.

La violence

Entrer dans la société et dans la politique, c'est rencontrer la violence. Avant Constantin, l'Église avait refusé la violence, elle avait interdit le service militaire. Après Constantin, les lois changent : le service militaire

devient une obligation. Depuis lors, les chrétiens sont aux prises avec la violence : celle de la guerre, de la police, de la révolution, de la répression.

Les chrétiens ont relevé le défi. Mais ils se trouveront irrémédiablement au milieu de contradictions. Les moines de Cluny se firent non-violents. Leur vœu d'humilité signifiait cela. En signe de profession monastique, ils déposaient leur épée sur l'autel et abandonnaient leur cheval. Aller à pied sans armes était le signe de la non-violence du chrétien. Pour sa part, saint Bernard invitait les jeunes chevaliers au monastère qui serait pour eux une Jérusalem de paix et les éloignerait des séductions de la Croisade.

Mais par ailleurs, les moines de Cluny ont été les éducateurs des nobles. Ils ont créé et diffusé en grande partie l'idéal de la chevalerie. Ils ont béni les épées des chevaliers. Un pape-moine, Urbain II, convoqua la première Croisade. Cluny stimula et alimenta durant des siècles la reconquête espagnole. Et saint Bernard prêcha la deuxième Croisade.

Tant que les guerres furent limitées au niveau des chevaliers et des barons, les efforts de non-violence de l'Église purent lutter efficacement contre elles : ce furent la Trêve de Dieu et la Paix de Dieu⁸⁴. C'est que l'idéal de non-violence coïncidait avec l'intérêt des grandes unités politiques, celui des princes et des rois. Une fois que la guerre fut assumée par les souverains eux-mêmes, les efforts de l'Église rencontreront des obstacles autrement difficiles.

Comment se solidariser avec la société politique et se désolidariser de ses guerres ? Et comment lutter contre la violence, si l'on se sent solidaire de l'État ? Même la fuite dans les monastères ne donnait pas une réponse adéquate.

Le plus souvent, les chrétiens se contentent d'appliquer la théorie dite de la guerre juste. Ce qui revient à capituler devant toutes les guerres. Car jamais un souverain ne confesse à ses sujets qu'il entreprend une guerre injuste. Les guerres injustes sont toujours celles des autres.

Pourtant, tant que dura la chrétienté, il y eut une certaine contestation de la guerre. C'est à partir des Réformes que les chrétiens ont abandonné tout

⁸⁴ "La pensée chrétienne byzantine reconnaissait naturellement la réalité du mal sous les deux formes personnelle et sociale, mais elle présumait, au moins selon la philosophie officielle de la législation impériale, qu'elle pouvait être efficacement contrôlée en soumettant tout le "monde habité" au pouvoir du seul empereur et à l'autorité spirituelle du seul sacerdoce orthodoxe" (Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie Byzantine*, p. 283 s.).

esprit de résistance à la guerre. Sans doute les Guerres de Religion y ont-elles contribué.

Car la lutte contre la guerre et la violence est d'autant plus difficile au sein de la chrétienté que l'Église est tentée d'y recourir elle-même pour sa propre défense.

Non seulement l'Église couvre la guerre de motivations chrétiennes et légitimes, mais elle recourt à la violence du pouvoir civil pour assurer sa propre défense. L'Église s'est refusé à exercer la violence elle-même. Elle s'opposa à ce qu'exercent la violence les personnes qui la représentent immédiatement. Tel est du moins le principe. Car il a connu de nombreuses exceptions⁸⁵.

Il y a eu les Papes qui défendent les États Pontificaux par leurs propres armées. Il y a eu les évêques allemands du Saint Empire au X^e et au XI^e siècles. Il y a eu les Ordres militaires.

Mais le plus souvent l'Église ne recourait pas elle-même à la violence. Cependant, elle invoqua l'intervention de la violence du pouvoir temporel pour la défendre contre les dangers extérieurs (Islam, païens) ou les dangers intérieurs (les hérésies). Les Croisades, les guerres contre les hérétiques (contre les Albigeois, contre les Hussites), puis les grandes guerres de religion, la répression de l'Inquisition, la répression des sorcières, sont les faits qui constituèrent les plus immenses scandales de la chrétienté. Non seulement l'Église légittima les entreprises guerrières des souverains temporels, mais elle-même prit l'initiative d'entreprises semblables.

En régime de chrétienté, l'Église peut-elle faire autre chose que légitimer la violence ? Si elle s'y refuse, elle s'expose aux plus grands conflits. Car c'est certainement le plus grand service que la société politique attend d'elle : qu'elle assure la loyauté des citoyens au moment de la crise, au moment où il leur faut entrer dans la guerre ou la répression.

Or, si l'Église accepte, elle s'expose à corrompre son message.

Les pouvoirs temporels croyaient que c'était Dieu qui donnait la victoire dans la guerre, Dieu qui donnait le pouvoir aux gouvernants comme une victoire sur leurs rivaux. Ils vivaient la théologie païenne selon laquelle Dieu est toujours le Dieu des vainqueurs. L'Église elle-même se mit à

⁸⁵ Cf. Hartmut Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei* (MGH, Schriften, 20), Stuttgart, 1964.

tolérer, voire à prêcher cette théologie païenne : elle pria pour que Dieu donne la victoire, comme si le Dieu de l'Évangile était le Dieu des victoires. En prêchant une telle théologie, elle reniait concrètement la croix du Christ : dans le Christ, Dieu montrait qu'il était le Dieu d'un grand vaincu. Il démystifiait la victoire et la guerre. Mais il était difficile de prêcher ce message en chrétienté.

Et pourtant, si tous attendent que Dieu bénisse leurs armes et leur donne la victoire, à long terme, le conformisme humiliant de l'Église qui bénit les armes, a provoqué le plus grand scandale historique. Si l'on cherche les raisons du scepticisme envers le christianisme au sein de ce qui fut l'ancienne chrétienté, l'une des plus sérieuses est certainement l'association entre l'Église et la violence.

En Amérique latine, la question de la violence est un des plus grands défis que rencontrent les chrétiens. L'Église est profondément divisée à ce sujet. En ce qui concerne l'usage de la violence de la part de l'État et des classes possédantes traditionnelles, il y a un secteur de l'Église qui assume la défense des droits de l'homme et des pauvres ; elle s'exprime dans les documents de Medellín et de Puebla et dans l'action de groupes ou de personnes. C'est le secteur le mieux connu à l'extérieur. Mais il y a aussi le secteur de l'Église qui bénit les armes, justifie et couvre de son autorité morale la répression, la torture, l'élimination des suspects. Toutes les dictatures ont trouvé et trouvent un appui ecclésiastique, y compris celle de Somoza ou celles de l'Amérique du Sud.

Et si l'Église peut défendre les droits de l'homme, n'est-ce pas parce qu'elle bénit et légitime d'autre part ceux qui violent systématiquement ces mêmes droits ? Telles sont les contradictions de l'état de chrétienté, contradictions qui ont été vécues en réalité depuis Constantin et Théodose, depuis saint Ambroise et saint Augustin.

La richesse

Le monde inclut la violence. Il inclut aussi la richesse. Accepter la chrétienté, c'est affronter le défi de la division de la société entre riches et pauvres, c'est rencontrer le défi de l'argent et de la richesse.

Qui dirige la société, crée la culture, impose ses valeurs ? Qui peut façonner la société selon ses goûts et ses préférences ? Qui peut imprégner la société d'une religion ? Les riches, ceux qui disposent des ressources économiques. Entrer dans la société est découvrir le pouvoir de l'argent.

Une des conséquences de la chrétienté, c'est que l'Église se divise entre clergé et laïcs. Le clergé devient une classe riche et par conséquent privilégiée, une des deux classes dirigeantes de la société. Constantin et ses successeurs commencent à multiplier les richesses de l'Église, c'est-à-dire du clergé. En Occident, le clergé et les monastères en vinrent rapidement à posséder le tiers ou la moitié de la richesse du pays. Et cette situation dura tout le temps de la chrétienté.

Ce faisant, l'Église n'oubliait pas ses origines : elle était le peuple des pauvres et son message annonçait la libération des pauvres. L'Église justifiait ses biens matériels en disant qu'ils étaient les biens des pauvres et qu'elle administrait les biens des pauvres.

Cela n'était pas totalement inexact. En englobant les paysans sans défense dans les terres de sa juridiction, l'Église les protégeait contre les exactions des nobles et des grands propriétaires. Telle fut la situation en Amérique. Comparé à l'exploitation intensive des grands propriétaires, le joug de l'Église était doux. Lorsque les États forcèrent la sécularisation des biens d'Église, ce ne furent pas les pauvres qui en profitèrent, mais bien la noblesse (Angleterre, XVI^e siècle et en général les pays protestants), ou bien la bourgeoisie (XIX^e siècle en Europe). En Amérique latine, la sécularisation des biens d'Église fut le signal du pillage des Indiens par les riches propriétaires : ceux-ci leur arrachèrent les maigres réserves qui leur restaient encore et les exploitèrent en les faisant travailler à mort.

Par ailleurs, le clergé et les moines se servirent de leur richesse avant tout pour construire des cathédrales, des églises, des sanctuaires, des monastères, et pour commander des œuvres d'art. Le clergé a construit au moins la moitié du patrimoine artistique de l'Europe. Prêtres et moines vivèrent souvent modestement pour se consacrer à la création d'un monde matériel renouvelé. Le patrimoine artistique était le bien de tous et l'est encore.

Il n'en était pas moins vrai que, même si les biens d'Église justifiaient leur affectation et réalisaient leur vocation d'être les biens des pauvres, ils reléguèrent au second plan la cause de la libération des pauvres. Comme

classe et comme institution les moines et les prêtres se consacrèrent plus aux biens des pauvres qu'aux pauvres eux-mêmes.

Le clergé et les moines formaient une classe dirigeante et privilégiée. Ils ne pouvaient voir les problèmes sociaux du point de vue des pauvres eux-mêmes. Par eux, ce n'étaient pas les pauvres qui regardaient le monde, ils regardaient le monde avec les yeux de ceux qui se sentent responsables de l'ordre social, de la tranquillité, de l'équilibre et de la stabilité.

La préoccupation des dirigeants est d'empêcher les conflits, et s'ils se produisent, de les résoudre au moyen d'expédients. La préoccupation des pauvres est différente.

Pour être une des classes dirigeantes et le plus grand propriétaire du pays, le clergé de chrétienté devient inévitablement l'allié des autres classes dirigeantes. Il se produit une sorte d'association étroite entre le clergé et les riches.

L'association n'est pas nécessairement toujours pacifique. Le clergé défend les droits des pauvres. Il exige des riches une participation aux nécessités des pauvres. Mais sous cette attitude de présenter aux riches les requêtes des pauvres, existe toujours une association profonde.

L'époque de la Réforme, en affaiblissant la chrétienté, a affaibli en même temps la contestation sociale par l'Église. Au moyen âge, les prêtres et les moines se montrent souvent sévères et même impitoyables envers les riches. Ils refusent les sacrements à ceux qui pratiquent "l'usure", c'est-à-dire qui exigent des intérêts pour l'argent prêté. Les testaments de l'époque sont des témoins des exigences du clergé en matière de justice.

Même ainsi, l'alliance entre l'Église et les riches se manifeste partout dans la société. Le clergé a fait ce qu'il a pu pour s'opposer à la montée des Communes ou des corporations médiévales. Il a fait ce qu'il a pu pour empêcher ou réprimer les révoltes paysannes. Pris en permanence entre sa vocation de défendre et de représenter les droits des pauvres d'une part, et d'autre part, de sauver l'ordre social, il finit habituellement par donner la préférence à l'ordre social. Jusqu'en plein XX^e siècle, il est du "parti de l'ordre" comme on disait au XIX^e siècle.

Donner la priorité à l'ordre, adopter la perspective des riches, est de fait défendre leurs positions et aider à perpétuer leurs privilèges.

Par ailleurs, l'Église fournit aux riches toute une série d'appuis. En premier lieu, elle leur donne une idéologie qui met au premier plan une

conception unitaire, harmonieuse de la société. En montrant que le monde est ordre et hiérarchie, elle décourage tout changement social. Si l'Église s'oppose au changement social au moyen âge, comme encore aux époques suivantes, ce n'est pas tant par impossibilité de le concevoir. Mais par le fait d'appartenir aux classes dirigeantes et d'être consciemment ou non liée aux autres classes dirigeantes, elle doit se faire une représentation du monde où l'ordre est prioritaire. Elle doit voir que dans la situation présente le bien est supérieur au mal. Et elle peut le faire en gardant le silence sur le mal réel. Le silence sur l'oppression qui existe réellement est le meilleur service rendu aux riches tout au long de la chrétienté.

En plus de cela, l'Église fournit aux classes dirigeantes une idéologie qui exalte leurs valeurs et leur fournit donc un alibi pour maintenir leurs privilèges et leur position de supériorité, celle-là même qui leur permet de prolonger l'exploitation des pauvres sur laquelle on garde le silence. On a montré que le rôle que Weber attribuait aux puritains, l'Église l'avait assumé au moyen âge depuis longtemps.

Chose étonnante, de même que les moines qui prêchèrent et vécurent l'humilité, la non-violence, le renoncement à l'arrogance des nobles, créèrent finalement l'idéal de chevalerie grâce auquel les nobles purent en bonne conscience exploiter leurs serfs durant des siècles, de même ce furent des Mendiants, franciscains ou dominicains surtout qui fournirent aux bourgeois montants les justifications dont ils avaient besoin pour faire accepter par la société l'accumulation de leurs richesses⁸⁶.

Enfin, l'Église a assumé l'éducation des riches. L'idéologie du bon noble ou du bon bourgeois élaborée par ceux-là mêmes qui avaient renoncé à être nobles ou bourgeois, servit de base à cette éducation. Le raisonnement qui justifie depuis le haut moyen âge l'éducation donnée aux classes dirigeantes, est celui-ci : si nous voulons christianiser la société, nous devons d'abord christianiser ceux qui ont pouvoir de transformer cette société. Le même raisonnement s'applique encore en Amérique latine pour justifier le fait que l'Église réserve le meilleur de son éducation aux enfants des classes riches. Depuis 15 siècles l'Église a ainsi confié aux riches la

⁸⁶ Avec Constantin, l'Église inverse son attitude envers le service militaire : Jean-Michel Hornus, *Évangile et laborum*, Genève, 1960.

tâche de changer la société et de libérer les pauvres. Rien n'a changé apparemment par ce chemin-là.

En situation de chrétienté, l'Église des pauvres réagit. L'Évangile proteste contre la situation sociale du clergé et la position contradictoire où se trouve l'Église : écartelée entre le message de libération des pauvres et le fait d'être liée à une société qui opprime les pauvres. L'Évangile prend la forme de retour aux pauvres, retour à la pauvreté de l'Église primitive. C'est le "mouvement de pauvreté" qui n'est pas seulement le fait des XII^e et XIII^e siècles, mais traverse de part en part toute l'histoire des chrétientés. En Occident, on peut dire que presque toutes les fondations religieuses du moyen âge et depuis le moyen âge, ont voulu être un nouveau retour aux pauvres⁸⁷.

François d'Assise est l'exemple le plus parfait du retour aux pauvres. Ce n'est pas sans raison qu'il est le "saint" le plus populaire d'Occident. Il reprend en lui tous les mouvements de pauvreté qui l'ont précédé, et après lui il a été présent presque chez tous les fondateurs. Il est d'une certaine façon l'incarnation du christianisme en terre de chrétienté. Il incarne l'Évangile pur. Et sa règle basée sur l'Évangile tout seul est comme l'incarnation de l'anti-chrétienté. En lui s'exprime l'âme divisée des chrétiens en chrétienté : fidèle à l'Église et rejetant tout ce qui le lie à la vie concrète de cette Église, à son style de riche.

François d'Assise n'a pas été seul. Ils ont été des millions et ils renaissent à chaque génération. Le problème de la pauvreté de l'Église est le plus irritant, le plus permanent de l'histoire de la chrétienté : les documents de Medellín et de Puebla sur ce thème en sont des témoins ; ils attestent en même temps une structure classique de chrétienté.

Hors d'une chrétienté, le problème de la pauvreté de l'Église ne se poserait pas. Si l'Église était constituée par les pauvres, elle n'aurait pas à se poser le problème de sa pauvreté.

De même les religieux n'auraient pas eu à faire vœu de pauvreté, s'ils étaient nés pauvres. Le drame est que les moines avaient des serfs et des esclaves, puis des employés et des ouvriers travaillant pour eux. Ils faisaient vœu de pauvreté, mais leurs serfs le pratiquaient. Le vœu de pauvreté est le

⁸⁷ Cf. Lester K. Little, cité en note (8).

signe d'une volonté de retour aux pauvres à partir d'une situation de richesse.

Le drame de la chrétienté est que le mouvement de pauvreté se heurte à la structure dominante et en subit un clivage inévitable : il se divise en un mouvement qui se révolte, forme un schisme et devient une "hérésie" et en un mouvement qui se soumet et finit par être récupéré.

La plupart des hérésies médiévales commencent comme des mouvements de pauvreté. Ceux-ci rencontrèrent la résistance de l'Église, et ils cherchèrent une manière de maintenir leur identité et leur but en définissant un christianisme opposé à celui de l'Église. Leur mouvement de pauvreté s'achève dans une accusation de l'Église et finit par dénoncer dans la constitution de l'Église elle-même les racines de son alliance avec les riches⁸⁸.

Le clivage des Vaudois en une branche radicale fidèle à son message de manière intransigeante et qui se termine dans l'hérésie, et une branche qui se soumet et finit par être récupérée, est exemplaire. Les mouvements de pauvreté débouchent dans les dilemmes dont parlent les sociologues de la religion depuis Troeltsch.

Après les Vaudois, les franciscains subirent le même clivage en deux branches et les intransigeants, les Spirituels furent acculés à l'hérésie puis à la répression⁸⁹.

Les condamnations de Jean XXII contre les hérésies des mouvements de pauvreté définirent les positions classiques de la chrétienté. Leur ambiguïté représente bien la situation sociale ambiguë de l'Église : il suffit de les relire maintenant encore pour voir qu'elles essaient bien plus de voiler la question que de lui donner une réponse évangélique⁹⁰.

⁸⁸ Cf. (dir) Michel Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge - XVIe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1974.

⁸⁹ Cf. Jacques Le Goff (éd.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11^e-18^e siècles*, Mouton, Paris-La Haye, 1968 ; Gordon Leff, *Heresy in the later Middle Ages*, Manchester Univ. Press, Manchester-New York, 2 t., 1967 ; Tadeusz Manteuffel, *Naissance d'une hérésie : les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*, Mouton La-Haye, 1963 ; Cinzio Volante, *La pauvreté dans les hérésies du XI^e siècle en Occident*, dans Michel Nollat, *o.c.*, t.1, p. 347-370 ; Christine Thouzellier, *Hérésie et pauvreté à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, *ibid*, p. 371-388.

⁹⁰ Cf. (coll.) *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*, (cahiers de Fanjeaux. 10), Privat, Toulouse, 1975 ; Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, t.1, p. 51-255.

On a dit plus haut que la chrétienté a survécu en grande partie à la Réforme et aux phénomènes historiques plus récents. On le constate notamment dans la persistance des mouvements de pauvreté jusqu'à nos jours. Et on le constate aussi dans la persistance du clivage caractéristique des temps de chrétienté.

La Réforme elle-même a commencé, notamment en Allemagne, d'une manière qui ne fut pas sans rappeler les mouvements médiévaux de pauvreté. Et le clivage s'est produit entre l'aile populaire qui radicalisa les protestations des pauvres contre la chrétienté d'une part, et d'autre part, l'aile qui alliée aux nobles, refit une nouvelle chrétienté. Thomas Münzer d'un côté et Martin Luther de l'autre côté.

D'ailleurs, la Réforme devait affaiblir la chrétienté et devait limiter l'apparition de mouvements populaires forts. En renforçant le pouvoir de l'État, elle devait affaiblir encore les forces populaires. Les mouvements de pauvreté qui survinrent à partir du XVII^e siècle se trouvèrent placés devant un défi de plus en plus vaste : ou bien accepter d'agir à l'intérieur de l'ordre établi, ou bien envisager une action révolutionnaire. De cette manière, la Réforme devait involontairement préparer l'âge révolutionnaire : non qu'elle ait envisagé la révolution. Mais en renforçant l'État, elle mettait les mouvements populaires en demeure de devenir révolutionnaires ou bien de renoncer.

À l'époque moderne nous aurons donc d'un côté la révolution anglaise et la fondation révolutionnaire de certaines colonies d'Amérique du Nord. Et nous aurons, d'un autre côté, les initiatives pour soulager la misère des pauvres.

Saint Vincent de Paul est caractéristique d'une certaine chrétienté moderne, où le roi contrôle rigoureusement toute manifestation religieuse. Devant la misère de la France, il n'y avait pour monsieur Vincent d'autre issue que de courir au plus pressé, donner à manger aux affamés, loger les vagabonds, recueillir les malades. Et saint Vincent savait que le roi et sa cour avec leurs guerres, leur vie de cour, leur luxe fabriquaient plus de pauvres que tout ce que les initiatives de ses filles et de ses fils n'en pouvaient soulager.

Depuis lors, de nombreuses congrégations religieuses ont été fondées explicitement pour soulager les misérables, donner de l'éducation à leurs enfants, soigner leurs malades. Très souvent, au bout d'une ou deux

générations, les congrégations ont été récupérées et consacrent leur dévouement aux classes privilégiées.

Tels sont les problèmes typiques d'une chrétienté.

4. ESSAI DE CONCLUSION

Comment donner une appréciation d'ensemble sur les chrétientés ?

En premier lieu, nous devons tenir compte d'un fait : les chrétiens n'ont pas choisi la chrétienté. L'initiative est venue du pouvoir civil. Et la chrétienté a été offerte d'une manière qui était une imposition.

L'Église n'a guère eu d'autre choix qu'entre le rejet en marge de la société et l'intégration dans l'Empire. Ceci pour les origines. Car dans la suite, une fois la chrétienté établie, elle ne pouvait être changée sans renverser la société tout entière. Mais comment renverser la société entière sans avoir un projet de rechange ? Et comment avoir un projet de rechange sans changer la nature même de l'Église ?

Le phénomène de la chrétienté rappelle une donnée essentielle : l'Église ne fait pas l'histoire, elle la subit. Elle ne choisit pas. Elle n'a pas plus choisi d'être un corps privilégié dans l'État que d'être un corps persécuté et expulsé. Il n'y a aucune conséquence claire, évidente entre ce que l'Église et les chrétiens peuvent faire ou ne pas faire et leur statut dans la société. Ce statut, en tout premier lieu, ne dépend pas d'eux. Nous devons abandonner l'illusion de maîtriser l'histoire.

Le mythe romantique a créé l'illusion d'une chrétienté qui aurait été un projet clairement formulé et systématiquement mis en œuvre. L'illusion a été vécue au cours du XIX^e siècle et de la première partie du XX^e sous la forme d'un retour à la chrétienté, ou d'une nouvelle chrétienté. Un tel projet supposait en effet qu'il dépendait de l'Église et de l'action des chrétiens de faire une chrétienté ou non. Mais l'histoire a continué sans donner beaucoup d'importance aux mouvements chrétiens qui durant 150 ans ont vécu de cette illusion.

Par contre, il est bien vrai que localement il y a eu de nombreux projets partiels et de nombreuses interventions pour améliorer, changer, adapter la chrétienté selon des projets politiques. Aussi bien à la cour de Rome,

qu'après des empereurs et des rois chrétiens, des clercs et des moines comme des alchimistes sociaux ont remis la chrétienté sur le métier. Ils ont fréquemment joué le rôle de conseillers des princes. Les Papes eux-mêmes n'ont-ils pas longtemps mené leur politique personnelle dans l'espoir de modifier la chrétienté selon leurs références ou ce qu'ils croyaient plus chrétien ?

Une fois la chrétienté constituée, il y avait deux chemins pour chercher à y agir en chrétiens. Même si un grand nombre de chrétiens ont essayé de prendre les deux chemins sans jamais pouvoir se décider définitivement, il y a pourtant deux directions bien claires. Ou bien l'on agit à partir de la société constituée, à partir des positions de force. Alors on s'expose inévitablement à être entraîné et dominé par les forces que l'on utilise. Les serviteurs deviennent rapidement des maîtres. C'est le cas si l'on cherche à agir à partir du pouvoir politique et de ses moyens violents, ou bien à partir de l'argent, des richesses et des mécanismes de pouvoir qu'elles peuvent mettre en œuvre.

Au cours de l'histoire des chrétientés, on reconnaît qu'il y a un versant de l'Église qui adopte ce point de vue. Pour christianiser la société, il faut s'y intégrer et utiliser les moyens qui y existent : le pouvoir politique avec toutes ses implications sur lesquelles on essaie de garder le silence le mieux possible, et le pouvoir économique avec toutes ses implications. On se fonde sur l'alliance avec les classes dirigeantes en devenant soi-même classe dirigeante et en se comportant en conséquence.

Ou bien on renonce aux avantages et aux possibilités que la chrétienté offre, mais sans pouvoir, bien entendu, supprimer la chrétienté elle-même. Car ceci ne dépend de personne. Alors on rejoint les pauvres, le peuple des ignorés, des laissés pour compte et l'on se laisse guider par tout ce qui survient, tout ce qui est enchaîné à une option pour les pauvres. En regardant l'histoire des chrétientés, on découvre qu'il y a en effet, un second versant du monde chrétien qui fait ce choix.

Ce second versant se trouve alors bien vite mis en présence du dilemme dont nous avons parlé dans le paragraphe antérieur. Ou bien il pousse son option jusqu'à la radicalité de vouloir changer la société entière, et cela conduit à entrer en conflit avec l'Église telle qu'elle est à l'intérieur de la chrétienté. On finit par être rejeté par la société comme subversif et par l'Église comme hérétique. Car les positions où l'on arrive sont en effet

subversives et hérétiques. On ne refait pas la société ni l'Église de toutes pièces parce qu'on le veut.

La radicalité débouche dans l'illusion que l'on peut faire l'histoire ou la forcer suivant ses convictions. On ne violente pas l'histoire. On ne fait que les changements qui sont compatibles avec la continuité du passé.

L'autre alternative est la récupération à plus ou moins long terme. Sans doute, à l'intérieur de la récupération elle-même, il peut y avoir un nouveau retour aux origines, un nouveau retour aux pauvres. L'histoire des religieux est instructive à cet égard⁹¹. Elle enseigne que presque tous les fondateurs ont été rapidement trahis : alors que leur mouvement allait des riches vers les pauvres, leurs successeurs entreprirent rapidement la marche inverse des pauvres vers les riches. Et pourtant, tout à coup survient une rénovation, un nouveau mouvement évangélique⁹².

Où est l'Esprit ? Il n'y a pas de doute. Il n'est pas dans le projet de chrétienté ou de société chrétienne comme telle : celui-ci lui a été imposé comme aux chrétiens. Mais il suffit de consulter la liste des Saints des temps de chrétienté. Les martyrs y ont été des évêques ou des prêtres qui se sont dressés contre les rois ou les États et leur violence : tels Thomas Beckett et tant d'évêques et de prêtres en Amérique latine, aussi bien au XVI^e siècle qu'au XX^e. Et la majorité des Saints furent ceux qui choisirent la voie des pauvres, quelles que fussent les limites que l'histoire imposa à leur action. L'Esprit était avec les fondateurs et non avec les administrateurs habiles qui surent monnayer le prestige des fondateurs pour l'avantage de l'Institut.

La chrétienté enseigne que l'action dans l'histoire a des limites. En ce qui concerne l'Église, elle enseigne que celle-ci est nécessairement divisée entre les deux voies. Il y a pourtant des époques où la hiérarchie se situe plutôt dans l'une que dans l'autre. Certaines régions ont des évêques martyrs et d'autres non. À l'intérieur des nécessités de l'histoire, il y a place pour une liberté.

⁹¹ Cf. Denz-Sch., n. 911, 930-931, et les autres documents dans Gordon Leff, *o. c.*, p. 139-255.

⁹² Cf. R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de B., Paris, 1972.

Chapitre 5

LA RÉFORME EN QUESTION

Le christianisme actuel, aussi bien le catholique que le protestant, est peut-être plus marqué par la Réforme que par la chrétienté. Si nous voulons savoir ce que l'Esprit dit aux Églises aujourd'hui, il nous faut savoir ce qu'il pense de la Réforme. Comment apprécier la Réforme et son œuvre aujourd'hui avec le recul dont nous disposons ?

La Réforme a été vécue comme un retour de l'Esprit : elle aurait été l'œuvre de l'Esprit lui-même, et son message serait précisément un christianisme centré sur l'Esprit. Que faut-il en penser ? Dans la sensibilité de la Réforme, la chair était la chrétienté et l'Esprit la Réforme elle-même. La libération dont parle saint Paul, aurait été incarnée dans l'œuvre de la Réforme. D'ailleurs les Réformateurs et les théologiens protestants ont maintes fois lu dans les Epîtres aux Romains et aux Galates comme le dessein anticipé de leur œuvre face la chrétienté médiévale et catholique.

Qu'en est-il ? Aujourd'hui même les protestants commencent à multiplier les restrictions.

Le thème de la "réforme" est aussi ancien que le christianisme lui-même. Le retour aux origines est un appel que l'on entend déjà dans les sept lettres de l'Apocalypse. D'ailleurs les prophètes n'avaient-ils pas été des Réformateurs en Israël ? Ce furent eux qui créèrent le thème du retour aux origines d'Israël.

Cependant, nous parlons ici de la Réforme dans un sens historique. Nous ne traiterons pas de la Réforme grégorienne qui s'inscrit clairement dans le cadre de la chrétienté, ni de ses prolongements au cours des grands siècles médiévaux.

Il sera question de la Réforme qui éclate au XVI^e siècle, mais il sera tenu compte de toute l'ampleur du monde de la Réforme. Comme l'a montré P. Chaunu il y a en réalité trois Réformes dans la Réforme. Il y a une première Réforme au long des XIV^e et XV^e siècles : c'est alors que le

christianisme change d'orientations foncières, à l'intérieur même de l'Église encore unie. Ensuite, à côté de la Réforme qui devient protestante et forme des Églises séparées du tronc originel, il y a une Réforme catholique, qui n'est pas simplement une Contre-Réforme, une controverse contre le protestantisme, mais un changement de spiritualité et d'orientation dans la vie catholique. La Réforme catholique est parallèle à la Réforme protestante, ce qui suggère qu'il s'agit d'un phénomène historique plus large et plus complexe qu'un problème de différence dogmatique entre deux Églises rivales⁹³.

1. APPROCHE DE LA RÉFORME

On verra d'abord comment la Réforme se conçoit elle-même. Ceci nous permettra de mieux distinguer ce qui dans la Réforme est le reflet d'une époque historique, et l'influence de l'histoire dans le christianisme. La Réforme a essayé de délivrer le christianisme de l'histoire.

Elle a vécu le mythe du "pure chrétien", au sens presque matériel du mot, du "rien que chrétien". Car il est devenu clair maintenant qu'elle n'a pas échappé à l'histoire : elle est une aventure désormais finie, exclue pour toujours. On ne fera plus de Réforme. Il n'y aura pas de "nouvelle Réforme". L'histoire est devenue indépassable : c'est la conclusion de l'histoire de la Réforme.

Le projet réformateur

Le projet réformateur apparaît clairement dès le XIV^e siècle. Il est présent dans la *devotio moderna*. Et il se prolonge encore au XX^e siècle. Si les grandes Églises réformées l'ont nuancé de plus en plus, ce sont les Églises populaires des États-Unis qui le maintiennent jusqu'à présent dans sa forme la plus pure. Les Églises pentecôtistes en sont les témoins les plus

⁹³ Cf. Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975.

actifs : elles représentent la Réforme en expansion, comme ferment toujours capable de provoquer des “conversions”.

Nous incluons dans le projet réformateur le projet de la Réforme catholique. Le catholicisme revivifié par les tensions entre le XVI^e et le XIX^e siècle ne diffère du protestantisme qu'en un seul élément : sa polémique est orientée en sens contraire. Tout le reste est étonnamment semblable. Mais, bien entendu, la Réforme atteint ses expressions vraiment radicales dans le protestantisme. Les Églises protestantes représentent d'ailleurs toute la gamme possible des intermédiaires entre l'Église catholique et les sectes radicales.

La Réforme aspire aller à Dieu et au Christ directement sans passer par la chrétienté. Elle rejette la chrétienté sous toutes ses formes. Elle y voit une pure corruption : la lettre des pharisiens, ou la chair du paganisme. Aller à Dieu sans passer par la chrétienté et ses institutions, c'est supprimer l'histoire comme intermédiaire vers le salut. D'où l'acharnement de la Réforme contre tous les intermédiaires. En premier lieu contre les médiations empruntées au monde lui-même. Ils veulent rendre le christianisme pleinement indépendant du monde, ne rien lui devoir, ni loi naturelle, ni philosophie naturelle, ni droit, ni institutions. Il n'y a rien de mondain qui puisse être placé entre l'homme et le Christ.

Si l'on admet des médiations naturelles, on ouvre la voie aux richesses de l'Église, à la corruption des indulgences, aux croisades, à l'avarice des prélats, et ainsi de suite.

Les Réformateurs ont une sensibilité spéciale pour dépister les éléments du christianisme traditionnel qui servent comme de support à l'entrée du monde dans l'Église et à la construction d'appareils mondains dans le christianisme. Ce sont les sacrements, la hiérarchie ecclésiastique, la doctrine des mérites moraux, la doctrine de la tradition. Car au-dessus de ces éléments on construit facilement et on justifie les richesses de la liturgie et des prélats, le recours aux pouvoirs pour défendre ces richesses, le recours à la philosophie païenne, les grands travaux à la gloire de l'Église et ainsi de suite.

C'est pourquoi les Réformateurs ont entrepris une lutte pour réduire autant que possible ces éléments. Les réformateurs catholiques se sont limités à réduire le système catholique à ce qui était rigoureusement exigé par le dogme. Si le Concile de Trente avait un menu maximaliste pour les

protestants, il avait aussi à l'intérieur de l'Église catholique un sens minimaliste : tout cela, mais rien que cela ! L'héritage de la chrétienté sera soumis au crible pour ne garder que ce qui est absolument la question : qu'est-ce qu'il faut croire ? Pour ne pas croire plus que le nécessaire. Les protestants, de leur côté, ont été pris entre leur volonté réformatrice et la peur de trop détruire et de vider finalement l'héritage chrétien de tout son contenu sous prétexte de le purifier. Jusqu'où fallait-il détruire l'héritage historique ? Le principe de la "sola Scriptura" ne pouvait résoudre la question : la Bible se prête à bien des lectures.

Mais l'essentiel de la Réforme n'est pas dans le dogme. Il est dans ce que l'on pourrait appeler la spiritualité : l'attitude de l'homme devant Dieu. Pour remplacer la chrétienté, les réformateurs proposent le retour au Christ lui-même.

Au Christ au-delà de l'histoire et de tout le fatras extérieur. Le Réformateur est comme l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ. Il ne trouve pas Dieu dans le monde, ni même dans la société de ses frères : il le trouve directement. Il trouve ou croit trouver Dieu immédiatement devant lui. Il croit pouvoir retrouver le Christ directement : c'est pourquoi il le cherche dans la Bible seule. Un tel idéal a été vécu par les chrétiens jusqu'à présent. Il est encore à l'œuvre dans le mouvement biblique de l'âge historique : retrouver le Christ lui-même, tout seul, débarrassé des scories de l'histoire.

Dans cette expérience du Christ enfin pur, enfin seul, il y aurait la foi. Il existerait donc une foi pure, inspirée purement par l'Esprit. Le réformateur est à la recherche de la pureté de la foi : une foi libérée de toutes les contaminations des intérêts historiques (les intérêts et les passions de la chrétienté).

Dans la même ligne de la lutte contre la chrétienté, voici un second aspect de la Réforme : la lutte contre l'extériorisation de la religion. La religion de la chrétienté médiévale était extrovertie : elle était faite de fêtes, de chants, de musique, d'art, de théâtre, de processions, de sanctuaires, de pèlerinages, d'images et d'innombrables coutumes. Il en reste encore des échantillons dans les parties de l'Église catholique qui n'ont jamais été atteintes par l'esprit de la Réforme, c'est-à-dire les pays des anciens empires ibériques et le Sud de l'Italie.

Les réformateurs ont détruit par une campagne systématique tout cet héritage qu'ils ont condamné en bloc comme superstition, magie,

paganisme. Les catholiques ont été limités par le dogme et la discipline. Les protestants se sont livrés à un iconoclasme beaucoup plus généralisé. Le christianisme populaire été de cette manière sérieusement atteint⁹⁴.

À la place de la religion extérieure de la chrétienté, le mouvement de Réforme cherche l'authenticité et il la trouve dans une expérience intérieure. Ici tous sont d'accord : la foi est un acte intérieur. Ils croient même pouvoir le décrire comme on décrit une expérience intérieure. Ils la découvrent par réflexion sur eux-mêmes.

De même qu'ils croient trouver le Christ directement dans la Bible, ils croient connaître leur foi directement et sans intermédiaire par réflexion psychologique.

La foi serait donc un acte intérieur et réflexif. La religion s'organise en fonction d'elle. Pour développer l'intériorité, elle se fait silencieuse. Les gestes sont remplacés de plus en plus par l'écoute de la parole. La prédication est censée prononcer les paroles du Christ directement. En écoutant le prédicateur, le fidèle croit avoir une présence immédiate du Christ.

La religion réformée est austère, grise, sérieuse. Elle est faite pour inciter à l'expérience intérieure, la méditation solitaire, le recueillement. Le silence est censé devenir le lieu privilégié de la révélation divine. L'action intérieure fait oublier l'action chrétienne tout court. Le chrétien médiéval sait qu'il se sauve en agissant : il peut confondre l'action de l'Esprit avec la croisade, la bataille, l'organisation de la corporation ou la construction d'un pont. Mais il agit, même si son action est ambiguë comme toute la chrétienté. Et il ne sépare pas son action de son contenu réel dans la matière et dans la société.

Le chrétien réformé voit l'essentiel de son action dans l'acte intérieur, c'est de vivre l'expérience de conversion au Christ dans la foi. Cette expérience peut se faire dans n'importe quelle circonstance, notamment dans son travail quotidien. Mais ce qui importe dans le travail, ce n'est pas ce qu'il produit. Il est dans l'esprit dans lequel on travaille. Il faut travailler en vivant l'expérience de foi.

Le christianisme réformé sépare l'action en deux parties : seul l'intérieur vaut ; l'extérieur est trop oublié et tenu pour sans importance.

⁹⁴ Cf. Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir ?* Hachette, 1976, p. 192-214.

L'avènement du christianisme réformé coïncide avec l'ère des conquêtes, de la colonisation, de l'esclavage, du capitalisme naissant. Rien de tout cela n'est dû à la Réforme. Mais l'esprit de la Réforme a aidé à l'accepter plus facilement. Les protestations des missionnaires de type médiéval au début de la colonisation et de l'esclavage furent étouffées et remplacées progressivement par un silence dans lequel il ne faut pas voir simplement de la complicité, mais bien plus le signe d'un changement dans la conception du christianisme. Les chrétiens apprennent à regarder leur âme plutôt que le monde.

À l'époque contemporaine, d'aucuns ont attribué au christianisme comme tel cette "fuite du monde". Elle était due avant tout à l'esprit de la Réforme qui envahit presque toute l'étendue de l'ancienne chrétienté.

Enfin, la Réforme change le style des rapports sociaux dans l'Église. La chrétienté est avant tout un ordre objectif. Les chrétiens doivent s'intégrer dans un ordre social qui se propose à eux comme déjà fait. On ne leur demande pas de le faire. Les communautés sont fondées par la hiérarchie et les chefs responsables sont envoyés par la hiérarchie.

À cet ordre objectif, la Réforme tend à substituer une vraie "communauté". La communauté repose sur un ordre de relations interpersonnelles. L'intervention des membres de la communauté est plus grande dans le choix des ministres et dans le règlement des actes communautaires. Les membres de la communauté ont donc des rapports horizontaux, et ils ne sont plus réunis simplement par leur commune obéissance au prêtre désigné par l'évêque.

Pour les catholiques, l'application de la Réforme se fait à l'intérieur du cadre formé par la hiérarchie, les paroisses et les instituts religieux. Elle peut cependant être vécue et elle l'a été intensément dans le cadre des confréries et des associations pieuses. Le catholique moyen a très peu de contacts avec son évêque, et il peut avoir des contacts plutôt formels avec son curé. Sa vraie vie chrétienne vécue comme expérience participée en communauté est celle de l'association ou de la confrérie. N'oublions pas qu'entre le XVII^e et le XIX^e siècle tous les catholiques appartiennent à de telles associations, du moins dans les pays touchés par le mouvement missionnaire que l'on peut considérer comme la Réforme catholique.

Une communauté de relations horizontales est-elle plus inspirée par l'Esprit qu'une Église définie par des critères objectifs ? La subjectivité

complétée par l'intersubjectivité est-elle plus spirituelle que l'objectivité ? Cela n'est pas évident.

Dans une communauté, la pression, le contrôle et les censures mutuelles peuvent réaliser une oppression plus grande. La soumission au curé et à l'évêque peut peser moins que la soumission à la communauté. Dans une communauté il arrive facilement que les membres les plus puissants, à cause de leur pouvoir économique, de leurs relations sociales ou de leur supériorité culturelle, imposent sans appel leur volonté aux autres plus faibles. Au contraire, le curé ou l'évêque qui ne sont pas élus par leurs fidèles peuvent plus facilement jouer un rôle d'arbitre. Ils peuvent ajouter du poids à la faiblesse des plus pauvres. L'appel au Pape n'a-t-il pas été au moyen âge comme le dernier recours des pauvres, comme il apparaît dans le cas de Jeanne d'Arc, même si cet appui demeurerait sans réponse dans bien des cas ?

L'influence de la Réforme se fait sentir dans toute la sensibilité chrétienne. Nous pouvons la symboliser par le sens nouveau donné en Occident au mot "spirituel".

Au moyen âge, le mot "spirituel" désigne tout ce qui est du ressort de l'Église et ne dépend pas de ce monde, ni des pouvoirs de ce monde. Face au pouvoir temporel, il y a le pouvoir spirituel. Spirituel est le pouvoir des Papes et des évêques. Spirituel ne s'oppose donc ni à matériel, ni à social, ni à historique⁹⁵. Le spirituel et le temporel sont les composantes de la réalité historique de la chrétienté.

Par contre, dans le cadre du mouvement réformateur, spirituel veut dire intérieur, psychologique. Les réalités spirituelles sont celles qui ne sont pas matérielles ; ce sont les réalités de l'âme et non celles du corps. Spirituel s'oppose à matériel ou à corporel. Spirituelle est l'expérience intérieure de la foi. La spiritualité est le développement des activités intérieures, de la vie de la pensée, des sentiments, des désirs⁹⁶.

⁹⁵ Cf. Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957, p. 80-89.

⁹⁶ C'est ce que Regine Prenter appelle "spiritualisme" et qui, selon lui, est une corruption des intentions de Luther. Cf. R. Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'histoire*, Delachaux, Neuchâtel-Paris, 1949.

Réforme et histoire

La Réforme perçoit l'histoire d'une manière toute différente de la chrétienté. Dans la chrétienté, l'histoire est assumée par la foi : car l'histoire de la chrétienté continue et incarne l'histoire du peuple de Dieu. L'Esprit s'est révélé dans les réalités historiques, dans la lutte des pauvres et pour les pauvres, dans les efforts historiques pour convertir la société et la soumettre à la loi de l'Évangile.

Pour la Réforme, l'histoire disparaît : il n'y a plus que Dieu et mon âme, comme disait Newman. Il n'y a plus que deux événements qui comptent : celui de la venue du Christ et celui de ma conversion. À la limite les deux se confondent. Par la foi, je me rends contemporain de Jésus : sa venue et ma foi se confondent en un seul événement.

Il y a bien un temps : mais ce temps n'est plus une histoire, car ce qui importe, c'est qu'il se remplit par la répétition à l'infini des actes de foi de chacun des convertis.

Ce qui se déroule devant moi sur la scène du monde, n'a pas de sens en soi-même. Le chrétien ne vit pas cette histoire. S'il est dedans, sa vie ne se joue pas comme un échange avec elle.

Ceux qui se sentent pourtant responsables de la société, ne trouvent qu'en eux-mêmes leurs critères d'action. Le chrétien médiéval agit en Église et participe aux entreprises collectives de la chrétienté. Le chrétien réformé ne connaît aucune entreprise d'Église collective et historique où il pourrait s'insérer. Il se voit seul face à Dieu.

D'innombrables chrétiens cherchent alors la perfection en dehors de l'histoire de ce monde, dans leur forteresse intérieure. S'ils participent à l'histoire, ils ne mêlent pas leur participation à leur vie chrétienne.

au monde. Il est une conscience individuelle isolée qui doit prendre position tout seul dans le monde. Il n'a d'autre support pour son action que l'idée de responsabilité individuelle.

Il y aura donc autant d'histoires que d'individus et l'histoire sera réduite à ce que l'individu peut en capter. De la foi intérieure on ne peut tirer qu'une éthique individuelle basée sur un principe subjectif, celui de la responsabilité individuelle précisément.

Il est significatif qu'à l'époque des Réformes, les anciens pénitentiels médiévaux disparaissent. Ils prévoyaient des peines objectives pour des fautes objectives. Ils sont remplacés par les livres des confesseurs et les examens de conscience individuelle : le péché devient plus subjectif qu'objectif. Quant aux protestants, ils poussent l'évolution à bout, ils suppriment le sacrement de Pénitence et chacun se sait appelé à se réconcilier avec Dieu dans l'intimité de sa conscience individuelle. L'histoire est renfermée dans la conscience.

Si le Christ est le seul événement, on comprend que le mouvement réformateur accentue encore le christomonisme de l'Occident. Paradoxalement, la Réforme a voulu être une exaltation de l'Esprit, et elle aboutit à supprimer purement et simplement la mission de l'Esprit⁹⁷.

Histoire et Réforme

La religion réformée se considère elle-même comme un christianisme pur, libéré du paganisme médiéval. Elle se croit la religion telle qu'elle a été fondée par le Christ. Et pourtant, elle n'échappe pas à l'histoire. Elle coïncide avec des changements de civilisation. On ne dira pas que la Réforme est le pur produit d'un changement de civilisation en Occident, mais on ne dira pas non plus que la civilisation ne l'a pas influencée.

Un retour à l'Évangile aurait pu prendre d'autres expressions : par exemple un mouvement de révolution sociale comme celui qui s'est manifesté dans la révolution allemande souvent appelée Guerre des paysans. Certains réformateurs avaient cru que là était le vrai dépassement de la chrétienté. Mais ils furent rayés de l'histoire. Une autre Réforme prévalut. Pourquoi ?

Il ne s'agit pas de donner ici une réponse historique complète à cette question, mais simplement de faire ressortir les implications mutuelles entre le christianisme de type réformé et une phase nouvelle dans le développement de la civilisation de l'Occident.

⁹⁷ Il est significatif que des auteurs réformés en arrivent à identifier purement et simplement le Christ et l'Esprit, comme le fait H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, John Knox Press, Richmond (Va), 1964. Cf. aussi R. Prenter, *o. c.* p. 33 ss.

Personne ne pourra croire que l'expérience de conversion de Luther ait été le produit de la civilisation où il vivait. Mais il s'agit de comprendre comment et pourquoi des millions de chrétiens, pendant quatre siècles se sont reconnus dans cette expérience. Sans doute l'Esprit y a-t-il une part. Mais aussi la civilisation.

La mentalité de la Réforme croît dès le XIV^e siècle en même temps que se manifeste en Occident la découverte de la vie intime, de la subjectivité. La Réforme est contemporaine de la littérature romanesque, des journaux intimes, des premières chambres à coucher privées. Il est contemporain de la découverte par l'homme de sa psychologie, de sa vie individuelle. C'est un monde inconnu qui est plus étonnant encore que l'Amérique. Il n'est pas étonnant que l'homme s'extasie en découvrant qu'il a un moi. On conçoit difficilement aujourd'hui des livres comme l'autobiographie de saint Ignace ou de sainte Thérèse. Le temps est passé. Mais il est resté.

À la Réforme, la foi apparaît aussi comme un acte de responsabilité individuelle : il existe un sanctuaire où ne se trouvent que Dieu et moi. Les intermédiaires sont expulsés. Comment cela ne s'accorderait-il pas avec les intérêts d'une nouvelle bourgeoisie qui monte, bourgeoisie d'État ou bourgeoisie du commerce, puis des manufactures, puis de l'industrie, qui est impatiente de secouer les servitudes de l'ordre médiéval ?

Le caractère introverti de la Réforme convenait aux nouvelles élites urbaines, à la nouvelle bourgeoisie en voie de formation qui ne se mêlait plus à la foule, préférait une religion qui mettait en valeur ses qualités culturelles, le développement de l'individu, de la maîtrise de soi. Et puis la Réforme rejetait et diminuait les fêtes. Elle les remplaçait par le travail. Elle correspondait ainsi à l'ethos culturel, aux valeurs morales et aussi aux intérêts de la nouvelle bourgeoisie. Car la bourgeoisie ne pouvait s'enrichir que par le travail (le sien et celui de ses ouvriers et employés), tandis que les nobles avaient d'autres ressources.

Enfin, d'avoir centré la religion sur l'Écriture ne devait-il pas enchanter la nouvelle classe de plus en plus nombreuse qui à partir du XIV^e siècle a fréquenté les écoles, tandis que l'imprimerie lui a fourni le matériel, à un prix accessible.

Bref, le mouvement réformateur mêle le désir de retourner au christianisme pur et de se libérer des corruptions de l'histoire à une nouvelle

soumission à l'histoire, inconsciente le plus souvent, mais d'autant plus forte qu'elle était naïve.

Sécularisation

Il y a une forme ou un degré de sécularisation qui est le propre de toutes les époques chrétiennes et qui a été vécue dans les chrétientés : c'est celle qui reconnaît la relative autonomie des activités terrestres dans leur ordre, mais qui les soumet, cependant, aux fins et aux normes du règne de Dieu. À ce degré de sécularisation, on ne reconnaît pas que les activités terrestres puissent être séparées les unes des autres, ni qu'aucun secteur puisse définir ses fins ultimes ou renfermer toute son action à l'intérieur de son dynamisme propre. Toutes sont soumises au bien de l'ensemble, c'est-à-dire à la libération de l'homme,

A l'époque des Réformes commence à apparaître une autre forme de sécularisation : les activités terrestres commencent à s'émanciper de l'ordre global de la société médiévale. Chacune prétend n'obéir qu'aux normes qui règlent son propre développement. Chaque activité commence à refuser toute subordination à des normes qu'elle ne s'est pas elle-même données. La politique s'émancipe avec Machiavel, la science avec Képler, Vésale, Galilée et tout le mouvement scientifique, l'économie avec le capitalisme et le mercantilisme. En réalité, cette sécularisation existait déjà. Mais elle ne n'exprimait pas et ne se justifiait pas publiquement comme elle commence à le faire.

Il serait trop simple de faire de cette sécularisation une conséquence de la Réforme. Ce pourrait aussi bien et peut-être avec plus de raisons faire de la Réforme une conséquence des sécularisations naissantes (au second sens de la sécularisation que nous venons de dire).

Il y a certainement une convergence entre les deux mouvements, et la Réforme ne pouvait qu'être bien accueillie dans le monde de la sécularisation. D'ailleurs, la Réforme lui donnait une justification théologique.

Gogarten et les théologiens de la sécularisation ont confondu les deux degrés de cette sécularisation. Pour eux, la doctrine de la sécularisation de la Réforme n'est pas un phénomène historique, une phase dans l'évolution du

christianisme historique, mais tout simplement le message biblique. Cette position est insoutenable.

Que la Réforme ne peut que favoriser la sécularisation radicale est assez évident. Si le croyant croit pouvoir se situer tout seul directement devant le Christ, s'il croit pouvoir se passer de la Tradition, comment peut-il orienter son action ? Où trouver des critères ? Le Christ seul suffit-il à lui faire savoir ce qu'il faut faire ?

Le chrétien qui veut se rapporter au seul principe de la Réforme, se trouve devant un dilemme. Ou bien, il renonce à agir dans le monde. Ou bien, il se contente de légitimer et de consacrer une action définie par un mouvement séculier. Dans les deux cas, il pousse à la sécularisation.

Dans le premier cas, le croyant résume toute son action dans l'acte de foi. Devant le Christ, il se trouve en présence de toute l'eschatologie. L'histoire enfin est résumée dans le dernier moment. Elle est tout entière aplatie. Il n'y a plus qu'un moment, celui du jugement. Et ce moment est celui de l'acte de foi. Le reste de l'histoire disparaît de la considération. L'eschatologie anticipée a tout absorbé. On aboutit à une position semblable à celle de R. Bultmann. Et la politique, l'économie, la culture sont abandonnées à leur dynamisme propre.

Dans le second cas, le croyant assume une action séculière, telle qu'elle résulte du dynamisme, des lois et des principes propres de chaque activité ; il se contente de reprendre les actions guidées par la science politique ou économique ou les autres sciences humaines. Il leur surajoute une valeur chrétienne. Mais le dualisme se maintient entre le contenu matériel de l'action et sa signification chrétienne.

La conscience réformée peut de cette manière adopter et christianiser la politique de la raison d'État des monarques de l'âge moderne ou des États contemporains, l'économie définie par le capitalisme ou le socialisme au nom de la science économique, le nationalisme moderne, la culture nationale, positiviste et ainsi de suite. La foi n'intervient pas dans la détermination du contenu de l'action, mais elle sert seulement à lui attribuer un sens. La séparation entre le contenu et le sens, entre l'être et le sens ou la valeur est l'aboutissement de la conscience réformée.

La sécularisation a été vécue aussi bien dans les pays catholiques que protestants, ce qui montre bien que sous des orthodoxies en conflit

apparemment irréductibles la même structure, le même dynamisme peuvent agir.

Du point de vue de l'action et de l'histoire, la sécularisation est le mot qui résume le mieux la phase historique de la Réforme. Loin d'être un phénomène contemporain, elle est au contraire un héritage accumulé entre le XIV^e et le XIX^e siècle. Notre époque est la première qui commence à contester sérieusement cet héritage. Elle prend conscience de ce que fut l'«ère protestante», ou le «principe protestant», l'essence de la Réforme, ce qui est le signe d'une prise de distance. Nous en sommes à la phase de la mise en question de tout ce qui dans le christianisme nous vient de cette époque.

2. LE POSITIF DE LA RÉFORME

La Réforme se considère elle-même comme le vrai christianisme et le seul vrai. Le seul fait de s'interroger sur ce qu'elle a de positif ne peut donc que la déconcerter ou l'indigner. Quant à examiner ses aspects négatifs, c'est, pour elle, comme si l'on se demandait quels sont les aspects négatifs de la foi chrétienne.

Pourtant, en ce moment de l'histoire, nous sommes sortis de la conscience ingénue de la Réforme. Nous ne pouvons plus dire purement et simplement que l'aspect positif de la Réforme fut d'avoir réformé le christianisme. La vraie réforme est de toutes les époques. La Réforme au sens historique mêle la réforme de toujours à la pénétration du christianisme par une certaine civilisation. La fusion intime entre la nouvelle civilisation occidentale pré-moderne et moderne qui se développe entre le XIV^e siècle et le XIX^e, et même dans certaines régions comme aux États-Unis en plein XX^e siècle, et le christianisme, présente des aspects positifs et négatifs. Tout ne procède pas de l'Esprit dans le mouvement de Réforme.

Personnalisation

L'apport le plus positif de cette époque aura peut-être été la promotion de la personne comme sujet, la personnalisation au sens de la subjectivité. La Réforme fait des laïcs des sujets dans l'Église et dans le monde, des centres de réflexion, de pensée, d'action.

La personnalisation est d'autant plus forte que la Réforme a mieux pu développer son principe propre, en promouvant les laïcs et réduisant la caste sacerdotale de la chrétienté. D'ailleurs, même l'observation la plus superficielle montre immédiatement que, toutes choses égales d'ailleurs, le protestant est plus personnalisé que le catholique : on le voit en Amérique latine, en Afrique, en Asie aussi bien qu'aux États-Unis et en Europe. La foi du protestant est plus autonome, personnalisée, consciente et capable de s'exprimer ; l'action du protestant est plus autonome, assumée personnellement. Pour ce qui est de la promotion du laïcat d'ailleurs, les catholiques ont dû attendre Vatican II pour qu'elle soit acceptée même au simple plan des principes dans toutes les régions.

Pour la chrétienté — et cela se fait sentir encore dans l'Église catholique — il y a un seul sujet historique qui est l'Église. Les catholiques cherchent toujours à savoir ce que dit l'Église ? Que fait l'Église ? Ils conçoivent leur action comme une participation ou mieux comme une subordination à l'action du seul sujet, l'Église. Le catholique ne cherche pas à réaliser une œuvre personnelle, il réalise l'œuvre de l'Église. Il se voit comme le serviteur de l'Église. C'est d'ailleurs pourquoi il ne se sent pas tellement responsable : la responsable est l'Église. Le catholique rejette la responsabilité de tous ses échecs sur l'Église.

Comment se forme le sujet chrétien ? Par la foi. En chrétienté, le croyant reçoit sa foi de l'Église. Il ne se forme pas à lui-même sa foi. Il n'y voit pas une œuvre personnelle. Sa foi ne lui vient pas comme pour le réformé de la lecture de la parole de Dieu dans la Bible. Il reçoit sa foi toute faite du Pape et des évêques. Il croit ce que croit son curé et son curé croit ce que dit le Pape. Ce sont des attitudes humaines différentes.

Le catholique considère la foi comme un objet : il a la foi, il reçoit la foi, il conserve ou défend la foi. Le réformé conçoit la foi comme une activité subjective. Sa foi est sa propre soumission à l'Évangile, sa compréhension

de l'Évangile. Pour lui, la foi est donc connaissance de Dieu et aussi connaissance de soi-même. Le croyant croit et se sait croyant. Il apprend ainsi à se connaître comme croyant : c'est ce qui fait le sujet.

Avant Descartes, le subjectivisme moderne, existe dans la pré-Réforme du XIV^e et XV^e siècles et dans les Réformes du XVI^e : "je suis sauvé, donc je suis" ; "je crois, donc je suis" ; "j'ai une âme, donc je suis".

Le sujet se pose en prenant des initiatives. Il agit de sa propre initiative. Dans ce sens subjectif aussi, la Réforme fait une révolution. Le catholique de la chrétienté agit dans le cadre de l'Église. Il ne prend pas l'initiative. Il attend que le Pape ou l'empereur prenne la tête, mieux encore que les deux se mettent d'accord pour définir la conduite de la chrétienté.

Le protestant, lui, agit par initiative propre. Paradoxalement, la Réforme qui offre le moins de fondement théorique à une action chrétienne, est aussi celle qui favorise le plus l'action tout court. Le protestant agit plus que le catholique et ce dans la mesure où il est formé par le principe protestant.

D'un côté, le sujet réformé n'est plus entravé par la chrétienté qui limite, oriente, fixe son action. D'un autre, il doit exister comme sujet. Il doit se sauver par lui-même. Car le catholique se sauve par le simple fait d'appartenir à l'Église, mais le protestant doit se sauver lui-même. Il doit devenir sujet, et il ne le peut que dans l'action : ce sera ou bien dans la foi pure, comme dans les tendances piétistes, ou bien dans l'action comme dans les tendances puritaines, méthodistes ou dans le protestantisme américain en bloc.

Le christianisme américain est sans doute le phénomène le plus représentatif de la Réforme dans le monde contemporain⁹⁸. Devant n'importe quel problème, l'Américain se sent obligé d'intervenir. Il prend l'initiative. Il est sûr que le problème a une solution, que la solution est à sa portée et qu'il peut apporter quelque chose. Il lui vient rarement l'idée que son intervention peut aggraver le problème au lieu de le résoudre. Pour lui, toute initiative est toujours bonne.

⁹⁸ C'est aux États-Unis que le protestantisme, surtout populaire, est encore un mouvement dynamique qui fait des adeptes nombreux. Il exporte des missionnaires qui, eux aussi, font des conversions nombreuses, et toujours en répétant le même message des débuts. En Amérique latine, les Églises pentecôtistes d'origine nord-américaine ont fait et font des millions d'adeptes. Autre signe : le livre du président Carter : *Why not the best ?*

De plus, l'Américain moyen est convaincu qu'il n'y a pas de problème, pour complexe ou immense qu'il soit, qui ne puisse être décomposé en une série de petits problèmes qui sont à sa portée. En résolvant une particule du problème, il contribue à résoudre l'ensemble. L'Américain pense par analyse et par synthèse. Spontanément il croit que le tout est la somme des parties et que l'action globale est la somme des actions individuelles.

Il n'est aucune psychologie collective qui réponde mieux à la formule de la Réforme : le changement du monde se fait par la somme des décisions personnelles. Donc l'important est de personnaliser les sujets⁹⁹.

La thèse de Max Weber

La société protestante est, en gros, économiquement plus développée que la société catholique. Cette observation est indiscutable. Elle est un lieu commun depuis plusieurs siècles. Mais la discussion commence lorsqu'il s'agit d'expliquer la raison de la supériorité économique du protestantisme sur le catholicisme.

Pour élargir la base d'observations, nous pourrions ajouter qu'à l'intérieur même du monde catholique, les régions les plus développées sont celles qui ont subi le plus profondément l'influence de l'esprit de la Réforme (par exemple par le jansénisme), tandis que les plus arriérées sont aussi celles qui ont conservé plus complètement les institutions et la mentalité de l'ancienne chrétienté.

Nous rencontrons ici la fameuse thèse de Max Weber. Il n'est pas question d'en résumer ici la discussion. On pourrait réunir sur ce sujet une bibliothèque entière. Résumons brièvement les arguments les plus importants qu'on peut lui opposer. En général, ils consistent plutôt à ouvrir l'explication de Weber. Celui-ci a trop resserré l'analyse. Y a-t-il vraiment

⁹⁹ Nous ne parlons pas ici des Églises protestantes concrètes. Celles-ci conservent en grand nombre une part considérable de la chrétienté surtout en Europe. Nous parlons du "Principe protestant" dans les Églises protestantes. Une bonne partie du principe protestant est actif dans une partie de l'Église catholique dès le XVIe siècle, et déjà avant Les Réformateurs. Cf. P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago J.A.T. Robinson, *The New Reformation ?*, SCM, Londres, 1965.

un lien étroit entre l'éclosion de l'esprit capitaliste et la religion du travail professionnel et de l'ascèse temporelle des Puritains ?

Les Puritains ont-ils vraiment vécu et enseigné la religion que Max Weber leur attribue¹⁰⁰ ? Peut-on vraiment attribuer aux Puritains une plus grande expansion du capitalisme¹⁰¹ ? Par ces deux biais, la thèse de Weber est attaquable historiquement parlant¹⁰².

Pour d'autres classiques du sujet, l'esprit du capitalisme et de la bourgeoisie, le genre de religion qui cultive cet esprit ou le légitime sont plus anciens que le puritanisme ; il faut remonter à la religion médiévale des Mendiants, selon Tawney. Et le judaïsme doit être associé à la religion chrétienne si l'on cherche l'origine de la rationalisation qui serait la base culturelle de l'ascension de la bourgeoisie selon W. Sombart¹⁰³.

Mais, si l'on attribue l'expansion du capitalisme et le développement matériel de l'Occident à l'influence de facteurs plus généraux tels qu'une religion plus rationnelle, la différence entre protestantisme et catholicisme ne trouve plus d'explication. Il doit y avoir quelque chose de spécial du côté de l'esprit de la Réforme. Qu'y a-t-il donc ?

Un premier facteur qui a été invoqué a été la promotion du laïc. En sécularisant les biens des monastères et aussi souvent en grande partie les biens du clergé, de même qu'en supprimant le drainage de ressources par l'Église romaine, la Réforme a mis de grands biens à la disposition d'une classe de laïcs qui en fit la base de son expansion. Les anciens biens de l'Église ne servirent pas toujours au développement du capitalisme, mais ils ont pu jouer un rôle, notamment en Angleterre. En tous cas, les biens d'Église étaient généralement soustraits au dynamisme économique et

¹⁰⁰ Cf. J. A. Prades, *La sociologie de la religion chez M. Weber*, Nauwelaerts - Louvain, 1969.

¹⁰¹ Réponse négative dans Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action*, Scandinv. Univ. Books, 1970 (éd. suédoise en 1957).

¹⁰² "Supposons... que *l'esprit du capitalisme* donc soit, de fait, profondément parent de l'éthique économique du protestantisme. De quel droit l'auteur fait-il alors le passage de la constatation de cette parenté à l'inférence de causalité ? *L'esprit* et *l'éthique* sont profondément apparentés. Soit. Mais pourquoi *l'éthique* serait-elle aux origines de *l'esprit* ?" (J. A. Prades, *o. c.*, p. 241).

¹⁰³ Cf. J. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*, 1927 ; W. Sombart, *Der Bourgeois*, 1913.

l'argument de la main-morte a servi durant des siècles pour exiger, puis pour justifier leur sécularisation.

Un second argument invoque la sécularisation de la société. La Réforme la favorise. Elle favorise donc le développement des activités profanes de manière autonome. Elle enlève les entraves que les catholiques veulent maintenir au nom des idéaux de la chrétienté : censure opposée à la recherche scientifique ou aux nouveautés techniques, condamnation du prêt à intérêt, défense des réglementations du système corporatif et ainsi de suite.

Groethuysen fournit certainement un argument de poids. Dans la société catholique, il n'y a pas de place pour le bourgeois, ni pour la classe moyenne. Le catholicisme traditionnel exalte ou les pauvres ou les riches. Il exalte d'abord les pauvres qui sont les privilégiés de Dieu¹⁰⁴. Il exalte ensuite les gouvernants qui ont pour rôle de servir les pauvres. Mais il n'a pas de place pour des intermédiaires qui ne sont ni riches ni pauvres, mais qui se tirent d'affaire eux-mêmes. Les pauvres sont le signe visible du péché du monde. Les riches sont les pécheurs appelés à se convertir. Pour les bourgeois, le péché ne semble pas exister : il n'a pas de message pour eux.

Dans le monde médiéval, il y a un peuple : les riches et les pauvres font la structure de la société et en expliquent le dynamisme chrétien. Mais le bourgeois est comme le nouveau venu qui ne trouve pas sa place dans la société : il vit seul et agit seul.

Le catholicisme traditionnel n'a pas de message spécifique pour la bourgeoisie naissante. C'est pourquoi, il la laisse en marge de la société. Le prestige revient soit aux pauvres, soit aux fonctions de gouvernement. Les jeunes catholiques sont poussés vers la fonction politique, ou vers l'armée, ou encore vers le droit et la magistrature. Le commerce et l'industrie viennent en dernier lieu. La fonction de gagner de l'argent ne reçoit aucun prestige de la part du clergé.

Même si la Réforme ne légitime pas directement la bourgeoisie naissante elle affaiblit l'ancienne vision médiévale. Elle ouvre un espace de liberté où le bourgeois se sentira justifié.

Mais, de fait, la Réforme peut encourager le bourgeois dans la mesure où elle laisse à chacun le devoir de faire son salut. Elle lui permet de se sentir

¹⁰⁴ Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I. Gallimard, Paris, 1927.

justifié par ce qu'il fait. De toutes manières, elle ne lui impose pas un tableau de priorités ni une échelle de prestige. Et le clergé n'est plus là pour rappeler "l'éminente dignité des pauvres".

Finalement, il y a un genre d'argument moins fréquemment invoqué, mais plus facilement vérifiable, car on peut le voir là où les sectes évangéliques pénètrent en terrain catholique en Amérique latine. Qu'est-ce qui se passe ?

Les catholiques traditionnels ne peuvent jamais améliorer leur sort et ils ne peuvent jamais économiser et accumuler. Il y a à cela deux raisons qui d'ailleurs ont sans doute un fond commun. D'abord le catholique doit accorder la priorité à la solidarité de famille, et la famille s'entend au sens large. Celui qui gagne un peu plus ou a plus de capacités, doit faire retomber tout son surplus sur tous les membres de la famille. Donc il n'a jamais l'occasion d'épargner. Il y a le mariage d'un neveu, l'enterrement d'un oncle, les études d'un petit cousin, la maladie de trois ou quatre parents, et ainsi de suite.

En second lieu, le catholique doit accorder la priorité aux dépenses sociales sur les dépenses individuelles : d'abord les fêtes (de famille ou de village), ensuite l'aménagement de la maison, les études, l'épargne. De part et d'autre, le catholique est prisonnier d'une vieille solidarité traditionnelle.

Par contre, l'évangélique apprend l'individualisme : il condamne les fêtes comme païennes et donc n'en assume pas les frais. Et il rompt toute solidarité avec ceux de ses parents ou voisins qui ne participent pas à l'assemblée des saints. Le christianisme devient un prétexte pour rompre la solidarité. L'évangélique peut donc épargner. S'il tombe dans la pauvreté il n'a pas de recours. Mais s'il a de la chance, il pourra monter. L'individualisme des sectes détruit la vieille communauté. Et le progrès individuel suppose la ruine de la communauté traditionnelle.

Or, le clergé catholique soutient de toutes ses forces la communauté traditionnelle, tandis que les pasteurs protestants encouragent de toutes leurs forces l'ascension individuelle : ils offrent des bourses d'études, multiplient les simulants, récompensent ceux qui obtiennent de meilleurs résultats. Ils n'ont aucun critère qui leur permette d'apprécier la valeur d'une communauté traditionnelle qui maintient ses membres dans la stagnation et empêche la promotion individuelle.

Dans la société catholique traditionnelle, le paresseux vit aux dépens du travailleur et invoque la solidarité de famille. Dans la société évangélique, il n'y a plus de place pour le paresseux : chacun pour soi. Il y aura bien les œuvres des congrégations mais la solidarité artificielle créée par les œuvres d'assistance ne concerne jamais que le superflu : elle n'empêche pas de capitaliser.

Bref, il semble bien que l'on puisse examiner la chose de divers côtés et qu'il y ait des accointances entre l'esprit de la Réforme et le développement matériel ou économique. Le christianisme lui-même n'y est peut-être pour rien, mais bien ses formes historiques, chrétienté et réforme.

Au cours des siècles modernes, la conscience catholique continue en général à refuser le développement. Elle ne le considère pas comme une valeur. La conscience réformée se montre moins sévère. En même temps une nouvelle conscience naît qui commence à lui donner une certaine valeur prioritaire : la modernité.

Dès le siècle dernier, fréquemment la conscience réformée a repris le jugement de la modernité. Les protestants ont en général trouvé que leur plus grand développement était un bien plutôt qu'un mal, une bénédiction plus qu'une malédiction. Actuellement, la chose ne paraît plus si clair. Le développement commence à être mis en question. Ses fondements idéologiques et l'appui que certaines formes historiques de christianisme peuvent lui donner, le sont aussi.

3. LE NÉGATIF DE LA RÉFORME

Le négatif de la Réforme ne pouvait pas se manifester au début. Il n'apparut que dans la phase suivante, lorsqu'apparurent de nouveaux défis. C'est alors que le christianisme réformé montra des faiblesses. Il ne put répondre comme nous l'aurions voulu à partir du recul que nous avons maintenant. Si les Églises et les chrétiens ont donné une réponse aussi faible aux grands défis des Lumières et de la modernité, puis aux défis des Révolutions, est-ce à cause du christianisme lui-même, ou à cause de l'inflexion particulière que le christianisme avait prise entre le XIV^e siècle

et l'avènement de la modernité ? Quels sont les défauts de l'héritage chrétien laissé par la Réforme ?

Nous les réunirons sous trois titres : l'oubli des pauvres, l'excès de la culpabilisation, le recours à des solutions individuelles pour répondre à des problèmes collectifs.

L'oubli des pauvres

Il peut paraître paradoxal de parler d'oubli des pauvres pour une époque qui assista à la fondation de tant d'œuvres et d'associations destinées à venir en aide aux pauvres. L'époque de la Réforme continua à créer des institutions d'aide aux pauvres dans la ligne de la chrétienté. D'ailleurs, sous la Réforme, la chrétienté continue, bien que ses caractères changent peu à peu.

Il y a pourtant deux signes clairs de l'évolution : d'abord les institutions d'aide aux pauvres sont de plus en plus d'aide spirituelle et moins d'aide matérielle. Les confréries et associations qui se fondent à partir du XVI^e siècle ont de plus en plus exclusivement en vue le "bien spirituel" de leurs membres, même si elles sont pour les pauvres.

Ensuite, les œuvres d'assistance aux pauvres se montrent de plus en plus incapables de répondre à l'ampleur des problèmes : elles atteignent une portion de plus en plus réduite du mal.

C'est ainsi que les Églises n'ont pas ressenti le commerce des esclaves comme un problème spirituel qui les concernait au premier chef. La réalité a même été gardée sous silence. Quelques rares voix se sont élevées et ont rapidement été étouffées par les autorités avec la complicité des Églises.

En ce qui concerne la conquête coloniale, les missionnaires dominicains et jésuites ont courageusement pris la défense des Indiens d'Amérique et de leurs droits au XVI^e siècle. Au siècle suivant les jésuites demeurent pratiquement seuls dans la lutte. Au milieu du XVIII^e siècle la Compagnie de Jésus fut expulsée d'Amérique et puis supprimée par le Pape lui-même. Plus personne n'élève la voix pour défendre les peuples conquis ou menacés par la conquête.

Lorsque la grande misère des ouvriers de l'industrie nouvelle commença à s'étaler au XIX^e siècle, l'ensemble des Églises ne se sentit pas concerné. Il

y eut bien des voix, mais isolées. *Rerum Novarum* ne fut pas acceptée par l'ensemble de l'Église catholique. Encore aujourd'hui la doctrine sociale de l'Église est bien théoriquement admise, mais elle n'est guère connue de l'ensemble des catholiques, et la bourgeoisie catholique ne l'accepterait pas, si par hasard elle venait à en entendre parler. L'ensemble des chrétiens ne se sent tout simplement pas concerné : cela n'a rien à voir avec sa foi.

Il y eut bien de nombreuses œuvres d'assistance qui furent fondées : mais elles n'atteignirent jamais une partie importante du prolétariat, et elles n'offraient que des palliatifs provisoires.

Il en fut des œuvres d'assistance du siècle dernier comme de l'aide chrétienne au développement de notre temps. Il s'agit de mini-réalisations, qui n'ont d'autre fonction que symbolique. Et que symbolisent-elles ? Le désir d'aider au développement. Elles ne sont pas une aide, mais le symbole d'une aide qui manque. L'ensemble des chrétiens ne voit pas le rapport entre cela et sa foi.

Le message chrétien est devenu non plus spirituel, mais spiritualiste, dans la mesure où le spirituel s'est séparé du matériel.

Or, le spiritualisme est élitiste. Il sert à classer les chrétiens selon la capacité qu'ils ont d'avoir accès aux valeurs spirituelles. Selon une telle échelle, les pauvres viennent toujours en dernier lieu. Ils sont ceux qui vivent immergés dans le matériel et doivent faire de pitoyables efforts pour imiter les classes privilégiées, lesquelles accèdent au spirituel comme si c'était leur monde propre.

Ce christianisme n'a pas de message spécifique pour les pauvres. C'est pourquoi la théologie de la libération, Medellín et Puebla ont pu donner l'impression de rupture : ils rompent avec un certain spiritualisme qui n'est pas spécifiquement chrétien, mais qui est entré dans le christianisme dans les siècles de la Réforme.

La culpabilisation

L'Évangile de la Réforme est avant tout un appel à la conversion. Il part de la situation de péché. Cela est simplement chrétien. Mais le péché dont il parle est le péché de la personne, de l'individu seul. De plus, la Réforme prive l'individu de tous ses appuis naturels et surnaturels. Elle lui enlève

même la bonté de Marie qui compensait la sévérité du jugement de Dieu. Le pécheur médiéval comptait toujours sur une certaine complicité de sa Mère ou au moins une capacité de pardon inépuisable, ce qui diminuait l'angoisse du péché.

Au contraire, la prédication de la Réforme insiste sur le péché : elle en use et en abuse. La culpabilisation est le grand moyen qu'utilisent les prédicateurs pour obtenir la conversion. Déjà les Mendiants utilisent cette ressource dès le XIV^e et le XV^e siècle. Les missionnaires catholiques aussi bien que les protestants y puiseront un des grands ressorts de leurs succès : la peur des jugements divins passe pour être le commencement de la conversion.

Le christianisme dépouillé laisse le pécheur non seulement dans la solitude, mais dans le silence : seul devant un Dieu qui le juge. Il est appelé à se jeter dans les bras du Christ sauveur. Mais les consolations de la foi ne compensent pas nécessairement la culpabilisation.

Ce n'est pas sans motifs que, au cours des âges plus récents, la perte de la foi a été pour beaucoup plutôt un rejet de la culpabilisation qu'une vraie perte de la foi. Ils ont rejeté beaucoup plus que le pardon de Dieu qu'ils ne connaissaient pas, la faute dont on les accablait.

L'angoisse de la culpabilisation est d'autant plus grave que le chrétien a été coupé de son insertion médiévale dans un monde religieux plus favorable. La culpabilisation devient comme le centre et le tout de la prédication.

Le message de la Réforme en voulant détruire le paganisme, détruit les assises de la psychologie religieuse profonde. Nous commençons seulement à deviner les facteurs d'équilibre ou d'harmonie qu'il pouvait y avoir au point de vue psychologique — à côté de déformations graves — dans les cultures traditionnelles

Les prédicateurs et catéchistes ont détruit l'ancienne religion africaine des Noirs d'Amérique. N'y a-t-il pas quelque chose de cela dans l'impression d'être des exilés ou des apatrides qu'ont les Noirs des États-Unis. Dans les pays catholiques, les Noirs ont gardé leurs rites africains et les missionnaires se sont contenté d'un syncrétisme. Qu'est-ce qui est plus vraiment chrétien ? Un christianisme pur de tout mélange qui laisse une conscience de déracinés ou bien un syncrétisme qui crée une conscience heureuse ?

Les Églises traditionnelles ont perdu une grande part des rites d'initiation ou de réconciliation des religions anciennes. Le mouvement spiritualiste a imposé de plus en plus aux sacrements eux-mêmes un sens abstrait, inaccessible aux grandes majorités, accessible seulement à une minorité de lettrés. Si l'homme moderne vit de plus en plus comme un touriste dans le monde, sans vraies racines, sans vrais engagements et sans vraies solidarités, le début de cette situation n'est-il pas dû en partie à la prédication chrétienne de plus en plus spiritualiste ?

Car une prédication spiritualiste, basée sur la conversion personnelle et aussi une culpabilisation individuelle, peut bien détruire la communauté humaine. Les missionnaires protestants des États-Unis ne réussirent pas à sauver les communautés indiennes. La christianisation aboutit à leur destruction. On ne doit pas attribuer leur destruction à l'Église ou aux communautés chrétiennes, mais bien leur absence de conservation à l'absence d'un message, d'un contenu chrétien capable de les soutenir dans leur combat pour se maintenir. Par contre les missionnaires catholiques aussi bien les espagnols que les français évangélisèrent et christianisèrent les communautés en les sauvant.

Mais ceci nous mène au point suivant : la Réforme prêche un message aux individus et non aux peuples.

L'individualisme

À partir du XVIII^e siècle les peuples des anciennes chrétientés durent affronter des problèmes sociaux. La société fut mise en question. Commença l'ère des révolutions. Simultanément à la contexture de la vie sociale, son substrat matériel changea. À ce moment, le christianisme n'offrit au monde que des réponses individuelles.

Il ne s'agit pas de sous-estimer les efforts de ceux qui perçurent l'urgence de la situation et essayèrent d'entraîner l'Église à leur suite, qu'il s'agisse du catholicisme social, ou des diverses tentatives semblables dans les pays protestants. En tous cas, ils ne furent que minorité et ne réussirent pas à entraîner leurs Églises en bloc. Les Églises restèrent marquées par leur prédication individualiste.

Aux défis de la nouvelle société industrielle, de la nouvelle bourgeoisie montante, de la misère ouvrière et paysanne, l'Église répondait par un enseignement individuel. Elle avait deux réponses.

En premier lieu, elle prêchait la conversion individuelle : elle disait que tous les maux sociaux ont leurs racines dans le cœur des hommes. Donc il fallait que chacun fasse sa conversion individuelle, fasse pénitence de ses péchés, change de vie, renonce aux vices et vive selon les vertus. Le message élaboré pour purifier l'ancienne chrétienté fut simplement transféré à une nouvelle situation, toute différente.

Pour les nouveaux riches, les privilégiés de la nouvelle situation, la bourgeoisie triomphante, un tel message ne provoquait aucun changement. De toutes les classes sociales, la bourgeoisie se sentait la moins coupable puisqu'elle réussissait. Par contre, pour les pauvres, cette prédication ne pouvait que renforcer leur culpabilité. Elle leur faisait chercher en eux-mêmes la cause de leur misère. S'ils étaient misérables, c'était à cause de leurs péchés, c'était un châtement de Dieu. Il fallait se châtier soi-même plus sévèrement pour échapper au châtement de Dieu.

En second lieu, le message faisait appel à la responsabilité et à la générosité de chacun. Il supposait que les immenses distorsions sociales pouvaient se corriger par l'action de chacun dans son domaine. On niait ainsi que toutes les actions et tous les comportements étaient liés par des structures solides. Celui qui aurait pratiqué la justice aurait été rapidement éliminé par ses concurrents. Les bourgeois invoquaient d'ailleurs les raisons structurelles pour s'excuser. De cette manière le message perdit toute sa pertinence.

Pour les pauvres, il en appelait à leur action individuelle : il ne servait qu'à leur faire mieux sentir leur incapacité totale de s'en tirer par eux-mêmes, ce qui ne pouvait que renforcer la culpabilité.

Un tel message ne pouvait convaincre. Une grande partie du monde ouvrier fut convaincue que le christianisme était étranger à ses espérances et à ses angoisses. Il l'est encore. Est-ce le christianisme qui l'a déçu, ou bien une forme historique de christianisme ?

À notre époque encore, le message individualiste fait sentir ses effets, surtout dans les pays de mission. En effet, ces pays sont pratiquement tous devant la tâche de construire une nation, c'est-à-dire de construire une économie, une culture, un État et la synthèse de tous ces éléments. Il leur

faut des axes, des convictions communes en vue d'actions communes. Or, la grande majorité des missionnaires ne peut faire mieux que de leur communiquer la théologie qu'ils ont reçue, spiritualiste, individualiste. Ils ne peuvent faire mieux que de les exhorter à des actions individuelles, à des conversions morales personnelles et que chacun assume ses responsabilités en conscience.

Un tel message ne fait que montrer combien une telle Église est étrangère aux nécessités de ces peuples. Il renouvelle à l'échelle mondiale l'erreur du XIX^e siècle en Europe et ne peut que préparer des frustrations semblables à celles de la classe ouvrière d'Europe occidentale.

Telles seraient, nous semble-t-il, les questions laissées par des siècles d'un christianisme dont le projet était simplement de réformer la religion de la chrétienté. Il l'a réformée en partie, mais d'une manière qui exigerait comme ont dit certains réformés, une nouvelle Réforme. Pourtant, il vaut mieux éviter cette expression pour manifester qu'il s'agit d'autre chose, une orientation tellement nouvelle que le mot réforme ne lui convient pas.

Chapitre 6

LE CHOC DE LA MODERNITÉ

On appelle ici modernité la nouveauté qui fait irruption au XVIII^e siècle. Ce n'est pas seulement un changement dans les idées dominantes, un changement dans les valeurs, mais un changement dans toute la réalité individuelle et sociale, un changement dans l'existence humaine, aussi bien dans l'existence de chaque personne comme dans celle de la société prise dans son ensemble.

La modernité ne se limite pas au XVIII^e siècle. Au contraire, ce qui se manifeste au XVIII^e siècle est seulement le premier affleurement d'un mouvement qui s'approfondit et s'étend au cours des XIX^e et XX^e siècles.

Nous ne considérons pas ici le XVIII^e siècle dans ce qu'il a de particulier, mais bien dans ce qui annonce la période suivante : comme le début de ce que l'on appelle le progrès ou la société industrielle, ou le développement. C'est ce que l'on appelait au XIX^e siècle la "civilisation" pour la distinguer de la "barbarie", de l'état "sauvage" ou "arriéré" où se trouvaient les pays non industrialisés du monde entier.

La modernité commence en Europe occidentale au XVIII^e siècle et depuis lors elle envahit l'humanité entière. En ce moment, plus un coin du monde ne demeure à l'abri : tout est occupé.

Pour les chrétiens, la modernité a été et est encore le défi le plus grave que le christianisme ait rencontré depuis ses origines. Elle le met en question plus gravement et plus profondément que la civilisation hellénistique, que la chrétienté ou que la Réforme.

En effet, l'avènement de la modernité, c'est-à-dire de la civilisation industrielle ou du développement, signifie la fin d'une époque qui dura au moins une dizaine de millénaires, la fin de l'époque rurale, de la civilisation des villages, de l'agriculture et de l'artisanat, la fin du néolithique. C'est la fin de l'univers de la Bible. Car la Bible a été écrite et ce qu'elle dit a été

vécu en plein milieu de l'époque rurale. Le monde de la Bible est encore le monde où vit l'Europe rurale jusqu'à l'avènement de l'industrialisation. La Bible est écrite dans un langage qui est immédiatement accessible au monde entier jusqu'à ces derniers temps. Il y a plus de ressemblance entre le monde de la Bible et celui d'un Africain ou d'un Asiatique jusqu'il y a vingt ans, qu'entre le monde d'un Asiatique d'il y a vingt ans dans un village et le monde que le même Asiatique vit aujourd'hui dans une ville.

Or, le message de l'Évangile est formulé pour un monde de petits villages ou de petites villes, un monde de petits cultivateurs ou de petits artisans, ou bien pour des élites qui gouvernent un tel monde et la modernité signifie la fin de ce monde.

Ce ne fut pas dès le XVIII^e siècle que l'on s'aperçut de l'ampleur de ce qui était mis en question. En ce temps l'avènement du monde nouveau s'exprime par exemple sous la forme de contestation de la "religion positive" par une "religion naturelle". L'avènement de la nouvelle société s'exprime à elle-même sous la forme d'un passage de la positivité à la nature. Il est devenu évident par la suite que c'était là une formulation encore très dépendante de l'époque antérieure. La mise en question va beaucoup plus loin encore et la "religion naturelle" disparut rapidement : elle n'était qu'une étape dans la mise en question du christianisme dans son entièreté.

Maintenant seulement nous pouvons nous rendre compte de l'ampleur de ce qui est contesté. Car maintenant seulement, nous voyons tout ce qui était commun entre les premières communautés chrétiennes et les civilisations contemporaines. Pour devenir chrétien, un Romain, un Grec, un Celte, un Germain, un Chinois, un Indien ne devaient pas sortir de leur monde néolithique. Ils glissaient d'une forme de la civilisation néolithique à une autre. Le fossé existait seulement pour les tribus nomades, pour les peuples chasseurs ou pêcheurs des grandes forêts. Or, dans l'actualité, c'est tout le substrat humain du christianisme qui devient fragile. À partir du XVIII^e siècle, la majorité des élites du monde occidental a cru et croit encore que la nouvelle civilisation industrielle entraînera inévitablement la disparition du christianisme, comme de toutes les autres grandes religions nées à l'époque du néolithique. On peut même dire que cette conviction est un des traits distinctifs de la modernité.

En ce qui concerne l'action, le changement est total. Somme toute, la symbiose avec la culture gréco-romaine, l'entrée en chrétienté et même la Réforme n'affectaient qu'une couche superficielle de la vie quotidienne, c'est-à-dire de l'action de base. Elles affectaient surtout la vie des élites. La culture hellénistique affectait les moines, les prêtres qui recevaient une certaine formation humaine et quelques cadres dirigeants de la société. La chrétienté changeait le statut des classes dirigeantes de l'Église et de la société. La Réforme elle-même était un phénomène qui procédait des élites et ne pénétrait dans les masses que par une forte contrainte et de manière toujours assez artificielle.

Par contre, au long des dix-huit ou dix-neuf premiers siècles de son histoire, le christianisme n'avait pas détruit la vie quotidienne des villages, ni des cultivateurs, ni des artisans, ni des serviteurs de toutes sortes. Le mode de vie demeurait inchangé, aussi bien la manière de se rapporter à la nature que celle de se rapporter aux autres, aux voisins ou aux autorités. Le christianisme venait améliorer mais non changer cette vie quotidienne de fond en comble. Par l'avènement de la société industrielle, la vie quotidienne est bouleversée dans tous ses aspects. L'action chrétienne, liée à la vie quotidienne, subit un impact tel que tout donne l'impression de vaciller. Le christianisme paraît douteux dans sa façon de vivre la vie quotidienne. Il a perdu son support dans la vie des grandes masses. On peut même dire que les masses ont été plus ébranlées dans leur foi chrétienne que les élites déjà préparées d'une certaine manière à affronter la crise par les transformations subies antérieurement. Dans le monde industriel, l'Église a reformulé un certain langage, plus ou moins efficace ou authentique pour les classes supérieures de la société. Mais elle semble s'être tout-à-fait coupée des grandes masses de travailleurs de la base. L'Église est coupée des pauvres, d'ailleurs pour une raison culturelle avant tout, la ruine de l'ancienne vie quotidienne chrétienne des villages.

L'action de la vie quotidienne d'autrefois a été remplacée par une réalité nouvelle : le travail. On peut dire que le travail au sens moderne du mot n'existe pas avant le XVIII^e siècle. Depuis lors, il est devenu la grande réalité qui domine la vie individuelle et la vie sociale. Son emprise n'a fait que croître. Au moins jusqu'à ces dernières années. Car depuis peu d'années, la critique atteint le travail et tout le monde du travail. C'est le signe avant-coureur d'une nouvelle étape historique, ou du moins d'une

nouvelle phase : l'âge post-industriel, dit-on (inutile de citer tous les synonymes utilisés dans le langage contemporain !).

Les Églises affrontent la modernité sans théologie du travail : Comment auraient-elles une théologie de quelque chose qui n'a jamais existé ? Or, le manque d'une théologie du travail est ce qui rend l'évangélisation si difficile pour ne pas dire impossible. Église et modernité ou monde du travail ont vécu durant trois siècles à une époque différente. Ils n'étaient contemporains qu'au sens du temps vide, mais non de l'évolution de la civilisation. L'une descendait et l'autre montait et ils ne se voyaient pas. Il n'est pas étonnant que maintenant encore la théologie du travail soit embryonnaire. La confrontation avec la modernité a commencé au plan de la culture et des idées, mais elle est encore dans l'enfance au plan de ce qui est sa base, le travail.

La science économique a dominé la civilisation du travail : pendant plus de deux siècles elle a été reconnue comme la clé, le centre et la racine de toute rationalité : positivisme, libéralisme, marxisme ont été et sont des interprétations du monde qui veulent se fonder sur l'économie et pour lesquelles l'économie fournit la base de toute la vision du monde.

Nous commençons à peine à secouer le joug de l'économie et à redécouvrir le reste de la complexité humaine : autre signe d'un au-delà de la modernité. Aujourd'hui ce n'est plus que par dogmatisme que l'on peut encore croire que l'économie est la base de toute explication et de toute action. La pointe avancée du mouvement intellectuel ne peut plus le croire. Ce qui veut dire que dans quelques générations, ces systèmes seront aussi périmés que les visions du monde du moyen âge.

Comment l'Église a-t-elle réagi à l'avènement de la modernité ? D'abord par un refus massif et total. Ensuite la résistance commença à faiblir au fur et mesure que la modernité gagna du terrain. Les Églises furent pénétrées profondément et elles le sont en ce moment. On peut dire que les bourgeoisies chrétiennes ont assimilé la presque totalité de la modernité. Leur action ne diffère guère de celle des autres bourgeoisies. Les différences ne sont guère que dans les idées religieuses et celles-ci affectent très peu la conduite dans ce cas précis.

Les Églises protestantes ont affronté ou affrontent la modernité en ordre dispersé. Certaines s'y opposent encore de manière frontale. D'autres ont été profondément pénétrées presque depuis le début. D'autres, comme

l'Église d'Angleterre, admettent en leur sein toute la gamme des attitudes possibles.

L'Église catholique a longtemps attendu avant de reconnaître la modernité comme un fait absolument irréversible. Elle a cru longtemps qu'il ne s'agissait que d'une crise passagère. Par contre, Vatican II apporta une définition officielle, comme la première prise de position explicite et globale face à la modernité. Il n'est pas une réponse complète. Il est marqué par son époque et ses limites. Vatican II arrive trop tôt pour assumer les effets de la décolonisation. Il est encore un Concile européen. Cependant il ouvre une époque nouvelle pour le monde entier puisqu'il affronte un phénomène qui pénètre dans le monde entier.

1. LA CIVILISATION DU TRAVAIL

Bases de la nouvelle civilisation du travail

Il ne sera pas question ici du problème de l'origine de la modernité. Est-ce le capitalisme qui a créé la mentalité capitaliste ou la mentalité capitaliste qui a créé le capitalisme ! Est-ce l'économie qui détermine ou surdétermine la politique ou la culture ou l'inverse ? De telles questions ne font que renouveler l'histoire de l'œuf et de la poule.

De toutes manières, les origines sont toujours imperceptibles. Mais à un certain niveau d'évolution, on peut constater que la classe des capitalistes ne peut devenir une classe dominante dans une société que si la société l'accepte et lui ouvre la voie. Aucun capitalisme ne s'est développé dans un pays que si l'État l'a promu, aidé, favorisé, voire suscité ou créé de toutes pièces. Et aucun capitalisme n'a pu s'imposer ni se développer qu'après avoir affaibli suffisamment l'ancienne civilisation néolithique, et parce que l'affaiblissement des anciennes structures appelait la société industrielle. Dans le concret, la société industrielle ne peut se développer qu'à partir du moment où les clergés des grandes religions traditionnelles du monde néolithique ont perdu le pouvoir.

Le travail ne peut prospérer que dans une société qui abandonne ses fins traditionnelles et ses raisons d'être de toujours pour se soumettre à des fins

nouvelles qui sont celles de la modernité. Car c'est au nom de ces fins que s'installe la société nouvelle. Ces fins sont essentiellement deux : le bonheur et la raison. La civilisation du travail suppose un changement dans le but de la vie humaine : celle-ci se soumet au bonheur et pour ce faire adopte une nouvelle règle qui est la nouvelle raison.

Le bonheur est une aspiration nouvelle qui apparaît au XVIII^e siècle¹⁰⁵ et depuis lors est la règle ultime de la vie. L'homme néolithique cherche la "paix" (Shalom) au sens biblique : il cherche sa satisfaction dans l'ordre et l'harmonie. La paix consiste à avoir des relations normales avec la totalité de l'univers, remplir son rôle, donner et recevoir selon l'ordre des choses.

Un des thèmes les plus fondamentaux de la sagesse ancienne est que le pauvre peut être aussi ou plus heureux que le riche, que le bonheur ne vient pas de ce que l'on a mais de ce que l'on est. Un tel bonheur n'exclut pas la souffrance, si celle-ci fait partie de l'ordre des choses. Mais elle exclut la souffrance qui est un désordre.

Aussi bien dans le monde antique le bonheur vient essentiellement de la religion : car la religion situe correctement la personne dans l'univers dans son ensemble. Elle le fait participer à l'harmonie de l'univers. Par la religion l'homme prend part à la vie de Dieu ou des dieux ou des esprits, à la vie des anges et des saints. L'action de la vie quotidienne est prendre part à l'harmonie des mouvements de l'univers entier et de ses diverses catégories d'êtres, être en communion avec Dieu, les anges et les esprits vers le haut, mais aussi vers le bas prendre part à la vie des animaux, des plantes et de la matière (qui n'est pas inerte, car rien n'est inerte dans le monde ancien). Le bonheur vient de cette action.

L'accomplissement de l'homme était d'ailleurs placé dans l'autre monde, celui dont la religion a le secret, soit que la vie présente soit conçue comme une attente d'une vie à venir, soit comme une participation actuelle à un monde supérieur.

À partir du siècle des Lumières la perspective change. Il y a dû y avoir bien des préparations à un tel changement. Peu importe ici puisque nous ne faisons pas un livre d'histoire, mais de théologie.

Le siècle des Lumières lance le thème du bonheur et le met au centre de la vie. Il lui donne un contenu bien précis. Le bonheur est la satisfaction

¹⁰⁵ Cf. Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Boivin, Paris, 1946 (2 t.).

sensible qui résulte de la réponse donnée à un besoin. Un besoin est satisfait, le bonheur augmente ; un besoin est frustré, le bonheur diminue. Le bonheur est donc sensible. Il est lié à des biens immédiatement présents, qu'ils soient matériels ou culturels. Le bonheur est lié à la consommation. Le bonheur, c'est consommer.

Le bonheur descend du ciel sur la terre. Il n'englobe plus le monde entier, ni l'ordre universel, mais seulement des biens immédiats très précis. Le bonheur devient mesurable. Il est, par définition, incompatible avec la pauvreté. La pauvreté ne peut plus être qu'un mal et un mal absolu. Elle est le vide. Le bonheur n'est pas dans l'avenir, mais dans l'immédiatement présent. Plus tard on dira : il est le confort, la vie confortable. Il est avant tout suppression des souffrances ou douleurs physiques ou psychologiques et leur remplacement par des sensations agréables.

Dans une telle perspective, le progrès de l'humanité devient possible : on commence à penser à l'utilité que pourrait avoir la multiplication des biens. Autrefois, jamais un peuple n'avait eu comme but d'augmenter la production de biens de consommation. Cette idée même était impensable. Pourquoi produire plus que ce qui est dans l'ordre des choses ? C'est à partir du siècle des Lumières que naît l'idée que le quantitatif peut devenir qualitatif, c'est-à-dire que la vie humaine change de qualité par l'accroissement quantitatif des biens dont elle dispose.

De fait, nous en sommes arrivés à une société où le plus important est l'accroissement du produit national et où l'indice du bonheur est censé être identique au pourcentage annuel de la croissance de la production de biens de consommation. Ce pourcentage devient le premier symbole sacré de la modernité.

La vie humaine se décrit de plus en plus sous la forme de besoins. Le nombre de besoins augmente avec le progrès de la civilisation : elle en est la mesure. Il y a à côté des besoins alimentaires ou sexuels, les besoins de vêtement et d'habitation. Ceux-ci se ramifient d'ailleurs : besoin de chauffage automatique, d'air conditionné, de vêtements diversifiés, de nourritures variées, besoins ensuite de culture, de récréations, de sport, de voyage et ainsi de suite. Les besoins peuvent se multiplier sans limite apparente. Le bonheur est censé augmenter avec la satisfaction de besoins de plus en plus grands.

Les besoins se transforment en droits lorsqu'ils pénètrent dans la sphère de la politique. De cette manière, ils reçoivent droit de cité et s'incorporent officiellement à la vie publique en même temps qu'ils s'intègrent à la conception que chaque homme se fait de l'être humain, de sa valeur et de sa dignité.

Or, le moyen de donner satisfaction aux besoins est le travail. Nous en arrivons ainsi à un des éléments qui font la définition du travail. Le travail est une activité qui produit des biens destinés à être consommés pour donner satisfaction à des besoins. Le travail est intégré à la chaîne : besoins, production, consommation. Il relève de l'économie. Le travail est production de biens de consommation.

Sous l'impulsion de la modernité, le travail augmente de plus en plus. Et il absorbe toutes les autres activités : tout devient travail, même les anciennes professions "libérales", l'art, la culture, voire la religion elle-même. On en arrive à concevoir la pensée comme une production de contenus culturels ou mentaux. Le travail devient quasiment le tout de l'activité humaine.

On a parfois lié la naissance du capitalisme et de l'économie moderne à l'ascèse, au style de vie sobre nécessaire à l'épargne. Mais c'est là un aspect et fort secondaire de la société nouvelle et le moteur de la société industrielle n'est pas l'ascèse, ni la privation, mais bien l'abondance et la croissance. Il est dans la multiplication des besoins qui amène la multiplication des biens de la production, ce qui requiert l'augmentation de la production. Le moteur n'est pas l'ascèse, mais bien le bonheur placé dans la consommation.

La bourgeoisie ne pratique l'ascèse que par rapport aux dépenses de pur prestige de la noblesse et du clergé, dépenses qui pour elle ne représentent la satisfaction d'aucun besoin réel. Ne sont besoins réels que les besoins qui donnent lieu à la consommation de produits mesurables et multipliables, donc des besoins qui stimulent la production et ainsi tendent à multiplier le bonheur du plus grand nombre. La bourgeoisie a changé les valeurs. Elle a créé la valeur besoin et supprimé les valeurs qui ne comportent aucune consommation. Elle ne peut concevoir qu'un peuple consacre tous ses efforts à construire des monuments inutiles comme sont les cathédrales, les monastères, les châteaux. Elle pratique l'ascèse de tels biens.

Le second élément qui fournit la base du travail est la raison. Car il se produit à l'époque des Lumières un changement fondamental en ce qui concerne la raison et le projet de "raison". La "science" évolue désormais à partir de la nouvelle conception de la raison.

Dans l'époque antérieure, la raison prenait pour objet l'être dans sa totalité. Son but était la connaissance de l'être. C'est encore la définition que donne la scolastique. L'être trouvait en quelque sorte son résumé dans l'homme et l'homme était étudié comme un microcosme : il était vu dans le monde et le monde était vu dans l'homme. L'objet de la raison était de comprendre comment le tout se rapporte à l'homme et comment l'homme se rapporte au tout. La clé de la science et de toute raison était Dieu : en lui et par lui l'ordre et l'unité trouvaient leur fondement.

À partir de la modernité, la raison change d'objet. Elle devient foncièrement empirique en ce sens qu'elle prend pour objet de considération les objets particuliers dans leur particularité et le progrès de la science est un progrès dans l'analyse de toutes les parties ou de tous les objets élémentaires qui ne sont pas perceptibles au premier contact. La raison consiste à mettre en rapport les objets particuliers avec les besoins de l'homme. Le rapport fondamental n'est plus celui de l'homme à l'être, mais bien celui des besoins et de la consommation à la production de biens consommables. Toute la science et toutes les sciences qui se multiplient au fur et à mesure que se multiplient les nouveaux objets découverts, tournent autour du rapport entre la consommation et la production. Elles étudient le monde extérieur dans la mesure où il peut fournir des satisfactions à des besoins humains. Elles étudient l'homme dans la mesure où il est apte à consommer et donc à obliger à une nouvelle production.

Voilà pourquoi l'économie se transforme en la reine des sciences. Elle s'affirme au XVIII^e siècle. Au XIX^e siècle elle se proclame comme la reine des sciences avec le positivisme, ou le marxisme. Au XX^e siècle, les économistes sont rois, ou bien les rois se font économistes pour assurer la légitimité de leur pouvoir. Car seule l'économie est source de légitimité. Seule l'économie confère une rationalité à des activités humaines. Et toutes les sciences s'organisent sous l'égide de l'économie.

La raison s'incorpore ainsi au travail comme une seconde composante essentielle. Le travail est l'activité qui repose sur une conception rationnelle de la vie et du monde. C'est l'activité rationnelle. Car le travail incorpore

toutes les connaissances rationnelles. Il est la manière par laquelle la science devient action. Le travail produit en vue de consommer.

Le travail se soumet à la rationalité. Ceci veut dire qu'il doit se soumettre aux critères de la raison pour produire plus en vue de consommer plus. Il est soumis à la règle de la productivité qui est la formule concrète de la rationalité. Un travail scientifique est un travail productif. De plus, il doit être réglé par la consommation : l'économie est la science qui permet d'adapter la production à la plus grande consommation possible.

La fameuse formule par laquelle Marx convoque ses contemporains à l'économie n'est pas spécifiquement marxiste. Les philosophes ont jusqu'ici pensé le monde, il s'agit maintenant de le transformer, dit-il. En réalité ce programme est celui de toute la modernité. Il définit le sens de la raison dans toute la modernité. Il récapitule tout le XVIII^e siècle et fournit le programme de toutes les bourgeoisies. Il célèbre le règne du travail.

Le règne du travail

Le travail est donc essentiellement une activité rationnelle de production de biens destinés à être consommés en vue de répondre aux besoins des individus.

Depuis le XVIII^e siècle, le travail s'est étendu. Le monde du travail a conquis le monde. Il a tendu à englober le plus grand nombre possible de travailleurs : les anciens paysans et artisans, les nomades et les chasseurs, les pays conquis et transformés en colonies, les domestiques et serviteurs de toutes espèces, même les soldats, et puis les femmes de plus en plus nombreuses. Il tend à égaliser les individus dans la même condition.

On a longtemps identifié l'expansion du monde du travail au capitalisme. Celui-ci serait le grand moteur de la réduction de l'humanité à la condition de travailleurs. Cependant, il s'avère que le socialisme agit exactement dans le même sens, du moins le socialisme réel, celui qui existe. Partout nous assistons à une extension du travail limité seulement par le nombre d'habitants du globe. Mais ici aussi, l'expansion semble n'avoir pas de limites puisque l'avènement de la modernité a été accompagné d'une explosion démographique telle qu'elle semble capable de décupler la population du globe en un peu plus de deux siècles.

Le mouvement de la modernité concentre la vie autour du travail : il fait en sorte que l'homme ne fait plus rien d'autre que de travailler (ou de consommer en vue de faire travailler). Et il n'y a plus d'hommes consacrés à des activités qui ne soient pas le travail.

Peu à peu, toutes les activités se soumettent à la rationalité de l'économie. Les artistes deviennent des travailleurs du secteur culturel. Les professions libérales, avocats, médecins, pharmaciens ont pratiquement renoncé à leur statut. Ils ne pratiquent plus un art, ni n'exercent une fonction publique : ils travaillent et reçoivent un salaire comme les travailleurs. Ils produisent des services sociaux.

Le travail se soumet tous les secteurs de la vie humaine. Par exemple la science et la technique.

En ce qui concerne la science, il est vrai que l'ancien idéal du connaître pour connaître et de la science qui cherche une vision totale du monde de façon gratuite, a longtemps résisté à l'ascension de l'économie. Les idéaux universitaires ont longtemps formulé l'idéal d'une science pour la science. Au cours du XX^e siècle cependant, toutes les sciences ont dû se soumettre aux critères économiques. La recherche scientifique est promue selon des critères économiques. Elle devient une activité économique essentielle, même la recherche dite pure.

Quant aux inventions techniques qui étaient encore au XVII^e siècle pure curiosité, elles ont été requises dès le XVIII^e siècle par le monde du travail. En ce moment, les inventions techniques sont étroitement liées au monde industriel, au point que l'on conçoit de plus en plus difficilement une invention qui n'ait pas un but économique.

Le travail se subordonne de plus en plus l'éducation, la culture, voire la religion. Les pays qui ont réalisé la transformation plus lentement ont souvent pu sauver une part de l'héritage de l'ancienne civilisation pré-industrielle. Par contre, dans les pays du Tiers-monde où le règne du travail fait irruption brusquement, la continuité paraît impossible. D'emblée on détruit le monde antérieur et l'on adopte une civilisation du travail radicale.

D'ailleurs le règne du travail ne s'est pas établi ni spontanément, ni par une évolution tranquille ou pacifique.

Il est des régions où le travail a été purement et simplement imposé aux populations : aux esclaves déportés d'Afrique en Amérique, aux Indiens d'Amérique soumis au travail dans les mines ou dans les plantations, aux

indigènes des colonies africaines, pour les mines ou les plantations de nouveau. Tous les moyens de pression ont été utilisés, même la violence.

Dans les métropoles elles-mêmes, les paysans ont été fréquemment expulsés de leurs terres, notamment en Angleterre ou en Irlande, pour être obligés d'aller à la ville et fournir de la main-d'œuvre à l'industrie.

Le socialisme n'est pas exempt de la pratique de la violence : des millions de prisonniers politiques condamnés aux travaux forcés ont défriché la Sibérie et l'ont ouverte à l'industrialisation.

Le règne du travail a comporté une large dose de travail forcé. Même lorsque le travail n'était pas forcé de façon visible, il l'était par les exigences d'une nouvelle société transformée par le travail : dans la nouvelle société, plus personne ne peut subsister sans travailler ; d'ailleurs les besoins croissent de telle manière que pour les satisfaire, il faut multiplier les travailleurs : les femmes entrent dans le monde du travail, mues par la nécessité économique en premier lieu.

Enfin l'idéologie du travail qui s'implante, rend presque intolérable la situation de ceux qui ne s'y soumettent pas. Mais elle ne s'est pas imposée sans une longue lutte, qui n'est pas encore terminée, alors même que surgissent déjà les grandes contestations à la civilisation du travail.

La grande devise de la modernité est : tout homme doit travailler. Le travail est même devenu comme le premier des droits de l'homme. On revendique le droit au travail, ce qui est bien le triomphe d'une civilisation.

L'idéologie du travail

Le siècle des Lumières a lancé une idéologie nouvelle qui est ce qui remplace vraiment la religion dans la société moderne : l'idéologie du travail. Nous ne dirons pas l'idéologie capitaliste ou libérale : celle-ci est l'idéologie des dirigeants de l'économie ou de la politique et la légitimation de l'organisation du travail et de la société. Si nous nous plaçons au niveau de l'homme ordinaire, l'idéologie qui domine est celle du travail. L'homme ordinaire ne s'identifie pas complètement à l'idéologie des dirigeants de la société. Mais il s'est montré extrêmement perméable à l'idéologie du travail.

En réalité, l'idéologie du travail n'a pas réussi à convertir tous les travailleurs. Car le travail ne fait pas le bonheur de tous les travailleurs. Nous y reviendrons. Le pur prolétariat n'a pas pu assimiler une idéologie qui ne correspond pas à son expérience vitale.

Cependant, il faut reconnaître qu'une grande partie des travailleurs, surtout ceux qui ont pu arriver à un certain niveau de qualification, la vivent. Elle leur sert de religion. Elle leur donne leur sentiment de dignité et de valeur. L'homme moderne se raccroche à son travail, à sa conscience professionnelle. Son travail est pour lui ce qui fait sa vie, lui donne sa légitimité, le définit socialement, ce qui le justifie à ses propres yeux. Ce qui, par contraste, permet d'imaginer le malheur de tous ceux qui n'ont pas eu la chance d'avoir accès à un travail qualifié et socialement estimé.

Que dit l'idéologie du travail ? Que l'être humain est avant tout un travailleur. Sur ce point, capitalisme et socialisme coïncident ; ils ne font qu'exprimer le langage de toute la modernité. Les hommes se classifient selon leur travail. Le travail leur donne leur statut social, leur conscience de soi. Ce n'est pas seulement que l'homme est considéré par la société essentiellement comme un travailleur : lui-même se juge ainsi et s'apprécie en fonction de son travail. Nous prenons le travail au sens moderne : l'homme se juge en fonction de sa capacité de produire des biens utiles et donc de donner des satisfactions ou de répondre à des besoins. Il s'estime selon sa productivité, selon sa rationalité dans l'exercice de son travail et le degré de rationalité atteint par la branche où il travaille.

Selon l'idéologie, le travail est toujours un bien et il l'est sous tous ses aspects. Il est le bien de l'homme, car il est le moyen de sa libération. L'appel à la liberté dérive en fin de compte en un appel au travail. Toutes les idéologies proclament l'idéologie fondamentale selon laquelle l'homme se libère et libère le monde par son travail et dans son travail.

Pour s'imposer, l'idéologie a dû vaincre des rivaux sérieux : elle a dû détruire presque tout le système de valeurs de la société antérieure, celle où avait vécu l'humanité durant dix mille ans ou presque.

L'idéologie du travail a dû vaincre l'attrait et l'estime pour les activités gratuites : par exemple le jeu ou la fête. Autrefois, les hommes jouaient beaucoup plus. Ils passaient au jeu, à la conversation, à la distraction la plus grande partie de leur temps. Ils célébraient aussi des fêtes qui n'étaient que de grands jeux articulés en ensembles stables. Autrefois, les jours de fêtes

étaient si nombreux qu'ils en arrivèrent à égaler en nombre les jours d'occupation ou de travail.

L'activité gratuite était le mode de vie dominant autrefois, sauf pour les esclaves ou les serfs. Mais la majorité des hommes n'appartenait pas à ces catégories sauf dans certaines régions très limitées.

La civilisation du travail a critiqué toutes les activités gratuites. Elle leur a adressé le reproche de paresse. En fait, elle a enveloppé le monde dans son schéma idéologique fondamental "travail/paresse". Tout qui ne travaille pas est paresseux. Tout état de l'homme qui ne travaille pas est paresse. Aux yeux des Européens déjà conquis à l'idéologie du travail, les Africains et les Asiatiques étaient "paresseux". Les Indiens des Amériques étaient "paresseux" pour les conquérants. Il fallait leur enseigner l'esprit de travail. Civiliser était enseigner le travail, faire travailler. Même les travaux forcés étaient considérés comme un moyen d'éducation ou de rééducation. Il n'y a pas si longtemps qu'il en était encore ainsi dans les camps de concentration nazis ou soviétiques.

Les activités gratuites furent combattues au moins jusqu'au moment où certaines d'entre elles ont pu être intégrées dans l'économie. Elles ont été réhabilitées le jour où il est apparu qu'elles pouvaient répondre à des besoins et être considérées comme une production de biens de consommation. Ainsi le sport est devenu une production de spectacles pour les foules. Les joueurs de football professionnels se considèrent comme des travailleurs. Le jeu est devenu lui-même un travail. À cette condition on l'admet et on lui attribue même une haute respectabilité s'il s'avère que son produit économique est élevé.

Le jeu des artistes, par exemple des artistes de théâtre ou de cinéma, est devenu lui aussi un travail. De même l'activité des personnes innombrables qui assistent au spectacle pour en faire la recension ou la critique pour les mass-média. Tout cela est travail. L'activité littéraire est travail. L'enseignement même de la philosophie ou de la théologie est travail : il répond à un besoin de biens culturels ; il produit ces biens.

La critique de la paresse atteint l'Église sur plusieurs fronts : les ordres contemplatifs, le statut du clergé, le statut des religieux en général, le fait même de la religion comme activité gratuite, au moins jusqu'au moment où les sociétés ont découvert que la religion aussi pouvait procéder d'un besoin religieux et donc constituer une activité productrice de "biens religieux".

Il n'est pas de reproche auquel le clergé ait été plus sensible au cours des siècles de la modernité que celui de "paresseux" qui lui a été fait à profusion. Dans le monde moderne, il est difficile de passer pour paresseux. C'est la pire des conditions dans l'échelle sociale des valeurs.

Dans le monde chrétien traditionnel on ne se scandalise pas du fait que les prêtres ne travaillent pas. Leurs activités religieuses ont une telle valeur sociale qu'elles justifient amplement leur existence et même leurs privilèges. Dans une civilisation du travail, leur situation devient intenable. Ou bien ils travaillent à côté de leur sacerdoce en marge, ou bien ils donnent à leur vie sacerdotale un rythme et une allure de vie de travail. Les prêtres adoptent le style de travailleurs des relations publiques ou des moyens de communication. En tout cas, ils veulent apparaître comme des "travailleurs". D'ailleurs les fidèles demandent à un prêtre comme à n'importe qui : quel est votre travail ? Que faites-vous ? L'idéologie du travail a pénétré loin.

Le positif de la civilisation du travail

Avant de dire un mot sur les résultats positifs de près de trois siècles de modernité croissante, on peut faire une remarque préliminaire. La modernité n'est peut-être pas un bloc aussi indivisible que ne l'insinue la manière habituelle de parler. Faut-il attribuer les résultats heureux des trois derniers siècles à la modernité en bloc ? N'y a-t-il pas des changements qui auraient pu intervenir à l'intérieur d'une société pré-industrielle ou simplement non industrielle et qui auraient apporté des résultats heureux ?

Prenons un exemple : les découvertes de Pasteur ont permis d'éliminer pratiquement la mortalité due aux maladies infectieuses. cela a permis d'augmenter considérablement la durée moyenne de la vie : en moins d'un siècle, celle-ci est passée de 30 à 70 ans. Toute la perspective de l'existence en a été changée.

Or, une telle découverte n'aurait-elle pas été possible sans la modernité ? Peut-être pourrait-on répondre que la découverte n'aurait pas été mise à profit sur une large échelle. Seule la modernité pouvait en trouver l'exploitation économique et donc l'introduire dans la vie quotidienne des masses.

Par ailleurs, il est certain que l'opinion commune considère la modernité comme un tout. Et son jugement sur ce tout est enthousiaste dans l'ensemble. La modernité est plébiscitée tous les jours : la recherche des biens de consommation et la course au travail productif pour pouvoir participer aux bienfaits de la civilisation moderne ne permettent aucun doute¹⁰⁶.

De fait, les avantages immédiats de la nouvelle civilisation industrielle sont tels que personne n'y renonce volontairement : l'écroulement des anciennes mœurs monastiques dans tout l'Occident est un aveu éloquent. Les foules se précipitent sur la civilisation moderne. Et les pays socialistes sont obligés d'élever partout des murs de Berlin ou des rideaux de fer pour empêcher que les peuples ne puissent voir le niveau de consommation du modèle capitaliste, apparemment plus productif. Le socialisme a dû devenir, pour se maintenir, un modèle de consommation aussi semblable que possible à celui que les pays industriels de l'Ouest ont mis sur pied depuis le siècle dernier.

Une telle unanimité dans le jugement des foules n'est pas nécessairement un jugement de Dieu. Mais elle ne peut non plus être reniée purement et simplement. Aujourd'hui les critiques de la modernité ne sont pas les masses arriérées du monde, mais bien des élites qui en ont bénéficié plus qu'elles ne s'en rendent compte.

En général, dans les masses, le reproche que l'on fait à la société industrielle n'est pas d'être basée sur la consommation, mais bien de ne pas avoir encore étendu la consommation à tous : on ne lui reproche pas d'exister, mais bien de n'être pas encore assez universelle. On ne voudrait en aucune façon revenir en arrière. On voudrait que tous participent de façon plus égale à la répartition des avantages.

La civilisation industrielle a tenu ses promesses en ceci qu'elle donne une satisfaction à de nombreux besoins. Elle a permis d'augmenter et de diversifier les besoins. Elle paraît capable de répondre encore à des attentes nouvelles. La consommation a augmenté d'une manière autrefois inconcevable.

Mais la civilisation industrielle a-t-elle tenu sa promesse fondamentale, celle du bonheur ? Y a-t-il plus de bonheur que dans les civilisations

¹⁰⁶ Pour ne citer qu'un auteur : Jean Fourastié.

traditionnelles ? Or, c'est ici qu'apparaît la faille : en définitive le bonheur paraît plus complexe que la satisfaction des besoins ; il y a des besoins qui ne peuvent être satisfaits par une consommation de biens.

À première vue, les membres de la société développée ne sont pas plus mais bien moins heureux que les membres de la société antérieure. Il suffit de voir autour de soi. Le bonheur subjectivement vécu existe plus chez les sous-développés que chez les développés. Il est à présumer que les siècles antérieurs ont eux aussi été plus heureux. Au moyen âge, on chantait dans les champs et dans les ateliers. Maintenant, beaucoup d'ouvriers considèrent l'usine comme un enfer et beaucoup d'employés considèrent leur lieu de travail comme le royaume de l'ennui. Même les classes dirigeantes vivent en état de tension. Tous se plaignent du manque d'amour, manque de chaleur dans les rapports humains, manque de communication entre les personnes, solitude.

Dans la phase de transition, on peut se tromper soi-même en attribuant ces maux aux restes du passé et à l'imperfection de la société nouvelle en voie de formation. Aujourd'hui cela n'est plus possible. Le thème du bonheur est de nouveau d'actualité. La réponse est mise en question.

Le négatif de la civilisation du travail

La critique de la modernité, des systèmes sociaux, capitalisme ou socialisme, qui la représentent actuellement, de sa culture, de sa politique et ainsi de suite a été faite abondamment. Il y a toujours quelque chose à y ajouter. Mais ce n'est pas le lieu de le faire ici. Nous nous contenterons de relever les critiques les plus fondamentales faites au travail lui-même. Il s'agit du travail nouveau. La critique porte sur ses défauts intrinsèques et sur les destructions que sa présence cause dans la société traditionnelle.

Il y a d'abord ce que l'on a appelé "le travail en miettes". Le travail associe de plus en plus d'hommes autour de la fabrication d'objets matériels ou culturels de plus en plus complexes par le moyen d'opérations de plus en plus nombreuses. Le travail se divise de plus en plus en actions minuscules, insignifiantes par rapport à l'ensemble. Il perd son sens dans la mesure où le travailleur est de plus en plus éloigné de l'objet final qu'il contribue à produire.

L'éloignement du travailleur et de son produit final tend à supprimer aussi la responsabilité. Peut-on encore savoir si ce que l'on fait servira à tuer ou à sauver des hommes.

Il est bien vrai que la machine libère l'homme de nombreuses tâches sales, dures qui demandent une trop grande dépense d'énergie physique et aussi de nombreux gestes purement mécaniques sans intelligence.

La machine a un rôle libérateur. Mais elle n'est jamais parfaite : elle crée d'autres tâches insignifiantes. Elle crée d'autres servitudes, elle demande de la surveillance, de l'entretien et des actions complémentaires qui viennent de ce qu'elle ne fait pas tout. Et puis elle augmente la distance entre l'homme et la nature. Elle le fait se sentir lui-même comme une abstraction, comme une autre machine dans un monde artificiel. Elle dissout plus complètement le sentiment d'appartenance à la terre de la civilisation antérieure. Il est devenu plus difficile aux hommes de savoir ce qu'ils sont. Ils ne se sentent plus partie d'un cosmos, mais serviteurs d'un processus.

Peu d'hommes peuvent avoir le sentiment de libération et de plus grand pouvoir dans leur travail. Un grand nombre se sent plutôt réduit à des tâches insignifiantes. Si l'on compare le travail dans la société industrielle au travail des cultivateurs ou des artisans traditionnels, il ne semble pas qu'il y ait de grands gains.

Il est de fait que beaucoup d'ouvriers ne vivent leur travail que comme une forme d'abêtissement. Ils s'en évadent mentalement autant qu'ils peuvent. Ils travaillent pour le salaire et pour la consommation ultérieure. Le travail en lui-même ne leur est aucune libération¹⁰⁷.

Il y a un second aspect du travail qui est toujours signalé par tous les critiques. Le travail est soumis à la rationalité et les travailleurs avec lui. Les travailleurs doivent obéir à la règle de la productivité.

Ils doivent soumettre leur activité aux nécessités du marché : on ne peut produire ce que l'on veut : on ne peut produire que ce que requiert la règle du marché. Des nations socialistes n'y échappent pas, même pas entre elles.

¹⁰⁷ L'expérience quotidienne et des millions de témoignages confirment le témoignage de Simone Weill. L'aliénation est le mot clé, repris récemment par le Pape Jean-Paul II. Cf. François Perroux, *Aliénation et société industrielle*, Gallimard, Paris, 1970 ; *Masse et classes*, Casterman, Tournai - Paris, 1972. En général toute son œuvre tourne autour de ces thèmes.

Elles sont toutes soumises plus ou moins au marché mondial et entre elles existe un équivalent de marché.

De toutes manières, la production est soumise aux nécessités du système économique adopté. Elle doit obéir à la rationalité économique. Elle doit notamment obéir à la règle de la croissance économique qui est le premier principe tant du socialisme que du capitalisme. Il ne faut produire que ce qui s'inscrit dans une dynamique de croissance.

La critique du capitalisme par le marxisme, critique de la valeur d'échange ou critique de l'accumulation du capital, ne va pas jusqu'au bout. De toutes manières, la société moderne veut la croissance. Pour ce faire, elle s'en remet aux dynamiques du capitalisme dans la mesure où elle croit que celui-ci lui assure une plus grande croissance. Ou bien elle se soumet à une planification conçue en fonction de la croissance elle aussi. Que ce soit en régime socialiste ou en régime capitaliste, la production ne peut simplement viser la satisfaction de besoins. Elle est soumise aux règles économiques adoptées. D'ailleurs la société du travail se définit à elle-même de plus en plus ses besoins à partir de ce qu'il lui convient de produire.

Les critiques valent pour le travail en lui-même et non seulement pour tel système économique. C'est bien d'ailleurs pourquoi l'utopie marxiste suppose le dépassement du travail¹⁰⁸.

En troisième lieu, la civilisation du travail loin de supprimer l'exploitation de l'homme par l'homme, ne fait que lui fournir des possibilités inconnues autrefois. Soit par le moyen du capital, soit par le moyen du pouvoir que confère la planification, le travail industriel donne à une classe privilégiée le moyen de se réserver une part disproportionnée de la production. En fait le travail produit une énorme différence entre les niveaux de vie.

La thèse de la paupérisation croissante des travailleurs dans le sens où elle était posée au siècle dernier, ne se vérifie pas dans l'histoire. Mais elle se vérifie jusqu'à présent sous la forme des inégalités croissantes. Les documents ecclésiastiques eux-mêmes le dénoncent. Entre la consommation des masses du Tiers-Monde et la consommation des élites du Tiers- Monde

¹⁰⁸ Le marxisme théorique ne peut que rejeter le concept de société industrielle. Cependant, l'analyse du socialisme réel l'impose. Qu'il y ait ou non convergence dans le sens de rapprochement vers une seule société n'importe pas. Il y a dans les deux sociétés un même travail et un travail aliéné.

ou bien celle des pays industrialisés, le rapport est de 1 à 50, voire de 1 à 100¹⁰⁹. En réalité, les travailleurs construisent un monde réservé à une petite minorité. Ils produisent pour que d'autres puissent donner satisfaction à leurs besoins.

Comme l'esprit de la modernité est foncièrement optimiste, l'on répond invariablement aux faits cités qu'il s'agit de situations transitoires et que la croissance finira par être distribuée finalement de manière équitable entre tous les hommes.

Il y a pourtant des signes qui semblent annoncer qu'il n'en sera pas ainsi et que l'inégalité est inhérente au mouvement de la croissance. Car la croissance se fait toujours à partir de la production et de la mise sur le marché de biens plus chers et moins nombreux qui ne sont accessibles qu'à quelques-uns et exigent par conséquent qu'une petite minorité ait des revenus très supérieurs à ceux de la masse. Une fois que ces biens sont produits en masse et à bon marché, d'autres ont été inventés et ont pris leur place de telle sorte que l'inégalité renaît déjà avant que la perspective d'égalisation ait pu se concrétiser.

Les doctrinaires du capitalisme du siècle dernier, tout comme les doctrinaires du socialisme ont annoncé que le mouvement spontané tendait à l'égalité en vertu de lois de l'économie. Jusqu'à présent on ne le voit pas.

À côté d'immenses bénéfices, on voit donc que la civilisation du travail a apporté aussi de grandes souffrances et des injustices criantes. Les derniers représentants de la modernité qui sont les doctrinaires du capitalisme américain¹¹⁰ ou les doctrinaires du marxisme soviétique, continuent à annoncer le bonheur pour tous demain grâce au travail et au développement. Plus le temps passe et plus le nombre des incrédules augmente.

Mais comment le christianisme a-t-il réagi à l'impact de cette modernité ? Quelle a été la réponse ? Et quelle est la réponse de l'Esprit ? Nous verrons d'abord ce qu'a été la réponse jusqu'à ces derniers temps, et ensuite quels sont les changements intervenus récemment.

¹⁰⁹ Le document de Puebla l'affirme clairement en tant d'endroits qu'il reflète certainement l'avis unanime des participants.

¹¹⁰ C'est la doctrine scolaire qu'expriment les équipes économiques des dictatures militaires d'Amérique latine, Chili, Argentine, Brésil, etc.

2. L'ÉGLISE FACE À LA CIVILISATION DU TRAVAIL

Pour comprendre la réaction des chrétiens devant l'ascension de la nouvelle civilisation du travail, il faut se rendre compte des ruines immenses que le déferlement de la société industrielle laissait sur son passage. Pour les Églises, la nouvelle civilisation était comme une nouvelle invasion des Huns : la modernité détruit de fond en comble toutes les constructions antérieures. Au cours de 18 siècles, la christianisation de l'ancien monde gréco-romain avait créé une sorte de symbiose, une civilisation mixte faite des héritages gréco-romains, germaniques et chrétiens. Au fur et à mesure que la modernité avance, de nouveaux pans de l'ancienne société s'écroulent jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien que des monuments morts, telles les anciennes cathédrales où le peuple ne se réunit plus pour prier et qui sont devenues des lieux de visites touristiques comme les temples mésopotamiens ou les pyramides d'Égypte. L'ancienne civilisation de la chrétienté est devenue une curiosité touristique.

En gros nous pouvons dire que l'attitude des chrétiens fut de refus total et radical, décidé et obstiné et ce jusqu'à ces dernières années. Dans l'ensemble ils se sont refusés à accepter la réalité nouvelle et ont voulu croire qu'il ne s'agissait que d'une tempête passagère et que Dieu ferait en sorte que tout rentre dans l'ordre. Ils ont cru à la possibilité de refaire le passé par-dessus ce cauchemar.

Pendant un temps les chrétiens ont refusé de voir l'ampleur du problème et lorsqu'ils l'ont pressenti, ils n'ont pu croire que la réalité serait vraiment un fait consommé et irréversible.

La chrétienté a perçu vivement l'aspect négatif de la civilisation du travail. Elle l'a vue par son mauvais côté. Elle a vu la misère ouvrière, l'injustice institutionnalisée, l'aliénation de l'homme. Ce qui nous surprend aujourd'hui, c'est qu'elle n'ait pas plus tôt reconnu la solidarité qui l'unissait aux classes de travailleurs victimes de la nouvelle société. Aussi bien l'Église que la classe ouvrière étaient les deux grandes victimes de la modernité. Comment ne se sont-elles pas reconnues solidaires ? Il a fallu attendre le pontificat de Léon XIII pour que cette idée se soit imposée à un certain nombre de chrétiens lucides. Avant cela on pouvait considérer comme des exceptions isolées les hommes qui en avaient eu l'intuition. Et

lorsque Léon XIII proposa enfin aux catholiques cette vision des choses, on peut dire qu'il ne fut compris et accepté que par un petit nombre. Pourquoi ?

En partie parce que les Églises étaient déjà pénétrées plus qu'elles ne pouvaient s'en rendre compte par l'esprit de la bourgeoisie et qu'une partie du clergé s'était déjà laissé dominer par les entreprises de cette bourgeoisie. Mais aussi et avant tout, parce que la majorité de l'Église se replia sur la vieille société rurale sans vouloir reconnaître que chaque année elle cédait un peu plus de terrain à la nouvelle société industrielle et urbaine.

Aussi bien avant de rappeler le grand refus de l'Église, convient-il d'évoquer toutes les ruines de la nouvelle société. Et en premier lieu, il faut constater la ruine de l'ancienne conception du travail, ou de ce qui occupait la place de ce qui était devenu le travail. Qu'était le travail matériel avant la grande tempête de la modernité ?

La théologie du travail en ruine

Avant le XVIII^e siècle, il n'y avait pas "le travail" comme activité unique englobant toutes les activités humaines. Il existait une foule d'activités et parmi elles le travail manuel. L'Église avait sa conception du travail manuel et avait essayé de l'inculquer aux peuples. En réalité, elle avait dû s'adapter aussi bien aux limites de la société gréco-romaine ancienne où le travail manuel était marqué en grande partie par l'esclavage, et ensuite aux limites de la société germanique. Cependant, des thèmes chrétiens avaient fini par pénétrer au sein de la société chrétienne.

En premier lieu la conception chrétienne du travail manuel est pénitentielle. Le travail est œuvre d'expiation et de réparation du péché, tel qu'il avait été annoncé à Adam. Il est un moyen de rachat et de réhabilitation.

La conception pénitentielle part comme d'une évidence du caractère pénible du travail manuel. Elle ne l'idéalise en aucune façon comme le fera le monde de la modernité. De fait, le passé a toujours considéré le travail manuel comme pénible, dur : le vocabulaire lui-même évoque ce sens (*labor, tripalium*).

La chrétienté a émergé d'un monde où le travail était de plus méprisé. Il était marqué par le fait de l'esclavage. Il est le fait des esclaves ou des serfs.

Pendant longtemps certains ouvrages comme les “opera servilia” seront défendus aux clercs. Parmi les travaux manuels, certains seront considérés comme infâmant, notamment les travaux trop sales. Tel est le contexte médiéval¹¹¹.

Le monde germanique est dominé par la division tripartite de la société. Le monde est divisé entre “oratores, bellatores, laboratores”¹¹². La division théorique tripartite se maintient jusqu’à la Révolution française, même si dans la pratique elle est corrigée par d’autres conceptions moins simples qui rendent mieux compte de la société plus complexe qui sort peu à peu du monde indifférencié du haut Moyen Âge.

Or, c’est au milieu de ce monde que le christianisme exalte le travail. Le travail manuel est recommandé aux moines et aux évêques comme aux prêtres dans de nombreux textes anciens. La règle bénédictine insiste particulièrement. Les textes bibliques sont bien clairs et les Pères les ont répétés et commentés à l’envi : que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas non plus, disait catégoriquement saint Paul.

Mais il importe de remarquer que le christianisme n’insiste pas tellement sur le travail parce que c’est un bien, mais plutôt parce que c’est une pénitence. Il faut l’accepter pour ce qu’il est, une pénitence, le chemin dur et pénible de la rédemption. Il est une croix. Si saint Benoît insiste sur le travail, ce n’est pas comme une reconnaissance de la valeur du temporel, c’est comme un prédicateur de la pénitence¹¹³.

Pour les modernes, une telle théologie est déprimante et constitue comme une insulte à la dignité du monde temporel. Pourtant, on peut se demander si elle n’est pas simplement réaliste. La majorité des ouvriers vit son travail comme un enfer ou du moins un purgatoire. Heureux quand leur travail leur permet d’avoir à côté d’eux leur appareil de radio. Le plus souvent, le travail est abrutissant et ne permet de penser à rien.

N’y a-t-il pas un moyen de salut et de dignification de la personne humaine dans l’acte par lequel tout ce qu’il a d’infernal est assumé comme une croix, comme une peine, une œuvre de rédemption ? Car la conception

¹¹¹ Cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Gallimard, Paris, 1977, p. 91-107.

¹¹² Cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, p. 80-90.

¹¹³ Cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, p. 135.

optimiste du travail a été avant tout exprimée par ceux qui ne travaillent pas de leurs mains.

En second lieu, la conception chrétienne traditionnelle du travail s'est enrichie à partir du XII^e siècle dans le cadre des villes nouvelles, du développement du travail plus complexe, des métiers, des techniques nouvelles, finalement des corporations et des confréries de métiers¹¹⁴.

Ici, deux thèmes vont être développés systématiquement. Le premier est que Dieu travaille en exerçant le gouvernement du monde après l'avoir créé. L'homme est appelé à collaborer avec le travail de Dieu en perfectionnant son œuvre. Le travail a pour but d'achever la création de Dieu.

En second lieu, le travail s'exerce sur la nature : l'œuvre de Dieu constitue la nature. Cette œuvre est beaucoup plus parfaite que ce que l'homme avec toutes ses techniques pourrait faire. Le médiéval sait que tout son travail restera inférieur à celui que Dieu a réalisé en faisant la nature. Cependant, il lui revient de compléter ou d'achever la nature.

Dans cet achèvement de l'œuvre divine, chacun a sa part ; chaque métier transforme une part de la nature suivant les techniques dont il dispose. Mais tous les métiers doivent collaborer en vue d'une œuvre commune, le bien commun de la cité. Car le travail n'a de sens que dans l'ensemble.

On voit que cette théologie est aux antipodes de la civilisation du travail développée par la modernité. Le travail poursuit une œuvre objective : elle est un service rendu à Dieu : achever sa création. Sa valeur vient de l'embellissement de la création, elle est dans l'objet façonné.

Une telle conception du travail convient à des artistes ou à des artisans. Elle devait être la conception des bâtisseurs de cathédrales ou de villes. Le travail ne se rapporte pas à des besoins individuels. Il produit non seulement des biens utiles pour la consommation, mais avant tout des biens inutiles qui ne seront jamais consommés : une ville, une cathédrale, un hôtel de ville, un château avec tous leurs ornements et tous leurs accessoires.

Le travail produit non une multitude de biens de consommation, mais une œuvre unique qui est le bien de tous : la ville, la cathédrale. Il a sa valeur dans la réalité nouvelle, dans les nouvelles formes données à la pierre, au terrain, au paysage. Il est la nature transformée. Sa mesure n'est

¹¹⁴ Voir l'œuvre de Chenu : *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris, 1957, p. 44-51 ; *Pour une théologie du travail*, Seuil, Paris, 1955 ; *Théologie du travail*, dans *L'Évangile dans le temps*, Cerf, Paris, 1964, p. 543-570.

pas la satisfaction des besoins individuels, mais seulement l'amour de Dieu et son service. Plus l'esprit de service est grand et plus belle sera la cathédrale.

Charles Péguy a été le dernier théologien médiéval du travail. Il le savait et voyait avec tristesse la montée du travail moderne, foncièrement utilitariste. Car la chrétienté a réellement transformé la nature et elle a laissé un héritage artistique exceptionnel, unique dans le monde. Par contre la civilisation du travail ne laissera qu'une nature massacrée et des amas de béton et de ferrailles au mieux des gratte-ciel sans message qui ne sont que des affirmations de puissance, mais non un service rendu à Dieu comme un hommage collectif où tous les métiers apportent leurs techniques et leur talent.

Il est vrai que la Réforme avait déjà porté un coup sérieux à la théologie médiévale du travail. Elle avait rejeté l'objet, la nature, l'achèvement de l'œuvre de la création, dans son horreur de la chrétienté et la crainte de se salir les mains au contact avec le monde païen. La Réforme maintient naturellement et exalte le précepte du travail que la Bible affirme avec tant de force. Mais elle en fait un pur précepte. L'homme est appelé à travailler et sert Dieu en acceptant son travail.

Le travail devient une vocation sans contenu. Il est obéissance, mais il ne sait pas où il va. Il n'a pas d'œuvre commune à construire. On comprend que les chrétiens guidés par la théologie réformée aient pu, plus facilement que les catholiques, accepter d'entrer dans les mouvements et les processus du capitalisme naissant et de la modernité dans son ensemble. Il ne leur revenait pas de se demander à quel contexte appartenait le travail. Il leur suffisait de travailler pour suivre leur vocation au travail. Ils n'avaient pas à se demander à quoi le travail pouvait servir, par exemple si le nouveau régime de travail détruisait l'ancienne chrétienté et l'ancienne civilisation rurale et s'il construisait une société foncièrement injuste. Les réformés purent s'adapter plus facilement au nouveau système. Les catholiques perçurent plus facilement que le nouveau système détruisait tout leur monde. Il détruisait, avec la théologie du travail, tout le monde que la conception traditionnelle du travail avait construit.

L'étendue des ruines

Si l'on compare l'Occident d'aujourd'hui à l'ancienne chrétienté et si l'on se met au point de vue de la chrétienté elle-même et des chrétiens qui restent encore, on se rend compte de l'étendue du désastre. Aucune guerre n'aurait pu détruire de cette manière une civilisation. Ce que 70 ans de persécution athée impitoyable n'ont pas réussi en Russie, la nouvelle civilisation du travail a pu le faire : vider la religion de son contenu, de sa pertinence. La vie chrétienne est devenue vide. On lui a enlevé sa substance.

Le travail était l'autel des chrétiens, le lieu où ils servaient Dieu, à la fois pour lui offrir le sacrifice de réparation et pour collaborer à son œuvre. En ce moment, le travail n'est plus que le job, la part d'enfer ou de purgatoire que chacun doit accepter pour acquérir le droit de participer à la consommation. Le travail a cessé d'être le lieu principal de la religion. Aussi bien la religion apparaît-elle comme artificielle et sans support réel dans la vie d'un grand nombre. Et à raison puisque son lieu était précisément l'endroit où la grande masse des hommes se trouve : le travail. Le rapport à Dieu devient abstrait et livresque : il n'est plus vécu dans sa matérialité¹¹⁵.

Avec l'ancien régime du travail, tout le système édifié par les moralistes chrétiens pour définir la "justice sociale" s'est écroulé. Les prix et les salaires ont cessé d'obéir à des règles de justice pour se soumettre aux lois des systèmes économiques, lois des plans ou lois du marché, lois de la croissance contrôlée et dirigée par des grands groupes économiques d'État ou multinationaux. Le capital règne et avec lui, les lois de son accumulation. La morale s'effondre sur le plan de l'économie.

Au lieu de la morale, ce qui compense la dureté des systèmes économiques, c'est la lutte organisée des travailleurs. Mais les équilibres de la distribution du produit national sont définis non par la morale chrétienne, mais par les équilibres de forces entre les partenaires du monde du travail et les diverses puissances politiques ou idéologiques. Sans doute en était-il

¹¹⁵ C'est la critique de la modernité qui permet de revaloriser la société pré-industrielle, et avec elle la religion populaire. Cependant, l'on n'a pas encore donné une attention suffisante à la religion dans le travail au sein de l'ancienne société.

déjà ainsi en partie au moyen âge. Mais non pas d'une façon aussi ouvertement émancipée.

Si le service de Dieu disparaît de l'horizon des laïcs, le service de l'Église devient lui-même suspect. Le statut traditionnel des prêtres demande qu'ils se consacrent exclusivement au service de l'Église et de ses diverses œuvres : en servant l'Église, ils servent Dieu. Dans un monde où le travail utilitariste et productif devient la raison de vivre et la légitimation de l'existence, la vie sacerdotale devient insoutenable. Au temps de la modernité, les Églises ont encore eu beaucoup de vocations de prêtres ou de pasteurs : mais presque toutes venaient de l'ancien monde rural. Une fois que le monde rural a disparu en Europe occidentale, les vocations ont disparu elles aussi.

Il en a été de même pour la vie contemplative : les activités de contemplation, d'étude religieuse, la mystique ne produisent rien : elles ne produisent même pas des services ecclésiaux qui pourraient être considérés comme une autre forme de travail. La condition des moines contemplatifs est devenue bien difficile en Europe (pas aux États-Unis de la même manière, mais les États-Unis ont autre forme de chrétienté, on y reviendra).

Enfin la civilisation du travail vide de leur substance les œuvres chrétiennes traditionnelles : la prière devient une perte de temps, l'aumône un encouragement à la paresse, le jeûne une absurdité dans un monde où il s'agit de consommer pour produire et de produire pour consommer ; quelqu'un qui se refuse à consommer, insulte le travail lui-même.

Inutile d'allonger la liste ! Manifestement l'entièreté de la vie chrétienne devient une absurdité dans la civilisation du travail. Et celle-ci est un phénomène étrange et incompréhensible vue de la chrétienté.

Le refus

Face à la modernité, les Églises répondent par une attitude de refus. Le refus est d'abord fait de gestes isolés face aux premières manifestations du monde nouveau. Au fur et à mesure que ce monde s'affirme et se montre dans toute son étendue, le refus se fait plus ferme, plus irréductible et plus systématiquement organisé. On peut dire que les Églises organisent une

attitude de ville assiégée ou de forteresse pour mieux résister à l'assaut. C'est au XIX^e siècle que le refus se fait le plus décidé et même agressif.

Lacordaire, qui passera pourtant pour plutôt favorable aux libéraux, disait de l'Église dans sa fameuse première Conférence de Notre-Dame de Paris (1833) : "mole sua stat" ; l'Église est comme un rocher qui se maintient par son inertie, une masse ; de cette manière elle résiste à l'assaut des nouveautés.

Puis ce sera *Quanta Cura*, le *Syllabus* et Vatican I. Tout le pontificat de Pie IX. Les *zelanti* de la Curie romaine. *L'Univers*. Une immense théologie apologétique qui est une polémique pure contre la modernité. Elle commence au XVIII^e siècle et ne meurt que vers 1940. Des milliers de titres qui n'ont servi qu'à une chose : convaincre les responsables des Églises qu'il fallait à tout prix s'opposer à l'avance de la nouvelle société. Et puis la prédication de chaque dimanche dans chaque paroisse de la chrétienté. La mobilisation permanente contre les ismes, libéralisme, naturalisme, rationalisme, etc.

Le refus s'exprime par une série de condamnations et de censures tout au long du XIX^e siècle. Il s'était déjà exprimé par les condamnations renouvelées du prêtre à intérêt au cours du XVIII^e siècle. Ces documents officiels ne font que résumer un rejet généralisé de toute l'Église catholique. Et les Églises protestantes européennes suivent la même orientation.

Pour rendre effectif leur refus et le faire entrer dans l'histoire, les Églises cherchent d'abord l'appui des rois. Elles essaient de se convaincre que les rois sont encore catholiques comme au temps de Charles V ou de Philippe II et qu'ils tiennent compte de l'Église dans leur politique. Bien que l'Église ait été fidèle jusqu'à Léon XIII, les rois l'ont trahie de plus en plus au profit de la modernité montante. Ils ont pu freiner la montée de la nouvelle société, mais non l'empêcher.

Au fur et à mesure que la société s'ouvre aux institutions républicaines et démocratiques, les Églises s'appuient sur un parti, le parti du passé, le parti qui s'appelle agressivement "Conservateur". Et le parti conservateur ou bien est vaincu ou bien s'accommode à l'évolution de l'histoire.

La ruine progressive de la tradition chrétienne et des institutions de la chrétienté oblige les chrétiens à chercher à créer une nouvelle chrétienté. Le mouvement pour une nouvelle chrétienté est lancé par Léon XIII. Il est

encore très vivant dans les années 30, notamment en Amérique latine et dans l'Action catholique¹¹⁶.

Or, vouloir une nouvelle chrétienté, c'est refuser la modernité. La doctrine sociale de l'Église est de part en part, de Léon XIII à Paul VI, de *Rerum Novarum* à *Populorum Progressio*, le refus non pas seulement d'accepter la modernité, mais même de la reconnaître comme un fait accompli.

La position actuelle encore qui dit : ni capitalisme, ni socialisme, est elle aussi un refus des faits, un refus de ce qui existe, le refus d'accepter la modernité comme une réalité inéluctable.

Jusqu'à quel point un tel refus est suivi par l'ensemble des chrétiens de façon conséquente jusqu'à présent ? C'est une autre question. En fait, surtout au XX^e siècle, la position de refus maintenue officiellement par l'Église catholique, fait eau de toutes parts, tandis que les Églises protestantes se divisent presque sur tous les plans.

Mais voyons d'abord comment le refus défini au niveau théorique, entre dans la pratique depuis le XVIII^e siècle.

Le refus de la modernité trouve son expression historique la plus achevée dans la tentative des jésuites en Amérique espagnole. Pour sauver les Indiens du mercantilisme espagnol et de l'intégration progressive dans le système capitaliste de l'État ou des grandes propriétés, les jésuites fondent une nouvelle chrétienté : ils disent non à l'histoire et font une autre histoire à côté de la première. C'est comme l'anticipation des futures sociétés socialistes. Le socialisme n'est-il pas aussi un retour au passé en l'un de ses aspects ? Il s'appuie sur le passé communautaire de l'humanité contre l'individualisme capitaliste triomphant de la modernité.

Les Jésuites échouent devant la force militaire supérieure de l'empire espagnol et des Bandeiras paulistes. Ils échouent surtout à cause de leur faiblesse politique dans le monde. Les rois les expulsent et le Pape lui-même est obligé de dissoudre la Compagnie : la suppression de la Compagnie de Jésus est la première grande défaite de l'Église sur le plan social et politique. Ce ne sera pas sans raison que les Jésuites seront le point de mire principal des attaques de la modernité au cours du XIX^e siècle.

¹¹⁶ Cf. Thomas Bruneau, *Catolicismo brasileiro en época de transicao*, Loyola, Sao Paulo, 1974, p. 77-98.

D'autre part, le monde catholique essaie de freiner ou d'empêcher l'industrialisation. Si les pays catholiques s'industrialisent plus tard, ce n'est pas tellement à cause d'une idiosyncrasie catholique différente de la protestante. C'est parce que l'Église s'oppose à l'industrialisation là où elle le peut. L'exemple le plus clair est celui du Québec où l'Église a pu empêcher l'industrialisation jusqu'à la seconde guerre mondiale.

L'Église s'oppose par ailleurs à l'évolution intellectuelle qui fait partie ou qui favorise l'avènement de la nouvelle civilisation du travail : voir les cas de l'Espagne et du Portugal qui sont les plus évidents.

En même temps, les Églises se replient sur le monde rural. Celui-ci comprend encore l'immense majorité de la population tout au long du XIX^e siècle ; il est majoritaire jusqu'à la seconde guerre mondiale dans la majorité des pays européens ; et il le reste en Amérique latine jusqu'à ces toutes dernières années. On pouvait donc facilement refuser de voir l'évolution. On pouvait se rassurer en pensant que l'immense majorité du peuple demeurait fidèle à l'Église et que seule une poignée d'anticléricaux urbanisés faisait problème.

Jusqu'en 1940, les Églises ont une pastorale rurale. Elles vivent en fonction des campagnes. Le clergé vient de la campagne et travaille dans son immense majorité dans les paroisses de campagne. L'enseignement, la liturgie, les institutions, le mode de gouvernement de l'Église sont typiquement ruraux.

Lorsque Henri Godin publie en 1943 *France, pays de mission*, il va découvrir à l'Église une réalité urbaine et industrielle qui existe depuis longtemps mais que la majorité des catholiques se refuse à voir. C'est à cette date que l'Église de France accepte de voir le problème. Dans les autres pays, il faudra attendre plus longtemps encore.

Lorsque l'on regarde la pastorale de l'Église latino-américaine en ce moment (1980), force est de constater qu'elle est encore prioritairement orientée vers le vieux monde rural (en y incluant les villes de province qui ont encore une mentalité rurale).

La plupart des instituts religieux si nombreux fondés au XIX^e siècle ou bien ont été fondés explicitement pour le monde rural, ou bien se sont rapidement ruralisés.

Comment apprécier l'option pastorale prise pour le monde rural tout au long de l'époque moderne ? Comment expliquer que l'Église et les

chrétientés aient opté délibérément contre ce qui aux autres apparaissait comme le sens de l'histoire ?

D'un côté, il y avait certainement l'option pour les pauvres. Les paysans étaient pauvres et ils étaient nombreux à être pauvres. Ils allaient être les plus abandonnés dans la marche au "progrès". De plus, ils allaient être les victimes du développement. Ils allaient être la grande réserve de main-d'œuvre industrielle et allaient être expulsés des campagnes pour trouver refuge dans l'industrie. Le clergé en restant fidèle aux paysans reste fidèle aux pauvres. Il reste fidèle au peuple chrétien du passé, au peuple des pauvres. Il va aux plus abandonnés.

Sans aucun doute, la fidélité aux paysans a empêché l'Église catholique (et les Églises réformées les plus catholicisantes comme l'Église d'Angleterre ou les Églises luthériennes) d'être trop embourgeoisée. L'Église est restée étrangement éloignée de la mentalité bourgeoise jusqu'il y a peu d'années. Les théologiens sont restés des "ruraux" jusqu'à ces derniers temps et la théologie a été faite pour une société rurale.

Mais d'autre part, n'y avait-il pas aussi la fuite devant l'inconnu ? La bourgeoisie était (et est encore en grande part) une inconnue pour le clergé¹¹⁷. Elle évoluait et évolue dans un monde auquel il n'a pas accès. L'évangélisation de la bourgeoisie reste un mystère. L'Église préférait le dialogue avec l'ancienne aristocratie ; elle y était habituée, connaissait son code de valeur et son langage ; elle l'acceptait ; elle gardait le modèle traditionnel du chevalier chrétien. Et il faut reconnaître que beaucoup de nobles découvrirent le christianisme le jour où ils perdirent la plus grande part de leur pouvoir. Ils furent plus chrétiens dans la décadence que dans la prospérité.

Il y avait aussi la classe ouvrière : elle fut la grande oubliée. L'option pour les ruraux eut deux conséquences : une lente et progressive pénétration, d'ailleurs inconsciente, de la modernité, et l'oubli de la classe ouvrière.

Avant de passer à ces deux points, il faut encore rappeler des faits qui éclairent ce qui vient d'être dit.

L'antagonisme entre les Églises et la modernité s'approfondit à cause des luttes dramatiques. La montée de la modernité ne se fit pas pacifiquement.

¹¹⁷ Toujours Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, 1927.

Les Lumières attaquèrent l'Église et tout le christianisme "positif" de manière persévérante et systématique. À partir de la Révolution française la bourgeoisie réunie dans le parti libéral et la franc-maçonnerie, combat résolument toute influence de l'Église et du christianisme dans la société. Cette attitude dure tout au long du XIX^e siècle. L'histoire de l'Église de France est exemplaire, elle est le paradigme. Mais il en est d'autres aussi exemplaires, notamment l'histoire de l'Église du Mexique où ce n'est qu'entre 1930 et 1940 que la bourgeoisie change d'attitude.

À chaque coup de la bourgeoisie montante, l'Église répond par un autre coup. Et la spirale s'allonge indéfiniment. Chacun accuse l'autre d'être à l'origine de la lutte. Chacun trouve dans la dernière riposte de l'autre la justification d'une nouvelle attaque. Le clergé mobilise ses troupes fidèles pour enrayer la montée du libéralisme et celui-ci, sûr de l'avenir, enlève à l'Église tous ses appuis sociaux un à un.

Dans une telle atmosphère de combat, que pouvait faire l'Église, sinon se replier sur la masse des paysans qui lui était fidèle ? N'est-ce pas encore ce qu'a fait l'Église de Pologne au lendemain de la conquête par le communisme russe ?

La pénétration bourgeoise

Entre la bourgeoisie et les Églises d'inspiration calviniste, l'antagonisme ne s'est pas manifesté. L'attraction du calvinisme sur la bourgeoisie qui semble remonter aux origines, se maintient. Est-ce parce que la conception calviniste du travail, centrée sur le sujet, s'adapte mieux à la vision du monde et à la pratique de la bourgeoisie ? En tous cas, en France par exemple, les réformés jouent un rôle considérable dans le développement de la bourgeoisie, sans aucun rapport avec leur importance numérique dans la nation. Même en Amérique latine, on note au siècle dernier que les noyaux de bourgeoisie qui naissent, passent au calvinisme, notamment l'Église presbytérienne. Ainsi naissent les premières Églises protestantes numériquement infimes, mais importantes dans la bourgeoisie. Tout se passe comme si la nouvelle classe capitaliste se sentait rejetée par la vieille Église et trouvait son expression religieuse adéquate dans la tradition calviniste.

Pourtant, à partir du milieu du XIX^e siècle se produit une sorte d'approche de la bourgeoisie vers l'Église. En ce moment, le rapprochement est visible et c'est l'aboutissement d'une évolution de 150 ans.

Il ne semble pas que le retour (partiel) de la bourgeoisie soit dû tellement à l'initiative de l'Église, ni à une évangélisation. C'est la bourgeoisie elle-même qui fait retour. Elle abandonne peu à peu son voltairianisme, son anticléricalisme. L'influence de la franc-maçonnerie diminue. Les maçons eux-mêmes se font moins agressifs. Le parti libéral semble avoir obtenu ses objectifs et adopte une attitude plus favorable.

On peut constater des étapes dans le rapprochement. Elles coïncident généralement avec les grandes révolutions, comme si la peur du prolétariat engendrait dans la bourgeoisie le désir de l'appui de la religion : au lendemain de 1848, au lendemain de 1870 et de la création des grands partis socialistes, au lendemain de la seconde guerre mondiale et de l'expansion du communisme. Ici aussi l'histoire de France est exemplaire.

Il s'établit comme une sorte d'alliance implicite entre le "parti catholique" et la bourgeoisie. Elle se fait par étapes.

La première étape est la loi Falloux (1850) : la bourgeoisie choisit des collèges catholiques pour l'éducation de ses enfants. La seconde étape se conclut sous le pontificat de Pie X, notamment par la condamnation du Sillon : c'est l'alliance entre les catholiques et les libéraux contre la montée socialiste. L'Église accepte et choisit même l'alliance avec la bourgeoisie contre la révolution ouvrière. Enfin, la troisième étape est en 1945, l'alliance anticommuniste. Pie XII choisit comme première priorité la lutte contre le communisme et se retrouve donc associé étroitement aux bourgeoisies occidentales.

Quelles sont les modalités de l'alliance entre la bourgeoisie et l'Église ? En premier lieu, elle reste implicite. Et ceci pose un problème : car cela montre qu'elle n'est pas fondée sur un accord réel, mais seulement sur une rencontre d'intérêts. C'est l'intérêt de la bourgeoisie de compter sur l'aide de l'Église dans sa lutte contre le mouvement de la révolution prolétarienne, et c'est l'intérêt de l'Église de compter sur l'aide des États occidentaux pour arrêter l'avance du communisme.

Mais les problèmes de la modernité demeurent. La bourgeoisie n'a pas renoncé à la civilisation du travail, ses idéaux, ses structures et sa pratique.

L'Église n'a pas renoncé à son passé, à son éthique, à sa vision du monde, enfin à tout ce qui la rend incompatible avec la modernité.

Elle n'a pas renoncé, mais elle a pourtant été pénétrée jusqu'à un certain point. Nous ne voulons pas dire en ce moment si cette pénétration est positive ou négative. Est-ce une influence discrète de l'Esprit ? Est-ce une contamination par l'esprit du monde ?

Ce qu'il y a de plus caractéristique au cours de l'évolution des rapports au XX^e siècle, c'est que tout est subreptice, implicite, jamais largement reconnu.

On peut dire que le premier signe du rapprochement sont les déclarations des Congrégations romaines au XIX^e siècle sur le prêt à intérêt. Jamais les bulles du XVIII^e siècle n'ont été révoquées, mais l'on prescrit aux confesseurs de ne pas inquiéter les pénitents qui posent des questions sur le prêt à intérêt. En théorie, rien n'est résolu. Mais dans la pratique, il faut s'adapter aux lois du système capitaliste. Ici s'introduit ce qui va être la constante du XX^e siècle : le divorce entre la pratique et les principes.

À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les condamnations viennent détruire dans l'œuf tous les mouvements de rapprochement avec le socialisme, mais non avec le libéralisme : l'abbé Daens en Belgique à la fin du XIX^e siècle, puis le Sillon, et puis après 1945, toutes les tentatives nées dans l'Église de France¹¹⁸.

La bourgeoisie a organisé et réussi le silence sur les encycliques sociales. Les principes sont les encycliques. Mais la pratique, c'est qu'elles sont ignorées. On ne les enseigne pas dans l'enseignement catholique, ni dans les paroisses. La bourgeoisie n'est aucunement inquiétée lorsqu'elle fait entièrement abstraction d'elles. Elles n'ont pas vraiment servi à lancer un mouvement qui enveloppe l'ensemble de l'Église. Les mouvements ouvriers chrétiens pas pu donner le ton. Ils ont été efficacement neutralisés.

Même en ce qui concerne les principes, le dogme ou la morale, la bourgeoisie a fini par obtenir des avantages importants. Elle a été contrée vigoureusement par la condamnation du modernisme et les soupçons de

¹¹⁸ Voir les classiques, A. Latreille et R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, *La période contemporaine*, Spes, Paris, 1962 ; Henri Rollet, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1914)* 2 t., Desclée de Brouwer, Paris, 1958 ; Adrian Dansette, *Destin du catholicisme français, 1926-1956*, Flammarion, Paris, 1957. Et surtout les œuvres d'E. Poulat.

néo-modernisme qui renaissent au cours du siècle tout entier. Si la théologie libérale a influencé profondément le protestantisme, elle n'a pu pénétrer profondément dans le système catholique.

Cependant, la bourgeoisie a obtenu une certaine rationalisation de la doctrine. Elle a obtenu l'introduction de l'esprit scientifique par le biais des sciences historiques, puis récemment par le biais des sciences sociales. Elle a obtenu le silence pratique sur les aspects de la doctrine qui lui sont le plus antipathiques, par exemple sur la mort ou sur l'enfer.

Au temps de la chrétienté, qui était le plus menacé par la perspective de la mort, du jugement et de l'enfer ? Comme dans la Bible, les riches.

Les bourgeois n'aiment pas l'enfer, c'est un fait. Ils sentent bien que si l'enfer existe, ils sont les premiers inscrits sur la liste. Tandis que si nous nous mettons dans la perspective des pauvres qui voient que le temps passe et que les oppresseurs jouissent impunément, il faut dire que si l'enfer n'existait pas, il faudrait l'inventer. Il faudrait l'inventer pour les Somoza et tous les dictateurs sanguinaires, pour les exploiters qui font tuer impitoyablement des centaines de paysans comme à la république de El Salvador et tant d'autres malfaiteurs qui triomphent impunément, tandis que leurs victimes gémissent impuissantes.

La bourgeoisie veut un message religieux purifié de toute apocalypse et on a fini par le lui donner.

La même ambiguïté concerne l'enseignement social. Les documents ecclésiastiques condamnent également le capitalisme et le socialisme marxiste comme étant deux formes d'un même mal, le matérialisme ou économicisme.

Récemment, les documents ecclésiastiques font une distinction entre la philosophie marxiste et la méthode d'analyse de la réalité. Le rejet n'atteint pas de la même façon les deux aspects. Pourtant, les autorités rejettent en définitive l'usage de la méthode d'analyse. Après Puebla, le CELAM prend l'analyse marxiste de la réalité comme le critère définitif dans sa campagne d'épuration de l'Église catholique de ce qu'il appelle les "infiltrations marxistes".

Nous sommes d'accord sur les réserves à apporter à l'analyse marxiste de la réalité. Mais il y aurait aussi des réserves tout aussi graves à apporter à l'analyse capitaliste de la réalité. Or, celle-ci se pratique ouvertement dans tout l'enseignement catholique sans susciter la moindre critique. Il y a donc

une claire discrimination. C'est toute la modernité qui mérite des réserves sur tous les plans. Mais la bourgeoisie a obtenu que les méthodes de ce qu'elle appelle la science économique et qui ne sont que la méthode d'analyse capitaliste de la réalité, soient adoptées dans tout l'enseignement catholique.

Il en résulte dans écoles catholiques un divorce total entre ce qui s'enseigne au cours de religion ou à la faculté de théologie et ce qui s'enseigne dans les cours ou les facultés d'économie. Et personne ne proteste.

En disant cela nous ne voulons pas dire qu'une autre attitude est faisable, mais seulement qu'il y a discrimination. Tout ce que la bourgeoisie désire, c'est cette discrimination. Elle ne prétend pas que l'Église revienne sur ses principes moraux théoriques, mais seulement qu'elle n'en n'urge pas l'application.

D'autre part la bourgeoisie a obtenu peu à peu, à partir du ralliement de Léon XIII à la république, l'acceptation de l'ensemble du système de la démocratie occidentale. Même les Droits de l'Homme ont fini par être acceptés. Alors même que la conception occidentale des Droits de l'Homme est en rapport étroit avec la conception bourgeoise de la société¹¹⁹.

Dans les pays de plus ancienne industrialisation comme la France ou la Belgique, des mouvements ouvriers d'inspiration chrétienne ont combattu depuis longtemps déjà la pénétration de la bourgeoisie dans l'Église et ont pu obtenir certains résultats hautement positifs.

Dans les pays d'industrialisation récente, les mouvements ouvriers sont très faibles. La bourgeoisie catholique s'affirme avec force. La pénétration du catholicisme par la bourgeoisie rencontre moins d'opposition. Une nouvelle bourgeoisie, qui affirme progressivement à la fois sa conception bourgeoise de la vie et sa volonté d'être catholique, prend son essor.

On peut trouver dans l'Opus Dei l'incarnation parfaite de cette symbiose entre la bourgeoisie et le catholicisme, une symbiose impensable autrefois.

¹¹⁹ Ce sujet est à l'ordre du jour en Amérique latine. Nous avons publié à son propos : *La Nueva Practica de la Iglesia en el Sistema de la Seguridad Nacional*, dans *Liberacion y Cautiversio*. Encuentro latino-americano de Teologia. Agosto de 1975, Mexico, 1976, p. 155-176 ; *Los derechos humanos en América latina y la Iglesia*, dans Arzobispado de Santiago. Vicaria de la Solidaridad. Encuentro nacional, *Los derechos humanos a la luz del ordenamiento internacional*, Santiago, 1978, p. 12-15.

*Camino*s de José Maria Escriva de Balaguer est le code parfait qui manquait pour définir la fusion entre bourgeoisie et catholicisme. La conception du travail, le rôle du laïc et l'individualisme exaspéré qui sont le message explicite de *Camino*s et de tous les écrits du fondateur, sont exactement ce qui manquait à la bourgeoisie pour s'annexer le christianisme. Ici, ce n'est pas l'Évangile qui convertit la modernité, mais la modernité qui convertit l'Évangile.

La “perte” de la classe ouvrière

Depuis Pie XI, l'Église a mauvaise conscience. La “perte” de la classe ouvrière est une “honte” dont elle ne peut se délivrer. Nous la portons tous. La honte peut être mauvaise conseillère, mais elle peut aussi être salutaire.

« D'où vient que tout semble aujourd'hui séparer chrétiens et prolétaires comme deux humanités étrangères l'une à l'autre »¹²⁰.

La question est pertinente et pas seulement pour la France. Elle vaut pour toute l'ancienne chrétienté européenne. Elle vaut aussi pour l'Amérique latine malgré certains accents triomphalistes qui percent malheureusement dans certaines pages de Puebla. La classe ouvrière du Chili, de l'Argentine ou du Mexique est aussi éloignée de l'Église que celle de France. Mais c'est sur l'histoire de l'Église et de la classe ouvrière en France que nous avons le plus de documents, ce qui est d'ailleurs le signe d'un réveil et d'un changement d'attitude, tandis que la pastorale latino-américaine est encore rurale, même celle des communautés ecclésiales de base dans leur immense majorité.

Il n'y a pas lieu de résumer ici les contributions extrêmement intéressantes qui ont été apportées pour éclairer une histoire complexe, et d'ailleurs d'une importance unique pour comprendre la situation présente. Nous voulons seulement en tirer quelques remarques utiles à notre propos.

En premier lieu, il faut répéter que « la situation présente est le produit contingent d'une longue évolution, la résultante d'une combinaison, tantôt fortuite, tantôt inéluctable, de facteurs historiques qui sont apparus

¹²⁰ François Bédarida et Jean Maitron (dir.) *Christianisme et monde ouvrier*, Ed. Ouvrières, Paris, 1975, p. 290.

progressivement avec les révolutions politiques, sociales, techniques, intellectuelles »¹²¹. Elle n'est pas nécessaire. Elle peut donc évoluer, si l'on fait intervenir d'autres facteurs et si l'on tient compte des nouveaux facteurs qui sont déjà en jeu.

Il faut se défier de toutes les explications qui prétendent "déduire" d'une certaine situation économique une situation religieuse correspondante. C'est là le type d'explication fourni par la modernité elle-même, sous la forme de positivisme ou de marxisme ou d'autres -ismes. Les ouvriers ne sont pas éloignés du christianisme parce qu'ils sont ouvriers, mais à cause de toute une longue histoire. Une autre histoire pourrait donc approcher ce qui est séparé.

Comment cela est-il arrivé ? Les avertissements n'ont pas manqué tout au long du XIX^e siècle, aussi bien les cris d'alarme sur la misère ouvrière, que sur la séparation qui était en train de se faire entre Église et ouvriers. Buchez, Ozanam et bien d'autres furent comme des prophètes prêchant dans le désert. Jusqu'en 1848 en France, il semble que tout était encore possible. Dans les autres pays nous sommes moins bien informés. Mais il semble qu'il y ait eu partout un moment où la rupture s'est faite. Peut-être est-ce le moment où les ouvriers se rendirent compte qu'ils étaient définitivement rejetés de la société et de toute vraie participation au "progrès". Les désillusions de 1848 ne furent-elles pas cela en France ?

Au fur et à mesure que le temps passa, les avertissements se multiplièrent. Pourtant le livre de l'abbé Godin en 1943 détonna encore comme une bombe : signe que les avertissements antérieurs n'avaient pas été écoutés.

On ne peut pas dire que l'Église ait ignoré vraiment la misère ouvrière. Au contraire, on peut citer de nombreux documents qui la dénoncent avec indignation et longtemps avant Léon XIII. Mais elle ne l'a pas comprise.

L'Église n'eut à aucun moment le sentiment d'avoir abandonné le parti des pauvres. Mais elle les voyait à la campagne et elle s'adressait à eux dans le langage et avec la pratique de l'ancienne société rurale. L'Église invoquait ses ressources traditionnelles : l'appel aux autorités pour rétablir la justice, le secours des aumônes et de l'assistance, et l'organisation qui

¹²¹ *Christianisme et monde ouvrier*, p. 290.

s'inspire des anciennes méthodes d'organisation des travailleurs, coopératives, mutualités.

Tel est le langage des mandements épiscopaux, des œuvres catholiques et des encycliques sociales jusqu'à *Populorum Progressio*. Ce n'est pas le langage des ouvriers.

Quant à la théorie, c'est-à-dire à la théologie, les thèmes sont ceux de la théologie médiévale : savoir accepter les épreuves présentes en l'attente des récompenses célestes, respect du droit de propriété, respect des différents états dans la société et donc des inégalités naturelles, respect de l'ordre et de l'autorité.

La classe ouvrière ne pouvait se reconnaître dans un tel langage. Elle se sentit incomprise. Et elle vit en même temps que la pratique de l'Église était étrangère à la sienne. L'Église ignorait ou soupçonnait ou condamnait les luttes ouvrières. Elle n'en reconnaissait même pas le principe. Il fallut attendre la fin du XIX^e siècle pour que des catholiques se voient reconnaître le droit de prendre part à des syndicats purement ouvriers, différents des corporations médiévales qui réunissent maîtres et apprentis. Il fallut attendre la fondation de la JOC (1926) pour voir reconnaître la classe ouvrière comme telle. Et la lutte des classes ne sera finalement acceptée qu'après le Concile, après 1970.

De plus, l'ensemble de la classe ouvrière s'identifie et se sent représentée par le mouvement socialiste dès la seconde moitié du XIX^e siècle en France et en Belgique, et ensuite dans les autres pays au fur et à mesure que l'industrialisation fait surgir le mouvement socialiste.

Or, l'Église tend à freiner les condamnations du libéralisme et à intensifier les condamnations du socialisme. Entre les deux mouvements de la modernité, le capitalisme des bourgeois et le socialisme des ouvriers, la partie devient de plus en plus inégale. L'alliance entre le "parti" conservateur et le "parti" libéral se fortifie de plus en plus. Or, cette alliance se fait contre le parti socialiste, contre le mouvement marxiste. Inévitablement chaque nouvelle opposition au socialisme signifie pour les ouvriers eux-mêmes une nouvelle attaque à la classe ouvrière.

Si l'on considère l'évolution des XIX^e et XX^e siècles, on est bien forcé de constater que l'Église a été amenée progressivement à adopter une pratique nouvelle. Celle-ci remplace ou complète celle de la chrétienté qui

devient menacée. Elle tend sans doute à consolider ou à refaire un équivalent de la chrétienté.

La nouvelle pratique consiste en ceci : l'Église prend comme première priorité sa propre survivance, c'est-à-dire la préservation ou la récupération de son statut social, de ses avantages sociaux, économiques ou politiques. Elle se centre sur elle-même et son propre avenir comme institution.

Léon XIII le dit clairement : « Dans la politique on doit toujours et au premier chef se préoccuper de servir le plus efficacement possible les intérêts du catholicisme »¹²².

Au nom de cette doctrine, l'Église a mobilisé les paysans. Et elle voudrait mobiliser les ouvriers catholiques. D'où le soupçon de la classe ouvrière. Elle soupçonne que l'Église s'intéresse aux ouvriers en vue de les mobiliser pour sa défense.

En fait, l'Église a un moment hésité entre l'appui de la bourgeoisie et l'appui des ouvriers¹²³. Devant l'ascension du mouvement socialiste, elle a choisi les bourgeois. Et les organisations ouvrières catholiques ont été minoritaires dans l'Église. Elles ont dû lutter héroïquement pour survivre.

Les fondateurs et les membres des organisations ouvrières chrétiennes devaient être des fous héroïques à cette époque. Ils voulaient être fidèles à deux mondes séparés et hostiles. Ils voulaient être fidèles à la classe ouvrière et pour cela étaient tenus pour suspects dans l'Église et condamnés à lutter pied à pied pour être admis. Ils voulaient être fidèles à l'Église et au christianisme et de ce fait étaient tenus pour des traîtres ou des diviseurs au sein du monde ouvrier.

Le fait que la mémoire de ces héros ne soit pas célébrée dans l'Église actuellement, montre bien que celle-ci ne se reconnaît pas encore en eux. Entre le monde ouvrier et l'Église, il y a encore une immense distance à franchir.

¹²² Encyclique *Sapientiae christianae*, citation de A. Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris, 1978, p. 88.

¹²³ Les œuvres de E. Poulat, chez Casterman.

3. RAPPROCHEMENT ENTRE CHRISTIANISME ET MODERNITÉ

Le refus de la modernité et la séparation totale ne sont pas le dernier mot. Il y a aussi une pénétration importante. Nous avons parlé de la pénétration de la bourgeoisie. Il y a aussi une pénétration du mouvement ouvrier, bien qu'elle soit très récente et n'affecte que des secteurs minoritaires pour ne pas dire marginaux de l'Église. Par ailleurs, il y a aussi des expressions d'unité plus profonde, un peu comme il s'était produit autrefois une fusion entre la civilisation hellénistique et le christianisme, au moins à l'époque du climax de la scolastique médiévale.

On peut parler presque de fusion déjà dans le cas de certaines dénominations d'inspiration calviniste. Mais le cas qu'il nous faut évoquer, même si ce n'est que de manière trop succincte parce qu'il mériterait plus, c'est celui de la chrétienté des États-Unis.

Nous dirons ensuite un mot de Vatican II et de la situation nouvelle créée depuis lors dans le monde catholique. Il y aurait beaucoup à dire de l'évolution récente de chacune des grandes dénominations nées de la Réforme, et aussi du Conseil Œcuménique des Églises qui est plus que la résultante des Églises membres. Mais cela nous mènerait à une dispersion trop grande. Les cas de la chrétienté américaine et de l'Église catholique suffisent à évoquer la situation à la veille du moment présent.

Chrétienté américaine

Il a été dit plus haut que ce qui fait la chrétienté, c'est l'unité des buts entre le peuple chrétien et la société globale, entre l'Église et la nation. S'il en est ainsi, le christianisme aux États-Unis fait une chrétienté. Au fur et à mesure que le temps passe, il est de plus en plus clair que le christianisme américain est différent non seulement de tous ceux qui existent actuellement en dehors des États-Unis, mais même de tous ceux qui ont existé.

Bien entendu, le ton de la chrétienté américaine, ce sont les Églises de type démocratique qui le donnent, les Églises congrégationalistes et non hiérarchiques. Mais peu à peu, toutes les dénominations ont accepté le modèle fondamental, et on a pu dire que la chrétienté américaine était une

grande religion à trois branches principales, protestante, catholique et juive¹²⁴.

Comment expliquer l'unité profonde entre modernité et christianisme ? Certainement parce qu'ils sont nés et ont grandi ensemble. La modernité américaine n'a pas lutté durant des siècles contre des Églises établies. Elle n'est pas un mouvement d'émancipation vis-à-vis d'un christianisme établi. D'autre part, le christianisme n'a pas non plus grandi dans une atmosphère de lutte et de défense. Il n'a pas vécu en état de mobilisation permanente comme en Europe. Il ne vit pas figé dans sa doctrine, son culte, ses sacrements. Christianisme et modernité ont vécu côte à côte et ont pu s'influencer mutuellement sans subir trop de contraintes.

Quant aux catholiques, ils sont longtemps restés en marge de la civilisation américaine à cause de leurs liens avec l'ancienne chrétienté européenne. Mais ils se sont pourtant assimilés dans les années soixantes et il semble que ce soit un fait irréversible.

Aux États-Unis, les Églises et la nation ont grandi côte à côte par le même moyen : par la conquête. Les Églises n'avaient pas d'héritage du passé à recueillir : tout était à faire. Elles ont dû se construire à partir de rien. Elles ont vécu la même aventure. Elles n'ont pas entre elles une histoire qui les sépare.

Du fait que ni la modernité, ni les Églises n'ont eu à lutter explique sans doute pourquoi la nation américaine est, en Occident, la seule nation vraiment unie, du moins si l'on ne tient pas compte des minorités noires ou indiennes (le cas des Hispanos n'est pas encore clair). La modernité n'a pas dû lutter contre un christianisme établi. Les Églises ne sont pas des Églises meurtries par des siècles de combats et de luttes d'arrière-garde. Aucun schisme n'a été à l'origine de la nation comme en Europe.

Sans doute ni les Noirs, ni les Indiens n'ont vécu l'aventure américaine, ou plutôt ils l'ont vécue à l'envers, puisqu'elle s'est faite à leurs dépens. Ils forment des enclaves irréductibles, problème permanent de la nation. Mais il n'y a pas de division profonde dans la majorité blanche.

Les ouvriers ne forment pas une anti-nation, comme en Europe ; ils n'identifient pas leur nation avec leur classe. Aussi bien le socialisme n'a-t-il pas pu devenir le symbole de leur identité. D'ailleurs, la bourgeoisie ne

¹²⁴ W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, New York, 1955.

cherche pas comme en Europe à se séparer du peuple par un système de signes, par un mode de vie différent. La croyance à la mobilité sociale est telle que tout le monde se comporte comme si elle existait réellement. Tout le monde s'identifie à la "middle class".

Comment le christianisme s'unit-il à la nation américaine ? Quels sont les buts communs au christianisme américain et aux États-Unis ? La réponse est fort simple : le but est l'Amérique elle-même, la société américaine. Le but est de faire l'Amérique.

Les Américains se considèrent comme une nation universelle. Elle n'est pas une nation parmi d'autres, mais la nation universelle : n'est-elle pas le résultat du mélange d'hommes venus de tous les coins du monde ? C'est sur ce caractère universel qu'est fondée la prétention, ou mieux la vocation de devoir être la "number one nation".

Les États-Unis forment une chrétienté dans la mesure où ils croient que leur nation n'est pas la résultante de facteurs géographiques ou historiques, mais bien la réponse à une vocation : la vocation à la liberté telle qu'elle est inscrite dans la Déclaration d'Indépendance et dans la Constitution. Cette vocation à la liberté est exactement la plus grande réalisation du royaume de Dieu sur terre. L'Amérique se considère comme une nation messianique. Pour les Américains, il est difficile de croire qu'il puisse y avoir de par le monde un peuple aussi chrétien qu'eux. Par définition, l'Amérique est "the most christian nation in the world".

Or, il se fait que ce but, construire l'Amérique comme société messianique, comme lieu de la liberté, coïncide étonnamment avec la structure de la modernité. C'est la chrétienté devenue modernité ou la modernité devenue chrétienté.

La nation qui est la chrétienté, se construit par le travail. Or, le travail, celui-là même de la modernité, reçoit ici une valeur religieuse.

Le travail, c'est la "free enterprise". Or, celle-ci est plus qu'un système social : elle est vécue comme la base de la liberté. Le travail, c'est la production en vue de la consommation. Mais pour l'Américain moyen, la consommation n'est pas seulement une satisfaction individuelle : elle est une affirmation de la vocation américaine et une contribution à sa réalisation. L'Américain moyen croit que sa consommation comme sa production construisent l'Amérique et collaborent ainsi à l'œuvre de Dieu, qui est l'élection de l'Amérique.

Nulle part ailleurs qu'aux États-Unis ne règne la conviction que le développement économique est la base de la construction de la nation, de la démocratie et donc de toutes les valeurs sociales et personnelles. Le travail et le développement sont la religion pratique que les Américains croient devoir enseigner au monde : ils réussissent à instaurer l'idéologie du développement. Comme toute chrétienté, la société américaine est missionnaire. Elle croit détenir le véritable message du salut qu'il faut donner au monde. Il se trouve que ce message coïncide de manière extraordinaire avec la modernité. C'est la modernité même qui se transforme en Évangile : démocratie, libre entreprise, droits individuels, compétition.

Le christianisme qui répond à cette chrétienté a naturellement une note spécifique. Il a été appelé "religion civile"¹²⁵.

Il ne faut pas penser que la religion civile est une autre religion au-dessus des trois grandes religions américaines. Elle n'est pas à l'extérieur, mais à l'intérieur même des trois grandes religions dans le style propre qui s'impose aux trois et fait qu'elles commencent à dire la même chose sous des étiquettes différentes.

Chacune des dénominations conserve ses dogmes, ses structures, ses propres rites. Mais il se trouve que tout le contenu reçoit une nouvelle interprétation.

La grande force de la chrétienté américaine est justement sa diversité. Une Église unique lui serait fatal, parce qu'elle ne réussirait pas à satisfaire tous les secteurs de la population ou susciterait peut-être une irritation générale ou elle se situerait alors au centre de conflits globaux, comme en Europe ou en Amérique latine. D'un autre côté, aux États-Unis, grâce à la multiplicité des Églises, chacun découvre ce qui l'identifie : chacun découvre dans son Église particulière ses coutumes, son langage, ses amis, son ethnie, sa classe sociale. Il peut ainsi mieux découvrir sa propre identité grâce à la religion. Il n'est pas un isolé dans la nation.

Un telle diversité ne nuit en rien à l'unité, puisque le message fondamental est unique.

¹²⁵ Concept proposé par Robert Bellah, *Civil Religion in America*, dans J. F. Childress-D. B. Harned (ed.), *Secularization and the Protestant Prospect*, Westminster Press, 1970, et Daedalus, *Journal of American Arts and Sciences*, vol. 96, n. 1.

Le message fondamental des Églises consiste à exalter et à donner un fondement chrétien à son Amérique propre. Son message est l'Amérique, son destin, sa grandeur, sa mission, exactement comme la chrétienté médiévale¹²⁶.

Les Églises, tout comme la nation, ne sont pas en conflit avec l'individualisme. Bien au contraire. Dans les Églises, l'individu est roi. L'individu, c'est-à-dire l'opinion publique. Les clercs sont très sensibles aux réactions de leur public. Ils prennent soin de fournir à leur public le type de message qu'il désire. La pastorale tend à répondre aux besoins religieux des paroissiens.

Il est bien caractéristique que ceux qui orientent le monde religieux ne soient pas des théologiens comme en Europe, ni des évêques comme en Amérique latine, mais bien des sociologues. Les Pères de la chrétienté américaine sont, par exemple, Peter Berger ou Andrew Greeley¹²⁷. Pour eux, le christianisme doit chercher à répondre aux nécessités religieuses des individus. La pastorale a pour premier objectif de détecter quels sont les besoins religieux de l'homme d'aujourd'hui.

Quel est l'avenir de la chrétienté américaine ? Les avis sont partagés aussi bien aux États-Unis qu'en dehors. Toujours est-il qu'il s'agit d'une synthèse originale entre la civilisation du travail et le christianisme. Est-elle durable ? Peut-elle servir de modèle dans d'autres régions du monde ? Peut-elle offrir une planche de salut en Europe occidentale ?

Pour le Tiers-Monde, elle ne peut être qu'un phénomène étrange, car elle suppose une société homogène, ce qui n'existe pas dans son expérience quotidienne. Elle suppose un vide du passé, alors que le Tiers-Monde est esclave du passé et doit s'en libérer.

¹²⁶ Exemple : Perry C. Gotham, *Politico, Americanism and Christianity*. A Canon Press Book, Grand Rapids (Mich.), 1976.

¹²⁷ Exemples : Peter Berger, *A Rumor of Angels*, Doubleday, New York, 1969 (trad. fr. *La rumeur de Dieu*, Centurion, Paris, 1972) ; *The sacred Canopy*, Doubleday, New York, 1967 (trad. fr. *La religion dans la conscience moderne*, Centurion, Paris, 1971). Andrew M. Greeley, *The New Agenda*, Doubleday, New York, 1973.

Après Vatican II

Le Concile est un relais d'une importance fondamentale. Car il inverse d'une manière irréversible une orientation de fond qui avait été prise il y a près de trois siècles. Il est avant tout une réponse à la modernité. Il ouvre des perspectives nouvelles. Vis-à-vis de la modernité, il prend une attitude d'ouverture et de dialogue comme dans l'attente d'un nouveau modèle de relations. Il cesse de considérer la modernité sous l'angle de la menace et du danger. Il est donc foncièrement optimiste et irénique. C'est la fin des guerres froides ou chaudes.

Le Concile a pourtant laissé bien des ambiguïtés. Il a ouvert la porte au dialogue, mais en précisant très peu ses propres critères. D'où les surprises de l'après-Concile : mouvement de sécularisation et théologie de la sécularisation, invasion du mode de vie bourgeois, émancipation de la bourgeoisie catholique qui se sent entièrement libre au plan moral, dialogues et tentatives d'intégration entre mouvements ouvriers chrétiens et socialisme.

Le Concile n'a pas créé ces mouvements, mais il leur a permis de se manifester alors qu'ils étaient contenus sous pression depuis des décennies et même pour certains depuis un siècle ou plus.

Si le Concile a pris pour interlocuteur la modernité, il ne l'identifie pas clairement. Il ne se situe pas historiquement, sauf de façon très vague, ce qui évite de devoir préciser les problèmes. De fait, tout se passe comme si, entre le monde moderne et l'Église, il n'y avait jamais eu de conflit, comme s'il n'y avait aucune tension, dans le présent.

De cette manière, le Concile donne un encouragement au dialogue, mais il définit très peu le terrain.

Contentons-nous de citer le célèbre chapitre de *Gaudium et Spes* sur l'activité humaine dans l'univers. C'est le noyau de *Gaudium et Spes* qui est lui-même l'apport spécifique du Concile.

Le chapitre sur l'activité humaine traite donc du sujet par excellence de la modernité, le travail. Il est une sorte de théologie du travail. Or, il touche quatre points.

Le premier point concerne la valeur du travail. Ici, le Concile cite les thèmes de la théologie du travail du Moyen Âge (ceux de Chenu). Et il s'en

sert pour justifier le travail contemporain qu'il décrit comme suit : "ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leur condition de vie".

Cette définition du travail constitue en réalité une norme morale : elle assigne au travail son but. Or, elle semble se présenter aussi comme une sorte de légitimation du travail qui existe au cours de la période moderne. Et il semble dire que le travail moderne n'est que la continuation du travail de toute l'histoire de l'humanité. Tout cela est ambigu. On peut poser comme norme que le travail doit être l'effort pour améliorer les conditions de vie, que ce devrait être l'effort de toute l'histoire et donc que le présent devrait continuer ce que le passé aurait dû faire.

Mais on laisse de côté la confrontation avec le travail réel. On risque de voiler les problèmes du travail réel. On comprend que certains se plaignent de ce que le Concile ait trop donné aux bourgeois. N'est-ce pas le propre du discours bourgeois de voiler les conditions concrètes du travail et de le présenter comme la réalisation des plus hautes valeurs morales ?¹²⁸

Le texte aborde ensuite la question des normes de l'activité humaine. Il pose une distinction entre l'avoir et l'être qui sera reprise par *Populorum Progressio* (n. 35). C'est une distinction entre "accumulation de richesses extérieures" et "bien authentique de l'humanité". Les richesses extérieures "peuvent bien fournir la base matérielle de la promotion humaine", rien de plus. Quelle est cette relation entre "base matérielle" et "réalisation" ? Elle suscite plus de questions qu'elle n'en résout. Dans l'idéologie soviétique, il est aussi question de la base matérielle et de la réalisation. On se base sur elle pour affirmer qu'il faut d'abord donner la base matérielle avant de penser à la réalisation plénière ? Ce n'est certainement pas ce que veut dire le Concile. Mais c'est le nœud du débat entre christianisme et modernité. Pour la modernité, la base matérielle est la "base", donc ce qu'il faut faire d'abord.

Vient ensuite le célèbre texte sur l'autonomie des réalités terrestres. L'autonomie a des limites. Tout le problème est dans ces limites. Or, on dit : l'autonomie est inacceptable, si elle signifie que "les choses créées" ne dépendent pas de Dieu, et que l'homme peut en disposer sans référence au

¹²⁸ Cf. Richard J. Barnett and Ronald E. Müller, *Global Reach : The Power of the Multinational Corporations*, Simon and Schuster, New York, 1974, p. 13-120.

“Créateur”. Il faut donc une référence au Créateur. Mais que signifie une référence au Créateur pour la physique, la chimie, la biologie, les sciences humaines, les techniques et tout le développement économique. Le problème reste entier. On ne se contentera pas d’une simple référence verbale. Quelle référence ?

Enfin le n. 37 parle du péché dans l’activité humaine, mais il le fait de manière très métaphorique. Il ne montre pas notamment que le péché est dans le travail lui-même au sein du monde moderne. Il ne laisse pas soupçonner ni le travail en miettes, ni l’exploitation du travail, ni le désespoir des travailleurs, ni l’expulsion des paysans pour fournir une réserve de main-d’œuvre bon marché, ni la soumission à la productivité et à la rationalité des systèmes économiques.

Faute de se rapporter au concret de la modernité, le Concile ne pouvait que faire un appel à la rencontre et au dialogue. Tout le reste est ouvert. C’est dire que le Concile sert surtout à poser une série de problèmes qui étaient interdits autrefois. Quant à les résoudre, ce sera la tâche de l’Église. Il y en a pour un siècle au moins.

Conclusion

Le rapport entre le christianisme et la modernité est en procès de révision. Où nous conduit l’Esprit ? Qu’est-ce qui durant les trois derniers siècles a été résistance de l’Église à l’Esprit ? Qu’est-ce qui a été fidélité ? Nous n’avons heureusement pas à répondre à une telle question qui serait celle du jugement des générations qui nous ont précédés. Mais nous avons à tenir compte de ce passé pour juger notre action présente. Ce passé tellement récent fournit une bonne part des données de notre présent.

Il nous reste encore pour compléter la vue à vol d’oiseau de la marche de l’Esprit dans l’histoire, à voir la phase des révolutions.

Chapitre 7

L'ÈRE DES RÉVOLUTIONS

Le dernier grand défi pour les chrétiens est l'ère des révolutions au milieu de laquelle nous nous trouvons en ce moment.

La révolution introduit sur la scène du monde, une nouvelle forme d'action, l'action révolutionnaire. Celle-ci transforme et situe de manière nouvelle l'action politique, l'action sociale, voire l'action culturelle, complétant ainsi le panorama de l'action pour le moment. Quel est donc le rapport de l'Esprit avec la révolution et les diverses formes d'action qui s'y rattachent ?

La révolution est née et s'est développée en chrétienté. C'est récemment qu'elle a commencé à faire le tour du monde. L'Europe n'est-elle pas "la mère des révolutions" (Fr. Heer) ? Pour mieux la condamner les contre-révolutionnaires la font remonter aux Hussites, aux Vaudois, voire aux hérésies du XII^e siècle¹²⁹. D'un autre côté, des historiens favorables aux révolutions en font l'âme de l'histoire européenne et la font remonter à la révolution "grégorienne" de Grégoire VII et de ses successeurs contre le Saint-Empire. Ce serait le commencement de tout le mouvement révolutionnaire européen¹³⁰.

Aux débuts, la révolution se différencie difficilement de la Réforme. Dans le cas des Vaudois ou des Hussites, notamment, mais aussi dans celui des Lollards à la fin du XIV^e siècle en Angleterre, on peut se demander s'il s'agit plutôt d'une réforme ou plutôt d'une révolution. La Réforme du XVI^e siècle avait des aspects clairement révolutionnaires : si Luther l'emporta sur Th. Munzer, cela n'était pas fatal. Quant à la révolution des saints, celle de

¹²⁹ Cf. les jugements des Papes du XIX^e siècle sur la révolution dans Friedrich Heer, *Europa Mutter der Revolutionen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, p. 647-655.

¹³⁰ Cf. Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953 ; E. Rosenstck-Huessy, *Europäische Revolutionen*, nouv. ed., Stuttgart, 1951.

1640 en Angleterre sous Cromwell, elle était encore de manière fort indifférenciée, réforme et révolution¹³¹ ?

D'ailleurs le vocabulaire reste longtemps indécis. Le mot révolution n'acquiert le sens qu'il a actuellement qu'à la veille de la Révolution française et durant tout le XIX^e siècle on donne encore le nom de réforme aux révolutions (par exemple la réforme au Mexique et au Guatemala au milieu du siècle).

Pourtant avec la Révolution française, et même déjà auparavant avec la Révolution américaine, la révolution apparaît comme une réalité historique nouvelle, clairement définie, même si l'on discute interminablement sur son essence.

Certains ont déjà dit il y a plusieurs années que nous serions arrivés à la fin de l'ère des révolutions¹³². Il suffit d'ouvrir les yeux pour voir le contraire. Le thème de la révolution est plus présent que jamais. Il y a peu de pays dans le monde où une nouvelle ou une première révolution soit improbable. D'ici à la fin du siècle nous verrons encore bien des révolutions¹³³.

1. VERS UNE DÉFINITION DE LA RÉVOLUTION

Évolution historique

Certains affirment que toute révolution est unique. Il existe pourtant une sociologie de la révolution¹³⁴. En réalité la révolution évolue avec le temps. Chaque nouvelle révolution diffère de toutes celles qui l'ont précédée, mais il y a une continuité évidente. Les révolutionnaires eux-mêmes ne s'y

¹³¹ Cf. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Harvard, 1965, et Atheneum, New York, 1974.

¹³² Cf. Jacques Ellul, *De la révolution aux révoltes*, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

¹³³ Pour de plus amples développements, on pourra voir les deux volumes que nous avons publiés sur théologie et révolution.

¹³⁴ Les sociologies de la révolution dépendent du contexte culturel de chaque pays. On trouvera une bibliographie dans nos deux livres sur le sujet. Rappelons seulement : W. F. Wertheim, *Evolutie en revolutie*, Van Gennep, Amsterdam, 1970 ; André Decouflé, *Sociologie des révolutions*, PUF, Paris, 1968.

trompent pas : ils se situent eux-mêmes à la suite des révolutions antérieures.

Au début, la révolution ne se distingue pas encore clairement de l'apocalyptique. Savonarole attend l'avènement du royaume messianique. Il en est de même de Thomas Munzer. Cromwell mêle encore les miracles et l'Apocalypse à l'action de ses armées. C'est lors de l'indépendance américaine et à la Révolution française que la révolution se libère de l'imagination apocalyptique et devient un phénomène purement historique.

Il faut reconnaître pourtant que les révolutions ont toujours gardé une certaine "aura" sacrée qui leur vient de leurs origines. Elles sont comme des moments surnaturels, des interruptions de l'histoire où l'"Histoire" apparaît ou se révèle. Elles sont les temps sacrés, les "kairoï" de la manifestation d'une force supérieure. Elles tirent leur légitimation d'une certaine intervention supérieure : il y a un droit de la révolution supérieur à tous les droits.

Pour connaître la révolution, on ne peut s'en tenir aux impressions subjectives de ceux qui la font ou qui la vivent. Ceux-ci imaginent une sorte de rénovation totale du monde et l'avènement d'un règne radicalement nouveau. Ils voient dans la révolution l'inversion du mal en bien, de l'injustice en justice et ainsi de suite. La révolution ne répond pas à l'attente de ceux qui la font : elle engendre normalement des déceptions. D'ailleurs, comme on l'a dit, elle "dévore ses enfants".

Mais elle apporte bien des transformations profondes et elle change la vie sociale dans ses structures et ses comportements. Il serait absolument faux de croire qu'elle s'annule parce qu'elle déçoit ses promoteurs.

Au cours du XIX^e siècle, la révolution a subi un changement important : elle était quelque chose qui arrive, elle devient quelque chose que l'on fait. La Révolution française apparut comme un phénomène imprévu, arrivé sans que personne ne l'ait voulu. La Révolution était maîtresse de ses fils. Elle s'imposait à eux. Elle avait son dynamisme propre.

Au cours du XIX^e siècle, apparut une classe de révolutionnaires concevant le projet de faire une révolution, c'est-à-dire de refaire artificiellement dans leur pays ce qui s'était passé à la Révolution française. Celle-ci fut étudiée avec ferveur pour en saisir les mécanismes et apprendre à la refaire de toutes pièces. Ce furent les *Carbonari*, les sociétés secrètes, les conspirations, Blanqui, les terroristes russes.

La révolution devient avec Lénine l'affaire de professionnels. Elle est de moins en moins le soulèvement d'un peuple entier en un mouvement irrésistible, comme on le voyait encore au temps de la Commune. La révolution russe sera dirigée entièrement par un groupe de professionnels habiles à orienter et à manipuler des mouvements populaires fort différents. Après la Révolution russe, les professionnels de la Révolution forment une classe internationale de plus en plus spécialisée. La Révolution cubaine semble fonder l'impression que l'on peut faire une révolution avec quelques dizaines de techniciens bien préparés.

Si, à la limite, la révolution devenait une simple affaire de techniciens, elle ne différerait plus du simple coup d'État. Il y a des cas où, de fait, on peut se demander de quoi il s'agit. Mais pour qu'il y ait révolution, il faut que le groupe révolutionnaire professionnel ne soit qu'un instrument au service d'un peuple révolutionnaire. Si à l'inverse, c'est le groupe de techniciens de la révolution qui instrumentalise des forces populaires, on ne pourra plus parler de révolution.

En ce moment, sans aucun doute, malgré l'importance accrue des techniciens, il existe encore bien des mouvements de peuples entiers pour une révolution authentique.

Composantes de la révolution

Nous ne pouvons comprendre la révolution, si nous l'isolons du contexte de l'histoire de l'Europe et de la chrétienté depuis le XI^e siècle.

Car la révolution n'est pas une simple révolte. Des révoltes paysannes, il y en a eu tout au long de l'histoire de l'Occident, mais aussi dans toutes les civilisations agraires. Il y a eu des révoltes d'esclaves aussi. Ni les unes ni les autres n'ont jamais prospéré, ni n'ont créé des sociétés stables et fortes. Les révoltes naissent de la misère et de l'injustice. À partir d'un certain seuil, l'injustice et la misère ne sont plus supportables et provoquent des réactions de violence : destructions de châteaux, incendies des moissons, pillage des villes, etc.

La révolution est différente. Elle ne vient pas d'une réaction vitale contre l'oppression. Elle procède d'une espérance. C'est pourquoi les révolutions ont leur source dernière dans le messianisme chrétien. Elles partent de

l'espérance en l'avènement d'une autre société. Elles ne sont pas la volonté de changer de gouvernements ou de régimes, mais bien toute la société.

Un tel projet peut procéder seulement d'une promesse et de la confiance dans cette promesse. La révolution procède donc d'un peuple qui a une foi en une société nouvelle, différente, une société de frères et d'égaux. La révolution veut le retour aux origines, au monde tel qu'il devrait être en vertu de ses origines. Elle est une libération totale non seulement libération d'un gouvernement, mais de toute une histoire, de tout un passé.

C'est pourquoi les frontières entre l'action historique et le messianisme ne sont jamais tout-à-fait claires dans une révolution.

Il faut dire que la révolution ne vient pas simplement des clameurs des pauvres et des opprimés. Elle vient des pauvres qui ont la foi. La pauvreté seule n'engendre rien. Mais bien la foi des pauvres. Et il n'y a de vraie révolution que par cette foi des pauvres. Sans elle, elle devient affaire de professionnels ou coup d'État. Ou bien une simple révolte.

La révolution veut non seulement une autre société, mais un changement profond dans l'homme grâce à une nouvelle société : elle est "institutio libertatis", c'est-à-dire formation d'hommes nouveaux, agissant librement dans une société ouverte.

S'il est bien vrai que les révolutions déçoivent leurs auteurs, il est rare cependant que les peuples veuillent revenir à l'état antérieur. Les révolutions modernes ont vraiment ouvert aux personnes des possibilités d'agir et d'être qui leur étaient impossibles auparavant. Elles permirent l'ascension des classes inférieures. Elles réalisèrent ainsi une forme de libération des pauvres. D'un autre côté, il est probable que, dans la mesure où la révolution se réduit à une emprise des révolutionnaires professionnels, elle se transforme en coup d'État, elle en vient à provoquer des frustrations.

Pour qu'il y ait révolution, il est nécessaire, de fait, qu'elle soit un mouvement populaire, un mouvement des classes inférieures contre l'ordre établi, un ordre des privilégiés maintenu par les classes dominantes. S'il n'y a pas d'action collective des masses, il n'y aura pas de révolution. Cela ne veut pas dire qu'il est possible d'avoir une action purement spontanée dans la révolution.

Enfin, pour compléter cette description extrêmement sommaire, il faut lui ajouter un autre élément absolument essentiel.

La révolution débouche sur la formation de l'État. Le but de la révolution est de former un État. L'histoire des révolutions devient, de fait, l'histoire de la formation de l'État.

De fait, l'État est un pouvoir capable d'agir sur l'ensemble de la société pour lui imposer une structure globale. Les rois, les républiques aristocratiques, et tous les pouvoirs antiques provenaient des classes privilégiées, ils n'avaient pas de véritables pouvoirs sur l'ensemble de la société. Ils ne pouvaient se passer de la caution d'un ordre établi, ordre divin ou ordre naturel. Leur pouvoir ne consistait pas à changer, mais à empêcher le changement. Dans ce sens, Marx avait raison d'annoncer la fin des pouvoirs politiques de classe. Mais ces pouvoirs n'étaient pas encore l'État. Dans la meilleure des hypothèses, ils en formaient seulement le premier degré, un certain point de départ.

La révolution a besoin d'un pouvoir politique d'une autre nature : un pouvoir impersonnel qui représente, non un projet de classe, mais un projet de transformation radicale de la société. Par définition l'État doit avoir un pouvoir politique beaucoup plus développé et radical que tous les pouvoirs antérieurs. Il ne trouve pas une nation préexistante : il modèle la nation¹³⁵.

Les mouvements révolutionnaires du XX^e siècle ignoraient la réalité de l'État et n'attribuaient aucune valeur à l'expérience de la Révolution française, dont le résultat le plus clair fut la formation de l'État napoléonien. Ils vivaient sous la séduction de l'optimisme des lumières et ils croyaient à l'avènement d'une liberté pure et sans mélange. Au XX^e siècle, nous voyons bien qu'au centre de la révolution se trouve l'État : Hegel fut plus perspicace que Marx, bien que marqué par le XVIII^e siècle.

Révolution et historicité

La pensée contemporaine doit son concept d'historicité à la révolution. Pourant, il ne faut pas s'étonner que le concept d'historicité contienne toutes les contradictions qui sont inhérentes à la révolution même.

¹³⁵ C'est l'histoire non seulement du léninisme, mais encore de toutes les révolutions du XX^e siècle. Voir par exemple, Louis Mercier-Vega, *La révolution par l'État*, Payot, Paris, 1978.

L'homme contemporain se définit comme historique par ce qui suit : par son action, il transforme le monde, il transforme la société et il se transforme lui-même.

Cependant, cette historicité trouve sa forme exemplaire dans la révolution, elle devient seulement réelle et concrète par l'État. Ce n'est ni l'"Homme", ni l'"Humanité", ni le "Prolétariat" qui peuvent agir dans l'histoire, qui peuvent transformer le monde, la société et l'homme. C'est l'État qui donne la forme concrète à cet homme et lui permet d'avoir une action d'une telle envergure. Avant l'avènement de l'État, il n'était pas vrai que l'homme puisse transformer le monde de manière consciente et volontaire. S'il le faisait, c'était sans le vouloir et sans le savoir. C'est la même chose pour les autres transformations. L'humanité ne devient pas historique sans l'État.

Les mouvements révolutionnaires du siècle passé se contentaient de postuler la médiation du "Parti" révolutionnaire, sans prévoir que le parti devait nécessairement se transformer en État. Le XX^e siècle ne laisse aucun doute à ce sujet.

Ainsi, l'État qui jouit de pouvoirs potentiellement illimités peut se transformer en auteur d'une société totalitaire : c'est l'expérience de notre siècle, absolument neuve dans l'histoire de l'humanité. La société totalitaire est le contraire de la révolution. C'est une possibilité dans toute révolution.

Le contrôle de l'État devient ainsi le problème central de toute action révolutionnaire : elle le fut de manière la plus implicite dans la lutte pour les Droits de l'Homme, pour le Suffrage Universel, pendant tout le XIX^e siècle.

Les mouvements marxistes considéraient le Suffrage Universel et les Droits de l'Homme comme des revendications typiquement bourgeoises, alors que c'est la classe ouvrière qui est opprimée depuis deux cents ans. Actuellement, tant le Suffrage que les Droits de l'Homme font face à l'État totalitaire : ils font partie de la révolution et non ce que la révolution doit rejeter.

Pourtant l'État révolutionnaire n'est pas, par lui-même, porteur de la révolution. C'est le peuple qui en est le porteur et le peuple doit pouvoir contrôler et limiter l'État. L'État révolutionnaire n'est jamais la

représentation du peuple. C'est une bureaucratie, un système professionnel, un instrument du pouvoir¹³⁶. Il ne peut être autonome.

Aussi le cri du XX^e siècle a été et continue d'être : retour à la politique¹³⁷.

Économie et révolution

Le retour même au politique dissipe les illusions et les fausses raisons économiques qui étaient tellement à la mode au siècle passé et persévèrent souvent jusqu'à nos jours, grâce au prestige du système.

Sous l'impulsion de la découverte de la modernité, de l'industrialisation et de la science économique, les intellectuels du siècle passé en arrivèrent à croire que l'économie était l'explication de tout ce qui arrivait dans le monde. L'avènement de l'industrie changerait tout.

On conçut ainsi, théoriquement, que les révolutions étaient le résultat de facteurs économiques, c'est-à-dire de l'avènement de la société industrielle. Le travail était la source de toute action. Les modifications du travail poduraient les révolutions.

Les positivistes croient que l'avènement de la démocratie est subordonné au développement économique. Et les marxismes postulent que la révolution française avait été la révolution bourgeoisie contre la féodalité, et qu'une révolution prolétarienne serait le résultat des contradictions du capitalisme.

Les faits n'ont pas vérifié ces explications théoriques inspirées des fumeuses théories des économistes au tournant de la modernité. Il n'y a aucun rapport entre les révolutions et le niveau de développement économique. Les contradictions du capitalisme ne produisent pas de révolution non plus. Pour le défendre, il a fallu inventer la solution de la révolution dans l'échelon le plus faible : car le capitalisme a engendré des révolutions seulement dans les pays où il était le plus faible : en Russie et

¹³⁶ Toutes les idéologies révolutionnaires ont caché l'État dont elles servaient à légitimer la formation : il en est ainsi dès les premiers documents de la révolution française jusqu'aux révolutions contemporaines.

¹³⁷ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Seuil, Paris, 1979, p. 229 : "revenir au politique".

non en Allemagne, en Chine et non aux Indes, au Nicaragua et non au Mexique, dans les colonies portugaises et non dans les colonies anglaises. Si l'on voulait prouver que le capitalisme a peu à voir avec les révolutions on ne pourrait faire mieux que le tableau historique du XX^e siècle.

Bien entendu, les facteurs économiques interfèrent avec tous les mouvements sociaux et politiques et donc aussi avec les révolutions. C'est pourquoi, il y aura des différences économiques entre la Révolution anglaise de Cromwell antérieure au capitalisme industriel, la Révolution française antérieure à l'industrialisation de la France et les révolutions plus récentes.

La révolution détruit une société ancienne et dans cette société il y a des structures économiques : elles vont changer, selon le programme du mouvement révolutionnaire. Dans l'État nouveau, les forces économiques auront aussi leur rôle. Elles en souffriront l'effet et elles influenceront la société nouvelle.

Mais faire du socialisme le produit des contradictions du capitalisme et comme la seule sortie de ces contradictions, cela ne correspond à aucun processus historique véritable. Le socialisme a d'autres origines et il est supporté par d'autres forces. Il en sera question plus tard.

Par ailleurs, on sait que la classe ouvrière ne s'est pas révélée être une classe très inclinée à la révolution, comme ce devrait être le cas si les contradictions du capitalisme devaient conduire à l'avènement d'une société dirigée par elle. La classe n'est pas facteur de révolution.

Les révolutions surgissent dans des situations de conflits et de tensions profondes. L'expérience montre cependant que les conflits entre races, entre ethnies, entre langues, entre peuples, entre conquérants et conquis, pays colonisateur et pays colonisé, aristocraties et peuples, ont été beaucoup plus importants dans les révolutions que les conflits entre les propriétaires des moyens de production et les prolétaires.

Toutes les révolutions ont été pensées, préparées, déclenchées et conduites par des intellectuels (clergé, avocats, hommes de droit, journalistes, professeurs ou simplement intellectuels révolutionnaires professionnels). Ceux-ci étaient porteurs d'une longue histoire et d'une longue tradition qui remonte au XI^e siècle. Et ils participent aux mouvements d'espérance des pauvres, qui tient lui aussi du plus profond de la chrétienté. Vouloir expliquer les révolutions par des nécessités économiques c'est faire abstraction de la réalité historique.

Par contre toutes les révolutions ont toujours créé un État et forgé une nation autour de l'État. Au fur et à mesure que le temps passe et que les moyens d'action de l'État augmentent, l'État révolutionnaire devient plus fort et les révolutions débouchent dans un État plus puissant. Les révolutions du XIX^e siècle n'aboutissent pas à la nationalisation de l'économie parce que les doctrines économiques croient à la nécessité absolue des lois économiques forgées par elles et parce qu'il n'existe pas de concentration économique qui rende faisable la planification totale de l'économie. Au XX^e siècle l'économie se concentre de plus en plus et l'État peut l'assumer dans sa totalité. Le capitalisme devient capitalisme d'État au lieu être un capitalisme privé et la révolution débouche dans un capitalisme d'État au lieu d'un capitalisme privé. Mais il serait absurde d'attribuer la révolution au capitalisme d'État qui devait surgir nécessairement de l'évolution du capitalisme privé.

En fait toute révolution a été et est nationale. Elle crée une nation en créant un État. L'État et la nation sont les instruments que les peuples attendent pour les libérer et les élever à une condition humainement supérieure.

Au XX^e siècle, la révolution est à ce point nationale, qu'elle surgit précisément là où fait défaut un État fort. Et elle est le fait d'un parti candidat à un État fort.

2. CHRISTIANISME ET RÉVOLUTION

Histoire des rapports

La révolution plonge ses racines dans la chrétienté. Ses premières manifestations sont imprégnées de thèmes chrétiens : elles se fondent sur l'apocalyptique et le messianisme chrétien. Elles cherchent dans la société une transcription de la société chrétienne.

Les premiers mouvements révolutionnaires sont liés également à l'esprit de la Réforme : ils veulent une réforme de la chrétienté.

Encore aux débuts de la Révolution française, le clergé appuie en bloc la révolution. Ce n'est que lorsque le jacobinisme commence à prévaloir et devant la Constitution civile du clergé que l'Église entre dans l'opposition¹³⁸.

Au XIX^e siècle encore, le "libéralisme catholique" est un mouvement qui tend à reconnaître et à sauver ce qu'il y a de chrétien dans la Révolution française et les révolutions de son temps¹³⁹.

Aux origines du socialisme, il est bien connu qu'il y a de nombreux chrétiens et même des chrétiens qui prétendent être fidèles à l'Église. Tout au long de l'histoire du socialisme il y a eu des socialistes chrétiens qui ont considéré le socialisme comme une application pratique et concrète du christianisme dans l'histoire¹⁴⁰.

Pourtant, dès la Révolution française se manifeste un antagonisme qui se maintient pratiquement jusqu'à présent entre la révolution et les Églises chrétiennes. Cette histoire a été écrite. Ce n'est pas le lieu ici de la refaire¹⁴¹.

Pourtant, il importe de voir où est l'opposition. De la part de la révolution, elle se situe dans la modernité. Le mouvement révolutionnaire a été de fait assumé dans sa plus grande part par des mouvements modernistes, libéraux, puis socialistes. Libéraux et socialistes ont en commun d'être des idéologues de la modernité. Ils croient à l'avènement d'une société nouvelle par l'économie nouvelle. Ils s'opposent au christianisme comme étant un des éléments et sans doute le plus fort de l'ancienne société rurale, pré-industrielle et pré-rationnelle. La modernité tend à la sécularisation et libéraux comme socialistes vont exiger la sécularisation de la société comme condition nécessaire de la transformation économique.

¹³⁸ La théorie de la révolution du XX^e siècle est pleine de ce thème : la critique de l'école de Francfort et notamment celle de Marcuse, la révolution de la campagne de la ville de Mao-tsé-tung. Puis la révolution culturelle, le "foquisme" en Amérique latine. Les paysans et les intellectuels sont les deux groupes sociaux qui prennent la relève de la classe ouvrière dans la théorie révolutionnaire.

¹³⁹ Les grands thèmes de Vatican II peuvent être considérés comme une victoire des thèses de ce catholicisme libéral. Le mouvement disparaît au moment où il arrive à ses fins.

¹⁴⁰ Cf. Fr. Bédarida et J. Maitron, *Christianisme et monde ouvrier*, Ed. ouvrières, Paris, 1975. Voir aussi H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Cujas, Paris, 1965.

¹⁴¹ Cf. par exemple, Fr. Houtart et A. Rousseau, *The Church and revolution*, Orbis Books, Maryknoll, 1971.

Aussi bien libéraux que socialistes vont associer la révolution à la modernité. Ils vont la confisquer au profit de la modernité. Ils vont postuler que la révolution a pour origine, pour valeur et pour but la transformation économique, l'instauration de la civilisation du travail. Il s'agit là d'une confiscation de la révolution. Celle-ci continuera son chemin au-delà des idéologies qui prétendent la domestiquer. Mais les idéologies de la modernité vont éloigner le christianisme et l'Église de la révolution.

Comment expliquer que la révolution ait été confisquée et presque monopolisée par le mouvement libéral et socialiste ? Pourquoi la révolution n'a-t-elle pas été assumée par des chrétiens ? Y avait-il une opposition de fond à ce qu'il en fût ainsi ? Le christianisme est-il par nature anti-révolutionnaire comme le disent ses adversaires (et le crurent beaucoup de chrétiens) ?

Rappelons historiquement comment et pourquoi les Églises se sont opposées à la révolution, et quels sont les arguments qu'elles leur opposent.

Le premier motif regarde le passé. Dans la mesure où les révolutions contemporaines s'identifient à la modernité, elles détruisent la chrétienté. Et en détruisant la chrétienté, elles empêchent l'Église et le christianisme d'exercer une influence dans la société. Les mouvements libéraux du XIX^e siècle et les mouvements marxistes ainsi que certains autres mouvements socialistes (anarchistes espagnols par exemple) au XX^e prétendent fonder une société sécularisée d'où le christianisme et l'Église soient éliminés comme des facteurs actifs de la société. On défendra la liberté religieuse comme une tolérance d'un mal inévitable. Encore cette tolérance est-elle parfois à ce point minime qu'elle se distingue à peine d'une persécution totale comme en URSS.

L'Église s'oppose aux révolutions en ce qu'elle demande la liberté. Mais, après une longue histoire de chrétienté, elle ne peut demander seulement une simple liberté d'exister, si elle se voit privée de toute possibilité d'agir sur la société. La liberté suppose liberté d'agir : c'est ce que les révolutions modernistes lui refusent.

Pour garantir cette liberté au sens plein, l'Église a lutté pour défendre les institutions de chrétienté contre la révolution. Les institutions de chrétienté se rapportent à tout ce qui assure la continuité et la reproduction de la chrétienté elle-même : autonomie du clergé, biens d'Église, famille, éducation.

Au-delà de ce niveau, l'Église a lutté pour défendre et maintenir un droit de contrôle sur la société elle-même au nom de la défense de la vérité et de la justice. Elle invoque le droit des pauvres à la vérité. D'où la lutte contre la liberté de presse ou d'opinion.

Où est la frontière entre ce qui dans les institutions de chrétienté est toujours valable et ce qui relève d'une société rurale en voie de disparition ? La question n'a pas été explicitement résolue. Cependant, dans le concret, après avoir résisté, l'Église en arrive souvent à se contenter d'un statut beaucoup moins favorisé que dans l'ancienne société.

En principe, Vatican II ne demande que la liberté ? Mais en plus de la liberté, l'Église demande aussi le maintien du droit naturel, dont elle est seule juge. Cela veut dire que l'Église demande un certain pouvoir en ce qui concerne la famille et l'éducation, c'est-à-dire la reproduction de la société.

L'Église ne se réconcilie donc qu'avec les révolutions qui ont renoncé presque entièrement aux idéologies de la modernité.

La seconde difficulté des chrétiens consiste en ceci que les mouvements et les idéologies révolutionnaires se transforment en véritables anti-Églises. Ce sont des Églises parallèles : leur idéologie devient une religion. Elle se présente comme une vision complète du monde, un système complet de valeur qui exigent une loyauté totale et une adhésion de tout l'être. Dans leur pratique elles demandent une obéissance inconditionnelle. Ce sont donc des religions même s'il s'agit de religions de l'athéisme.

Le caractère d'Église parallèle se manifeste en ceci que les chrétiens qui entrent dans ces mouvements, se détachent rapidement de l'Église qui était la leur. Le mouvement libéral a été au siècle dernier un mouvement qui "fait perdre la foi" : la foi des chrétiens qui y militaient ne résistait pas longtemps. Il en a été de même des partis socialistes au XX^e siècle : la foi des militants chrétiens n'y résista généralement pas. Ces mouvements fonctionnent donc comme des systèmes qui vident l'Église de ses membres les plus actifs¹⁴².

Enfin, la troisième grande raison de l'opposition des Églises regarde l'avenir : elle est le totalitarisme de l'État révolutionnaire. L'État libéral du siècle dernier avait déjà tous les traits de l'État totalitaire. Il ne put se développer parce que l'opposition des secteurs les plus traditionnels de la

¹⁴² Cf. A. Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris, 1978, p. 127.

société était très forte. Mais on aurait tort de croire que le libéralisme est un système qui défend la liberté tandis que le socialisme serait autoritaire. Tous deux procèdent de la même source et tendent à être totalitaires. La modernité tend au totalitarisme, aussi bien la modernité positiviste que la marxiste. Les révolutions y tendent aussi dans la mesure où elles débouchent dans l'État.

En défendant les droits de la famille en matière d'éducation, en défendant son autonomie en face de l'État, l'Église annonce et offre une base de départ à la résistance contre l'État totalitaire. Les restes de chrétienté s'unissent à tous les fragments qui subsistent de la société pré-industrielle pour fournir des matériaux à la lutte contre le totalitarisme. De cette manière, l'Église exige de la révolution qu'elle s'en tienne à ses buts réellement humains.

Les Églises se réconcilient avec les révolutions lorsque celles-ci garantissent une liberté religieuse active, cessent d'être des anti-Églises et acceptent des barrières au totalitarisme d'État.

Venons-en maintenant au jugement de l'Esprit. L'Esprit ne juge pas seulement les réalités humaines à partir de leur incidence sur la survivance et le développement de l'Église. Il les juge d'après leur impact sur les hommes. Quelle est la valeur de la révolution, réalité contemporaine ?

Le positif de la Révolution

L'on peut résumer en quatre points ce que la révolution apporte du point de vue chrétien, aux hommes contemporains.

En premier lieu, la révolution apporte une action sur la société dans son ensemble. Elle offre une possibilité d'agir inédite, et même insoupçonnée dans le passé. Sans doute ne faut-il pas l'exagérer et ne pas en faire une sorte d'action absolue, capable d'opérer des transformations totales. Ce n'est que dans les idéologies que les révolutions fondent le règne de la justice et de la liberté dans un peuple. Elles ne font pas tant que cela. Mais elles changent pourtant la condition humaine dans maints de ses aspects. Elles sont donc une forme d'action nullement chimérique.

Or, la théologie chrétienne classique était désespérante : elle ne faisait que répéter les arguments de saint Thomas contre Joachim de Flore. Elle

disait que le Christ avait fait tout ce qu'il pouvait faire et qu'il n'y avait donc plus aucun changement à attendre dans la société. L'Esprit avait épuisé ses virtualités. Le messianisme chrétien était entièrement confiné au stade de l'Église et de la chrétienté : le messianisme n'était que le statu quo. D'après la théologie, il n'y avait plus rien à espérer sur cette terre. L'action ne pouvait servir qu'à entretenir le monde non à le changer.

Nous savons maintenant que cette théologie était fondée sur la vision statique du monde de la société rurale néolithique et aussi sur la conception statique du cosmos des Grecs, laquelle se fondait elle aussi en définitive sur l'image du monde rural traditionnel. Mais la théologie confirmait cette vue du monde à l'aide d'arguments théologiques. Les préjugés traditionnels devenaient ainsi parole de Dieu.

Par contre, la révolution montre un monde en marche. Elle ouvre des perspectives à l'action et notamment elle montre que l'Esprit de Dieu peut encore produire des fruits nouveaux : il n'y a rien dans le monde des hommes qui puisse l'en empêcher.

Dans la mesure où la révolution serait conçue comme une action surnaturelle, une intervention d'un Dieu ou d'une force transcendante, ou l'Esprit immanent à l'histoire, ou le Grand Sujet qui se construit lui-même ou simplement l'Homme imaginé au-delà des hommes concrets et individuels, elle serait incompatible avec le christianisme, elle ne serait pas de l'Esprit saint.

Mais elle est de l'Esprit dans la mesure où elle est phénomène historique limité, mise en œuvre d'actions humaines concrètes en rapport avec un ensemble de circonstances et de forces historiques favorables. Plus la révolution sera historicisée, réduite aux dimensions d'une action humaine limitée, plus elle sera de l'Esprit.

En second lieu, la révolution élargit immensément le champ de l'action humaine. Elle rompt la résignation et l'inertie renforcées constamment par la médiation des lois naturelles, de l'ordre de l'univers, de la répétition cyclique inévitable et ainsi de suite. Dans la civilisation rurale comme encore dans le cadre des philosophies hellénistiques, les hommes se persuadent facilement qu'il n'y a rien à faire. "Vous aurez toujours des pauvres avec vous", cette sentence de Jésus se comprend comme une loi de la nature qu'il serait impie de vouloir changer.

La révolution accroît le pouvoir de l'homme : elle n'en fait pas un Prométhée dans la mesure où elle se réduit à un phénomène social et historique. Mais elle libère des énergies qui demeuraient liées.

C'est une libération de savoir que les rois ne sont pas choisis par Dieu, que la répartition des classes sociales n'obéit pas à un ordre de l'univers qui imite les hiérarchies célestes, et que ce n'est pas un péché mortel de vouloir monter dans la société comme l'enseignaient encore les moralistes au XVII^e siècle.

En troisième lieu, la révolution offre une possibilité d'action aux pauvres. En réalité cette possibilité d'action peut être rapidement récupérée par l'État révolutionnaire. Cependant, elle laisse une ouverture et les révolutions ont dans l'ensemble permis aux pauvres de compter plus dans la société.

Nous ne dirons pas que la valeur des révolutions vient de ce qu'elles sont l'œuvre des opprimés qui se soulèvent contre leurs oppresseurs et fondent la liberté, car nous savons bien que les révolutions ne sont cela que dans leurs discours. Pourtant, l'âge des révolutions apporte aux pauvres plus que ce que leur ont donné les autres âges.

Dans la chrétienté, l'Église a toujours enseigné l'éminente dignité des pauvres. L'exemple du Christ pauvre a amené d'innombrables chrétiens à assumer l'état de pauvreté¹⁴³. Même si la réalité n'a pas toujours été à la hauteur du langage, il n'en reste pas moins que le retour aux pauvres qui jalonne l'histoire de l'Église ravive en permanence l'esprit de l'évangile.

Cependant dans la chrétienté le service des pauvres se fait avant tout par l'aumône et par le vœu de pauvreté. Il n'existe pas de cadre qui permette de comprendre ni de projeter la libération des pauvres de leur pauvreté. L'idéalisation de la pauvreté décourage plutôt les tentatives de lutter pour sa disparition¹⁴⁴.

¹⁴³ Cf. la monumentale étude collective dirigée par M. Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Sorbonne, Paris, 2 vol., 1974.

¹⁴⁴ À partir du XIV^e siècle et de la condamnation de la pauvreté des Spirituels franciscains par Jean XXII, la formulation théorique du principe de pauvreté est demeurée plus discrète jusqu'au XX^e siècle. L'idéalisation des pauvres et de la pauvreté a subi aussi le contrecoup de nouvelles perspectives issues de la Réforme : voir A. Dumas, *Prospective et prophétie*, Cerf, Paris, 1972, p. 27-49.

Le message qui invite les pauvres à se libérer eux-mêmes de leur pauvreté est une nouveauté contemporaine. C'est le message de Medellín et de Puebla. Il exprime plus clairement l'acceptation des luttes par les encycliques sociales. Il est une reconnaissance de la révolution¹⁴⁵.

La lettre pastorale du 17 novembre 1979 des évêques du Nicaragua sur la révolution sandiniste, et l'attitude de Mgr Romero, archevêque de San Salvador jusqu'à sa mort violente sont les premiers fruits de Puebla. Ce sont les signes de la reconnaissance de la révolution et des conditions de cette reconnaissance¹⁴⁶.

Enfin, l'État lui-même constitue une nouveauté positive. L'État assume la fonction du prince avec des pouvoirs accrus de façon incommensurable. Il n'y a rien de comparable à ses pouvoirs dans toute l'histoire antérieure. Il peut être facilement totalitaire. Mais il est aussi, comme le prince, le recours des pauvres.

Comme le disait Lacordaire, l'État est le recours des faibles contre les forts. La loi joue pour les pauvres et la liberté pour les riches. Le renforcement de joué toujours en faveur des classes inférieures et les seuls qui luttent pour un État plus faible sont toujours les classes privilégiées.

En peu d'années l'État révolutionnaire à Cuba a fait pour élever le niveau de vie des masses, leur alimentation, leur éducation, leur santé, leur capacité d'action incomparablement plus que tout ce qu'avait fait l'Église et tout ce qu'elle aurait pu faire pendant des siècles avec la pastorale et les instruments dont elle disposait. Seul un État révolutionnaire fort peut faire cela. S'y opposer est s'opposer à l'Esprit. Le problème est la frontière qui sépare l'État fort de l'État qui devient totalitaire. Il est le problème du contrôle du pouvoir par le peuple.

Le négatif de la révolution

Les aspects négatifs de la révolution ont leur origine dans leur projection au-dessus de l'histoire ou dans toutes les tentatives pour en faire une réalité supra-historique.

¹⁴⁵ Voir le document de Puebla, n. 483, 1134, 1137, 1145, 1146, 1161, 1162.

¹⁴⁶ Au-delà des discussions théoriques sur le "sens" de Puebla, ce qui l'emporte finalement au plan de l'histoire, c'est l'interprétation vécue, ou la traduction des faits.

On a fait de la révolution un événement fondateur d'une nouvelle humanité, comme la fin de l'histoire ou de la pré-histoire de l'humanité et le commencement d'une histoire radicalement nouvelle. Ainsi la Révolution française changea-t-elle la numération des années. Au nom de cette position au centre de l'histoire, la révolution se met en devoir de détruire tout l'héritage du passé et tout ce qui constituait la civilisation antérieure. Et elle se met en devoir d'imposer par la force un nouveau modèle de vie humaine.

En fait l'élévation de la révolution au-dessus de l'histoire se fait en liaison avec la modernité. L'homme nouveau est le travailleur, l'homo œconomicus. C'est l'économie qui est l'homme nouveau et qui devient la substance de l'histoire. Les révolutions contemporaines tombent ainsi aisément dans une mystique du travail, unique réalité absolue. Son idéologie principale, le positivisme, menace toutes les révolutions. C'est un signe qu'il est devenu l'idéologie de fait de l'Union soviétique qui se vend de par le monde sous le nom de marxisme.

La révolution supra-historique se heurte donc aux objections suivantes.

En premier lieu, elle détruit l'existence humaine qui est le présent. Elle enlève aux hommes leur présent, et la possession de leur présent avec sa responsabilité. Avant, la révolution est un avenir qui absorbe toutes les énergies. Elle devient l'objectif unique, requiert toutes les actions, est la seule norme. Rien ne mérite plus d'être vécu sauf la préparation de la révolution. Celle-ci est aussi la seule norme morale possible. Devant son urgence, tout le reste perd sa valeur : la préparation de la révolution requiert alors un pragmatisme et un machiavélisme absolu.

Après, la révolution élimine le présent, parce qu'elle s'immobilise. Elle est un passé qui se fige : il faut défendre la révolution, la consolider, la poursuivre. Tout écart ou toute nouveauté deviennent une trahison. Par définition, il ne peut y avoir rien de nouveau au-delà de la révolution. Celle-ci a tout apporté. Celui qui va au-delà, semble la renier. Que la révolution puisse se figer dans son passé, nous en avons des exemples historiques célèbres. Elle devient orthodoxie, gérontocratie, répression. Elle se ferme dans la sauvegarde de sa Sécurité.

La révolution une fois consommée cherche à se défendre. Elle appelle la nation aux armes. Les révolutions tendent aisément à se militariser. On sait que les plus grands succès de l'Union soviétique ont été jusqu'ici d'ordre militaire. Sa grande force n'est ni économique, ni culturelle. Ce sont au

contraire les secteurs de sa plus grande faiblesse. Sa force est militaire. Et il est d'autres révolutions qui entrent aisément dans le même chemin.

C'est que la sécurité requiert une sorte d'état d'alerte permanent. À la militarisation face à la menace extérieure correspond la terreur face à la menace intérieure. La Terreur a été la tentation immédiate des révolutions. Il n'en est pas tellement qui aient résisté à cette tentation.

Une révolution qui se veut supra-historique, un changement total, ne peut pas ne pas se trouver devant les résistances de l'histoire. Ces résistances elle ne peut les voir pour ce qu'elles sont, la réalité de l'histoire. Il faut donc qu'elles soient la manifestation d'un grand complot. Seul le retour à l'histoire réelle peut faire s'évanouir le complot et désarmer la mobilisation générale.

La seconde objection fondamentale vient de l'État. Malgré les discours sur le pouvoir populaire, l'État révolutionnaire n'est pas la propriété des pauvres, ni des travailleurs. Il est constitué par une classe nouvelle, une classe d'intellectuels. Tout en étant appelé à servir la libération des pauvres, il peut aussi se transformer en une fin en soi. L'État tend à devenir indépendant de la nation et prendre pour fin sa propre puissance. Plus l'État est puissant et plus la classe intellectuelle qui le constitue se promeut quant au niveau de vie, quant au prestige, quant à la légitimation, quant à la conscience de soi.

En cette fin du XX^e siècle, de telles objections sont bien présentes à l'esprit des mouvements révolutionnaires et aussi des peuples qui sont appelés à leur donner leur appui. Si les peuples hésitent si souvent, c'est parce que l'histoire a montré la force des objections que nous venons de donner.

3. L'ACTION RÉVOLUTIONNAIRE

Dans l'imagerie populaire, la révolution est comme une vague énorme qui entraîne les hommes. On sait combien, dans le feu de l'action, les hommes qui agissent, peuvent perdre le sentiment de leur responsabilité personnelle et croire que ce qu'ils font, n'est que la volonté de l'Histoire.

En réalité, la révolution ne change pas la condition humaine : ce sont toujours des hommes concrets qui agissent. La réalité de la révolution n'est pas un processus supra-humain : ce sont des actions humaines. Et la révolution n'est humaine que dans la mesure où elle reste contrôlée par des responsabilités humaines concrètes et individuelles. Elle n'est humaine que dans la mesure où ses acteurs se refusent à abdiquer entre les mains d'une fatalité historique.

La réalité de la révolution, ce sont les actions révolutionnaires. Venons en à ce sujet.

D'ailleurs, à l'avènement de la révolution, l'action publique se divise en une série de plans différents. Le phénomène de la révolution fait en sorte que l'action publique se différencie : il y a désormais à côté de l'action révolutionnaire, les autres formes d'action qui ne sont pas révolutionnaires : l'action politique, l'action sociale et l'action culturelle. Un nouveau problème se pose : quels sont les rapports entre ces formes ? Ce que nous verrons en second lieu.

Action révolutionnaire

Toute révolution est un phénomène complexe. Elle inclut une série d'actions fort différentes. Quand on parle d'action révolutionnaire, il faut tenir compte du fait qu'il existe divers types d'action qui jouent un rôle dans une révolution.

Récemment, les théories révolutionnaires tendent à simplifier la question. En effet, elles sont conçues de plus en plus à l'usage des partis révolutionnaires. Elles considèrent comme action révolutionnaire l'action du parti. Sans doute n'excluent-elles pas l'action du peuple ou des classes populaires, mais elles ne reconnaissent comme action révolutionnaire du peuple que celle qui est encadrée par le parti.

Ceci conduit inévitablement à un totalitarisme du parti et de l'État qui est fondé par le parti. En effet, il y a trois catégories d'actions qui font une révolution.

Il y a d'abord les actions qui la font inconsciemment. Car ce sont les conflits et les tensions sociales qui constituent la matière d'une révolution.

On peut agir dans le sens de la révolution même en voulant explicitement le contraire, si l'on intensifie les tensions dont plus tard elle résultera de fait.

Ensuite, il y a les actions du peuple lui-même, les actions qui sont posées à la base, non pas seulement par des troupes manipulées par un parti. S'il n'y a pas d'action populaire, si l'initiative du mouvement révolutionnaire d'élite est toujours première, il est probable que la révolution sera plutôt un coup d'État.

Enfin, il y a les actions organisées par le mouvement révolutionnaire et exécutées par les professionnels de la révolution.

Entre ces actions, il doit y avoir une coordination, puisque les actions du parti et celles du peuple doivent s'articuler en un processus aussi rationnel que possible. Et celui-ci n'aura de contenu réel que s'il s'inscrit dans une dynamique sociale antérieure à toute initiative, dans les mouvements historiques en cours avant même que l'on songe à les organiser.

Voyons brièvement ce que nous disent ces trois formes d'action.

Composantes de l'action révolutionnaire

Les théories de la révolution du siècle dernier étaient avant tout idéologiques : elles reposaient sur une base empirique fort réduite. Elles étaient généralement inspirées par une grande confiance dans la modernité. Elles croyaient à la spontanéité révolutionnaire des peuples, à la simplicité des processus. Le rôle de l'État, des partis, des intellectuels était passé sous silence. Les théoriciens de la révolution oubliaient de dire le rôle qu'eux-mêmes jouaient dans le processus.

À l'heure actuelle, il existe une sociologie de la révolution qui essaie de soumettre les idéologies à une certaine discipline : celle de l'empirisme et de l'histoire réelle¹⁴⁷. Elle permet aussi de répondre au dogmatisme très fréquent dans les partis révolutionnaires.

Pourtant, la sociologie de la révolution est soumise aux mêmes limites que la sociologie en général. Elle décrit des tendances générales. Comme le phénomène révolutionnaire est en évolution permanente, la sociologie

¹⁴⁷ La "théorie révolutionnaire" est la stratégie du parti révolutionnaire. Jusqu'à présent, elle contient un pourcentage élevé d'idéologie. Elle est donc la théorie de ce qui est à faire. Par contre, la sociologie des révolutions est la science des révolutions qui ont eu lieu.

explique les révolutions du passé. Elle ne permet pas de prévoir les révolutions de l'avenir. Comme les sociologies de la guerre, la sociologie la révolution fait en général la théorie de la dernière révolution qui vient de se passer. De cette manière elle fixe l'attention sur un cas particulier.

De plus, la sociologie de la révolution est, inévitablement, dépendante des options idéologiques de ses auteurs. La théorie est aussi une arme. Chaque parti révolutionnaire a intérêt à faire croire que sa stratégie dit exactement ce que dit la science sociale. Comment faire la différence entre la propagande et l'étude sérieuse ?

Pourtant, les différentes écoles fournissent des travaux qui se critiquent, se corrigent et donc se complètent mutuellement. Nous sommes mieux informés aujourd'hui que nos prédécesseurs.

Les trois formes de l'action révolutionnaire posent des problèmes. Toutes donnent lieu à des discernements.

En premier lieu, un mouvement révolutionnaire ne peut jamais être créé de toutes pièces. Pour qu'une révolution ait des chances de succès, il faut qu'elle soit en quelque sorte portée par un mouvement de fond de la société. Un de ces mouvements est la décolonisation et la lutte pour l'indépendance nationale. Un autre est la révolte des races opprimées. Un autre la révolte d'une religion opprimée, comme l'Islam. Ou bien encore la révolte d'une ethnie. La lutte des classes, on l'a dit, est la plus faible des tensions. Il n'est pas d'exemple où elle aurait provoqué une révolution.

Comme le nœud de toute révolution est l'État, les conditions révolutionnaires fondamentales sont données par l'État. Face à un État fort, une révolution est impossible. Les tyrannies exercées par des usurpateurs qui sont au fondement d'un État fermement établi, offrent des conditions éminemment défavorables.

En général les partis révolutionnaires tendent à surestimer les possibilités. Les personnes les mieux intégrées dans la société tendent à les sous-estimer.

Notre siècle tout entier a été marqué par le volontarisme léniniste. Le volontarisme est prêt à forcer la main de l'histoire lorsqu'il faut attendre trop longtemps. Pourtant, le volontarisme conduit à la violence gratuite. Moins il y a de conditions révolutionnaires, et plus la violence est nécessaire. On en arrive à la perversion d'un terrorisme pur comme ce qui existe en Europe. Le volontarisme se perd dans l'irrationnel pur.

L'action des masses populaires est une composante essentielle de toute action révolutionnaire. Or, l'action populaire se meut seulement lorsque les conditions objectives sont réunies. Les masses n'entrent jamais en action dans une situation normale. Elles n'agissent que dans des situations limites, c'est-à-dire lorsque l'oppression et l'injustice sont perceptibles de manière évidente. Il faut qu'il y ait certains signes patents. Il faut aussi que l'on soit arrivé à la conviction que toute solution pacifique par la voie du dialogue ou de la revendication est devenue impossible.

Par ailleurs, les peuples ne bougent pas s'ils ne sont pas conduits par un mouvement révolutionnaire. Il y a donc, de nouveau ici, un problème de discernement : quel est le moment où un peuple est prêt à se mettre en mouvement ?

Étant donné le volontarisme actuel, les partis révolutionnaires prennent habituellement l'initiative avant que des signes certains se manifestent dans le peuple. Ils veulent aussi lui forcer la main. Pour l'obliger à entrer dans la révolution, on peut être amené à pratiquer le terrorisme sur le peuple lui-même. Pour obtenir la collaboration des classes populaires, certains mouvements révolutionnaires sont convaincus qu'il n'y a qu'un moyen : c'est de les convaincre que la terreur du parti révolutionnaire est plus impitoyable que celle du gouvernement que, par conséquent, il y a avantage se mettre de son côté. Il va sans dire que de pareilles méthodes ne peuvent préparer qu'un État totalitaire le jour où la révolution gagnera la guerre.

La réalité des classes populaires et celle des partis révolutionnaires ne coïncident qu'en de rares moments. Pour qu'il y ait mouvement révolutionnaire, il faut une sorte d'adaptation ou d'intégration de l'un dans l'autre.

Sauf au moment de la chute du régime antérieur et de la formation du nouvel État, les fins spontanées divergent. La classe ouvrière cherche spontanément de meilleures conditions de travail et son action s'oriente vers des objectifs de classe et non vers la transformation de la société. Les paysans aspirent à la propriété de la terre. Pour que les masses populaires visent des objectifs plus amples et cherchent une nouvelle société, il faut deux éléments. Il faut d'abord qu'il y ait un éveil d'une conscience messianique latente : il faut un éveil de l'espérance d'une société nouvelle plus juste et plus humaine, au-delà des simples avantages de classe. Il faut

ensuite qu'un mouvement révolutionnaire puisse gagner la confiance des masses et être accepté comme guide de l'action commune.

Le mouvement révolutionnaire est virtuellement en conflit avec les aspirations de classe aussi bien des ouvriers que des paysans et des autres catégories populaires. Dans l'urgence de l'action, il tend à leur imposer des objectifs différents, un certain modèle de société. Car le socialisme ne signifie pas la même chose pour le peuple et pour les intellectuels qui dirigent le mouvement.

Pourtant, il n'y aura d'action révolutionnaire vraie que si l'on arrive à un certain accord, et si le nouveau modèle de société ne se transforme pas en une nouvelle imposition et donc une nouvelle forme de domination.

En troisième lieu vient l'action du parti révolutionnaire. Celui-ci se trouve pris entre deux dynamiques.

D'un côté le parti — ou l'État à partir du moment où le parti se transforme en État — doit exprimer et canaliser les forces et les aspirations populaires. D'un autre côté il doit conquérir — ou maintenir — le pouvoir.

La conquête du pouvoir politique est un but très précis qui requiert des actions coordonnées et rigoureusement disciplinées. La conquête du pouvoir exige une stratégie. En effet on peut la comparer à une action de guerre. La guerre aussi a pour but de détruire le pouvoir de l'adversaire.

La tradition léniniste a élaboré une abondante littérature sur la stratégie révolutionnaire. Depuis 1917 toute une série de stratégies ont été proposées. Ce n'est pas le lieu d'en faire ici l'historique¹⁴⁸.

Au cours de ce siècle, les partis révolutionnaires ont de plus en plus concentré leur action sur la stratégie de conquête du pouvoir. Le lien avec l'action populaire est toujours présumé mais joue un rôle de moins en moins important dans la pratique. On en vient à appeler action révolutionnaire rien de moins et rien de plus que l'action pour la conquête du pouvoir. Et la révolution se présente alors comme le résultat de la stratégie de conquête du pouvoir. Elle se concentre autour d'un seul acte : la prise du pouvoir. Quant à l'action populaire, elle n'est reconnue et acceptée que dans la mesure où elle obéit rigoureusement à la stratégie et à la

¹⁴⁸ La théorie révolutionnaire tend à devenir pure stratégie en Amérique latine, où l'action du foyer révolutionnaire réduit à un rôle secondaire, ou même inexistant, l'action sociale et politique des masses.

tactique. Tout ce qui ne rentre pas dans la stratégie et ne se soumet pas aux exigences de la tactique, est contre-révolutionnaire.

Le parti révolutionnaire peut en arriver, lorsqu'il veut forcer la main à l'histoire et faire aboutir une révolution qui n'est pas celle du peuple dans son ensemble, à traiter les masses comme de simples forces à jeter dans la bataille selon les requêtes de la stratégie. Pour obtenir leur docilité on peut aller jusqu'à pratiquer le terrorisme. Tout cela est l'histoire du XX^e siècle.

Ceci nous mène à un point particulier souvent débattu notamment dans les Églises : la violence révolutionnaire.

La violence

Dans toute révolution il y a un moment de violence possible, celui de prise du pouvoir. Il y a toujours une lutte entre deux forces pour le pouvoir politique. La révolution est donc analogue à une guerre.

On pourrait bien entendu penser à un changement pacifique : le pouvoir établi se transformerait lui-même en pouvoir révolutionnaire ou bien céderait volontairement la place au pouvoir révolutionnaire. Cela n'est pas impossible. Il y a bien des cas qui ressemblent assez fort à ce schéma.

La question de la légitimité de la violence pour conquérir le pouvoir doit se régler de la même façon que la légitimité de la guerre. Quelle que soit l'évolution des doctrines théologiques sur la licéité de la guerre, il y a eu plus d'une centaine de guerres dans le monde depuis 1945 et en aucun cas, l'autorité ecclésiastique n'a déclaré que la guerre était illicite. Dans la pratique donc l'Église se comporte selon l'ancienne doctrine scolastique du droit de la guerre. Une évolution sur ce point n'est guère prévisible, tant que le monde sera une société interétatique et que subsistera le dogme de la souveraineté nationale comme fondement absolu des relations internationales.

Or, un pouvoir révolutionnaire peut jouir des mêmes droits qu'un pouvoir national. Il est ou peut être le vrai pouvoir national. En luttant contre le pouvoir établi, il agit comme pouvoir national légitime qui se défend contre un pouvoir devenu illégitime qui ne veut pas céder sa position.

On pourrait d'ailleurs légitimer la violence révolutionnaire par le même chemin que la répression policière. Si l'État a le pouvoir de réprimer une insurrection, il peut arriver que le gouvernement de fait devienne illégitime et devienne le vrai rebelle, comme dit saint Thomas, tandis que les rebelles sont le vrai pouvoir légitime et le seul État légitime¹⁴⁹.

Jusqu'à ce point-ci le problème est relativement facile. Mais la violence révolutionnaire tend facilement à des excès et surtout à entrer dans une spirale de violence qui va vers un absolu de violence.

En premier lieu, parce que toute guerre tend spontanément à la guerre absolue de par sa nature même comme disait Clausewitz¹⁵⁰. En second lieu parce qu'il existe une mythologie et un romantisme de la révolution qui tendent à idéaliser la violence révolutionnaire et la transformer en épopée. En troisième lieu parce que, en vertu de ses origines, le pouvoir révolutionnaire, soit le parti, soit l'État, se sent faible et est faible ; il se sent donc menacé et tend aisément à trouver dans la plus grande violence une plus grande protection. Avant la révolution le parti révolutionnaire doit ou croit qu'il doit faire étalage de sa force pour créer l'impression qu'il en a plus qu'il n'en a réellement. Après la révolution, l'État doit décourager rapidement toute tentative de récupération et de formation d'une contre-révolution.

De plus, entraîné par le sentiment de sa faiblesse, le parti ou l'État révolutionnaire exerce la violence contre le peuple lui-même. Comme on l'a répété maintes fois, au lieu d'être dictature du prolétariat, il devient dictature sur le prolétariat. Le besoin de la Sécurité conduit à la violence, celle-ci augmente l'insécurité et l'on entre dans le cycle de la sécurité et de la violence qui débouche dans la terreur ou l'État de Sécurité Nationale.

Le problème de la révolution est le retour à la normalité. Avant comme après, la révolution veut spontanément la totalité. Ceci nous conduit au rapport entre l'action révolutionnaire et les autres types d'action dans la vie publique.

¹⁴⁹ Paul VI avait repris cette doctrine dans *Populorum Progressio* et les évêques du Nicaragua s'en sont servis pour légitimer l'insurrection contre Somoza.

¹⁵⁰ Pour l'interprétation de Clausewitz, nous nous en rapportons à R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, NRF, Gallimard, Paris, 1976.

Action sociale, politique, culturelle

Ce sont les révolutions qui ont permis aux masses l'accès à la vie civique. Elles en ont été précisément le premier pas. Et pourtant, l'action révolutionnaire devient facilement l'ennemie de l'action sociale, de l'action politique et de l'action culturelle.

L'action révolutionnaire éveille les masses à l'action publique. Or, le mouvement des classes populaires ou des masses prend deux directions à court terme et à long terme. À long terme, il cherche le changement de la société globale, donc une révolution. À court terme, il cherche des objectifs partiels qui donnent des satisfactions plus immédiates. D'un côté il y a l'action révolutionnaire, de l'autre côté l'action sociale ou politique ou culturelle.

L'action sociale est celle qui est menée par les pauvres eux-mêmes, au niveau de leur perception de la réalité et de leurs intérêts, par le moyen de leurs organisations, assistés mais non dirigés par un parti révolutionnaire et une classe révolutionnaire. Elle n'est pas l'action des révolutionnaires professionnels. Ses objectifs sont immédiats, tangibles, concrets. Elles sont des meilleures conditions de travail, une part plus grande dans la répartition du produit national, un certain contrôle de l'économie. C'est l'action des organisations de classe. Elle est toujours distincte de l'action du pouvoir, soit celle du parti, soit celle de l'État. Elle est action sur le pouvoir.

Si elle est action de la classe ouvrière ou d'autres classes populaires, elle ne peut être action du pouvoir, puisque la classe ouvrière ne peut elle-même exercer le pouvoir.

En principe, l'action sociale et l'action révolutionnaire s'intègrent et se complètent. L'action sociale étend la base et l'action révolutionnaire conduit l'action sociale non à une consolidation de la société établie, mais à un changement radical. Telle était la doctrine à la fin du siècle dernier.

Mais l'expérience a montré que l'harmonie entre les deux actions n'est pas spontanée. Il s'est produit le grand événement social du XX^e siècle : la scission du mouvement ouvrier (et de tous les mouvements de libération du monde entier dans la suite). Une branche du mouvement ouvrier a donné le pas à l'action sociale : elle attend la transformation de la société d'une action sociale persévérante poussée à bout. Son argument est que la

révolution ne peut être imposée à la classe ouvrière. Elle refuse la dictature sur le prolétariat constatée en Union soviétique.

L'objection que l'on adresse à cette branche — simplement socialiste — est qu'elle n'arrive jamais à la révolution ; elle serait réformiste. D'ailleurs ceci concorderait avec les observations qui montrent que la classe ouvrière livrée à sa spontanéité est toujours réformiste et jamais révolutionnaire¹⁵¹. La lutte des classes n'est pas révolutionnaire, mais réformiste contrairement aux expectatives du siècle dernier. Pour la révolution il faut autre chose.

L'autre branche - devenue communiste pour la différencier de la socialiste - opte pour l'action révolutionnaire. L'action révolutionnaire est l'action menée par un parti nullement dirigé par la classe ouvrière, mais de façon autoritaire par des révolutionnaires professionnels. L'action émane des spécialistes de la conquête ou du maintien du pouvoir. Elle entretient à ses côtés une action sociale, mais entièrement manipulée selon les exigences de la tactique et de la stratégie de la conquête du pouvoir.

En fait, l'action révolutionnaire devient totalitaire : elle finit par exiger la concentration de toutes les énergies. Elle dénonce et rejette toute action sociale autonome. Elle se fait absorbante. À la limite, les classes populaires ne pourraient plus exercer aucune autre activité en dehors de l'action révolutionnaire, c'est-à-dire l'action prescrite par le parti (ou l'État révolutionnaire).

L'évolution du XX^e siècle tend vers une révolution de plus en plus absorbante qui érode l'action sociale. Or, l'érosion de l'action sociale rend la révolution étrangère au peuple et inversement le peuple étranger à la révolution. La révolution s'aliène : elle se détruit elle-même en détruisant sa raison d'être qui est la montée des pauvres dans la société.

C'est pourquoi la sauvegarde de l'action sociale est la pierre de touche de l'authenticité de la révolution et ce qui la sauve de l'aliénation¹⁵².

L'action politique passe par une illusion assez parallèle à celle de l'action sociale. On appellera action politique les diverses formes d'action qui exercent une pression ou une influence sur le pouvoir politique (pour laisser de côté l'action politique vue sur son autre versant : l'action de l'État et du pouvoir).

¹⁵¹ Cf. F. Bon - M. A. Burnier, *Classe ouvrière et révolution*, Seuil, Paris, 1972.

¹⁵² Nous prenons parti pour l'œuvre de A. Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.

L'action politique est née dans et des révolutions. La révolution enlève les masses populaires à leur passivité politique. Elle les lance contre le pouvoir et les habilite donc à exercer une action sur le pouvoir. Le monde politique s'ouvre.

L'État nouveau pour demeurer fidèle à ce qui fait sa légitimation doit découvrir des canaux de l'action politique des masses. C'est la démocratie. Toute révolution est démocratique dans son projet fondamental.

Pourtant, le souci de la sécurité de la révolution tend à subordonner toute action politique à l'action révolutionnaire, sa stratégie et sa tactique avant la révolution. Et après la révolution, il fait ajourner indéfiniment l'installation d'institutions de participation. La révolution ne se sent jamais assez ferme, assez sûre d'elle-même pour courir le risque de permettre une action politique.

L'action politique laissée à son dynamisme propre est suspecte de conduire au pouvoir des plus forts. Ceux-ci disposent toujours de plus de ressources pour mettre à profit tous les canaux de participation politique. Dans le mouvement révolutionnaire règne la conviction que les élections libres et la représentation par les partis politiques conduisent inévitablement au triomphe de la bourgeoisie et des classes privilégiées en général.

Enfin, on pourrait faire un tableau semblable de l'action culturelle. On appelle ici l'action culturelle, l'action des classes populaires pour la libération de leurs valeurs culturelles : religion (Islam, par exemple) ou langue (les langues populaires contre les langues des élites) ou ethnie (les ethnies persécutées ou marginalisées comme les Indiens d'Amérique, les ethnies minoritaires d'Afrique, certaines ethnies en Europe ou la race).

L'expérience montre que l'attachement des peuples aux valeurs culturelles est plus fort que leur désir de promotion politique ou sociale : parce que toutes les révolutions qui ont triomphé se sont appuyées sur des luttes de cette espèce. Pourtant les révolutionnaires s'en défient précisément à cause de la force des valeurs culturelles. Ils se défient des luttes religieuses, raciales, ethniques, linguistiques. Ils s'en défient parce qu'ils craignent qu'elles ne conduisent à une société non révolutionnaire ou contre-révolutionnaire et qu'elles n'absorbent toutes les capacités d'action des masses. Ils s'en défient aussi parce qu'elles sont beaucoup plus difficiles à contrôler ou à subordonner à une stratégie politique. Il est plus facile de manipuler un syndicat qu'un clergé musulman ou même chrétien,

qu'un mouvement ethnique ou racial. Les mouvements culturels sont plus populaires et leurs dirigeants sont contrôlés plus étroitement par les masses.

Pourtant, la promotion des pauvres ne peut s'imaginer sans la libération de ce qui pour eux compte plus que tout. Comment libérer les peuples contre leur religion, leur langue, leur ethnie ?

La conciliation de l'action révolutionnaire avec l'action sociale, politique ou culturelle n'est pas un problème résolu : il est le problème ou l'un des problèmes d'aujourd'hui.

Nous en arrivons ainsi à la situation actuelle : comment se pose le problème de l'action aujourd'hui ?

Le contexte de l'action aujourd'hui est le résultat de l'entrelacement et de l'évolution de toutes les formes d'action que nous avons rappelées jusqu'à présent. En voici un bref tableau récapitulatif.

Agir est entrer dans une des formes d'action qui ont été créées jusqu'à présent et font partie de notre héritage humain. Il n'y a pas d'action en soi. Il n'y a pas d'action totale. Il n'existe que les modes d'action cités ici, et éventuellement celles que nous n'avons pu citer pour différents motifs, mais qui sont également limitées et marquées par un contexte de civilisation.

Du moins est-ce ce que le passé nous a légué. Le défi du présent c'est toujours d'assumer ce passé et de le dépasser pour répondre aux tâches que le passé a préparées mais qu'il n'a pu résoudre et qui sont les nôtres aujourd'hui. D'une certaine façon, toutes les formes d'action qui nous ont été transmises, sont inadéquates aux tâches qui s'imposent à nous. Nous aurions à réinventer l'action à partir des défis d'aujourd'hui pour que notre action ne tombe pas en porte-à-faux.

Mais on ne réinvente pas l'histoire. On ne refait pas non plus en un instant l'histoire. On la change dans la mesure où elle s'y prête. On lui apporte aujourd'hui les changements qu'elle peut accepter aujourd'hui.

Conclusion. Le cadre de l'action

Héritage antique

agir est connaître : aller à la lumière

agir est faire chacun ce qui est dans l'ordre

Héritage de la chrétienté

agir est

- servir Dieu et la chrétienté son royaume, c'est-à-dire pratiquer le service de la prière, du gouvernement, de la défense et de l'expansion de la chrétienté, le service des pauvres

- prolonger l'œuvre de Dieu dans la nature en l'achevant (pas de différence entre art, artisanat ou travail)

Héritage de la Réforme

agir est

- servir Dieu par la foi et la prédication de la foi

- servir Dieu par l'occupation quotidienne (pas encore le travail au sens moderne)

Héritage de la modernité

le travail

Héritage des révolutions

action révolutionnaire

action sociale

action politique

action culturelle

Parmi ces formes d'action, il en est qui sont décadentes ou passées de mode, ou bien qui ne sont pratiquées que par des restes d'une société en voie de disparition. Il en est d'autres qui sont triomphantes. Il en est qui sont rivales et se présentent comme différentes alternatives à nos contemporains. Il en est qui peuvent triompher injustement. Il en est qui ont pu être abandonnées à tort. Dans l'ensemble, le monde actuel est fait de la multiplicité et de la concurrence comme de la convergence de milliards d'actions qui passent en général par les canaux décrits ci-dessus. Qu'y a-t-il de chrétien dans tout cela ? En principe aucune forme d'action ne doit être proprement chrétienne. Jésus n'a inventé aucune action nouvelle. Il a pourtant modifié les formes d'action qu'il a trouvées dans le monde. Comment l'Esprit transforme-t-il après les avoir assumées ces formes d'action ?

Il ne servirait à rien de condamner le passé. Nous n'avons pas à le juger. Mais il nous faut poser la question aujourd'hui. Le chapitre suivant évoquera notre aujourd'hui. Le dernier chapitre posera aussi précisément que nous le permettent nos analyses, le problème de l'Esprit et de l'action.

Chapitre 8

LES DÉFIS DU PRÉSENT

1. LE MONDE

Connaître le passé n'a d'autre but que de comprendre mieux le présent. Nous vivons de l'héritage de notre passé, et notre vie consiste à le dépasser tout en le continuant. Car le passé est à la fois l'obstacle à surmonter et la seule ressource dont nous disposons pour le surmonter. Nous sommes appelés à assumer dans toute la mesure de nos moyens notre passé pour l'orienter de nouveau en vue d'un avenir meilleur.

Notre passé est la chrétienté. Pour la majorité de nos contemporains, c'est un passé définitivement révolu. Mais ils ne savent pas à quel point il les influence encore, sans qu'ils le veuillent et même en dépit de la volonté explicite de le rejeter. Pour les chrétiens, la chrétienté existe toujours. Il en reste encore des fragments importants, notamment dans les structures des Églises qui en viennent et y sont encore en grande partie adaptées. Mais elle existe encore également dans les fragments de la société où les chrétiens se trouvent en plus grand nombre et qui forment des enclaves de l'ancienne société qui ont pu survivre jusqu'à présent à toutes les crises.

La Réforme avec sa privatisation de la foi et sa sécularisation de la vie temporelle, exerce encore une influence considérable dans la société chrétienne notamment dans les classes lettrées, dans ce que l'on appelle les classes moyennes et dans la bourgeoisie.

Par ailleurs, nous sommes à une époque où la modernité a cessé de s'imposer de façon incontestable : notre époque est celle où commence la critique de la modernité, critique de la science, de la technique, de l'industrialisation, donc de toute la civilisation du travail ; critique aussi des systèmes et des idéologies, critique du capitalisme, mais aussi du socialisme tel qu'il existe réellement, critique de la démocratie et du développement.

La critique de la modernité amène un retour au pré-moderne, retour aux valeurs traditionnelles, retour à la communauté, à la nature, ce qu'on pourrait appeler un néo-romantisme. Sans doute la modernité suit son chemin et est toujours la grande force qui agit dans le monde. Mais elle ne s'impose plus de façon unilatérale. Elle devient, elle aussi, l'objet de discernement. Pour les chrétiens, cela signifie une sorte de soulagement puisque la modernité s'est développée avant tout comme une critique du christianisme établi, de la chrétienté.

La critique de la modernité entraîne une plus grande insécurité dans les révolutions. Les premières révolutions s'appuyaient sur des appels chrétiens et sur un messianisme religieux. Ensuite et surtout après la Révolution française, les révolutions adoptèrent la modernité, ses valeurs, ses fins et son langage et elles cherchèrent appui sur des appels d'un messianisme sécularisé. Actuellement, la crise de la modernité fait en sorte que les révolutions doutent de leurs fins. Il y a bien des révolutions qui restent fidèles aux objectifs et au langage traditionnel des révolutions nationalistes, libérales ou socialistes. Cependant, il y a aussi des révolutions qui en appellent à la religion : la révolution islamique ; ou bien une culture pré-rationnelle : le socialisme africain. D'une certaine manière le socialisme change de sens : après une marche d'un socialisme dit utopique vers un socialisme dit scientifique, caractéristique du XIX^e siècle, nous avons connu au XX^e siècle un retour du socialisme prétendument scientifique à un socialisme utopique, qui est celui qui prédomine en ce moment.

Il n'est pas question de faire ici un tableau complet du monde. Pourtant, pour situer notre action dans la situation actuelle, nous voudrions accentuer quelques-uns des aspects particulièrement nouveaux : il s'agit de différencier l'âge actuel de ceux qui l'ont immédiatement précédé.

Nous nous contenterons du trois caractères fondamentaux.

En premier lieu, nous assistons à la crise du messianisme de l'égalité qui a porté toute la modernité et les révolutions. Aussi bien le capitalisme que le socialisme ont promis l'égalité et se sont légitimés par cette promesse. Or, voici que dans les deux civilisations ou les deux modèles dominants, les inégalités s'accroissent et nous assistons à l'échec des promesses dont les générations antérieures ont vécu.

Depuis le XVIII^e siècle a prévalu l'idée d'une société rationnelle fondée sur la science. Ce serait la société des ingénieurs. Le capital était fondé sur

la rationalité économique. Et au siècle dernier le socialisme marxiste a pu prendre les devants dans l'ensemble du mouvement socialiste en faisant jouer ses prétentions scientifiques. Les révolutions modernes ont vaincu en se présentant comme de la science. En ce moment, tout ce qui est scientifique est en pleine déroute : la révolution devient révolte, le socialisme devient utopie.

Enfin, toute la modernité annonçait la démocratie. Et toutes les révolutions modernes s'affirmèrent comme la mise en place de la démocratie. Quel est le régime politique qui actuellement ne se présente pas comme une démocratie ? L'hommage que le vice rend à la vertu. Pourtant, la démocratie n'a jamais été aussi loin. Partout la militarisation de la vie sociale et politique rend la démocratie de plus en plus improbable.

Voici les trois caractères de notre temps qui la distinguent de l'époque antérieure : inégalités, militarisation, utopie.

Les inégalités

L'aspect le plus immédiatement visible de l'inégalité est celui du niveau de vie. Il saute aux yeux : différences des niveaux de vie développés et sous-développés, entre classes dirigeantes et classes inférieures dans le Tiers-Monde sans doute, mais aussi dans les deux autres mondes.

Plus important et plus grave que l'inégalité dans les niveaux de vie est l'inégalité de pouvoir. Les pouvoirs se concentrent en un nombre fort réduit de personnes.

Il s'agit du pouvoir politique, économique ou culturel. Or, la concentration du pouvoir permet à ceux qui en disposent de l'augmenter sans cesse. La dynamique du pouvoir tend à une concentration croissante.

En matière culturelle, les masses deviennent de plus en plus passives tandis que l'influence d'élites de moins ne moins nombreuses s'étend de plus en plus largement sur le globe terrestre tout entier. Quelques-uns pensent, créent et s'expriment pour un monde devenu spectateur.

Au plan économique, le pouvoir se concentre soit aux mains de l'État, soit aux mains de quelques groupes multinationaux.

Au plan politique, le pouvoir se concentre entre les petits groupes dominants des super-puissances. Les anciens pouvoirs politiques ne peuvent guère qu'entériner et appliquer des décisions prises en tout haut lieu.

L'action sociale elle-même se bureaucratise et se centralise : les syndicats contemporains ne sont plus l'expression des luttes ouvrières concertées, décidée et menées à la base. Elles sont le fait d'appareils bureaucratiques de plus en plus spécialisés.

Devant cette situation, l'homme ordinaire a un sentiment d'impuissance qui va en grandissant.

D'où vient ce sentiment d'impuissance qui souvent engendre un découragement très grand et sert à justifier une démobilisation sociale et politique sensible surtout parmi les jeunes ?

Il vient de la crise de la modernité. Celle-ci avait promis une victoire sur la nature et l'avènement d'une vraie liberté de l'homme devenu capable de dominer son destin et de contrôler aussi bien la nature que la société. Or, cette promesse n'est pas tenue¹⁵³ ou, pour mieux dire, elle n'est tenue que pour une petite minorité.

La grande concentration du pouvoir fait en sorte qu'un petit nombre d'hommes arrive à une conscience de surhomme : ce sont les maîtres des destinées des États, les grands directeurs des grands ensembles économiques, et aussi les artistes, les vedettes, les champions qui atteignent une notoriété mondiale. Ceux-ci arrivent à un sentiment de pouvoir auprès duquel la conscience des pharaons ou des empereurs d'autrefois devait être bien faible. Par contre, les grandes masses n'ont d'autre expérience que celle de leur incapacité de s'exprimer et de n'arriver jamais à influencer le cours des choses.

Mais ce qui aggrave la situation, c'est la conscience de la modernité. Car la victoire sur la nature et la nécessité ne pouvait être possible si elle était un faux messianisme. Les techniques ont bien fourni la possibilité d'imposer une volonté humaine à la nature. Mais elles ne le font que par la médiation d'un appareil bureaucratique de plus en plus envahissant. Il n'y a pas d'autre choix ; ou bien la nature, ou bien un appareil bureaucratique pour contrôler la nature.

¹⁵³ Exemple de ce phénomène : Alvin Toffler, *Future Shock*, 1970.

Les appareils bureaucratiques sont doués d'une forte inertie. Ils ont leur cohésion interne, leurs dynamiques propres. Ils forment comme une sorte de nouvel ordre de la nature. La nature avait son inertie et sa pesanteur, la nouvelle nature a aussi son inertie et sa pesanteur. C'est le gouvernement des choses : on l'avait annoncé au siècle dernier mais sans soupçonner que le gouvernement des choses pourrait être bien plus pesant que le gouvernement des hommes.

L'ordre de la nature servait à justifier l'antique fatalisme. Le nouvel ordre bureaucratique, comme une nouvelle nature, justifie lui aussi une sorte de nouveau fatalisme.

En réalité, l'ordre bureaucratique n'est pas plus absolu que celui de la nature. De même qu'il a été possible d'agir sur la nature, il est possible d'agir sur les structures d'une société bureaucratisée. Mais la transformation de la modernité ne dépasse pas le problème de la liberté et de la nécessité : elle ne fait que le déplacer. Nous avons maintenant à affronter non pas tellement les nécessités de la nature, mais celles d'une société bureaucratique.

Face à un pseudo-réalisme qui abandonne la lutte devant la machine implacable des sociétés régulées bureaucratiquement et scientifique-ment, l'espoir va vers une utopie. La science se place maintenant du côté de la domination et de la nécessité. La liberté cherche un refuge dans une utopie de plus en plus éloignée de la réalité. C'est le second caractère de notre temps : le recours à l'utopie. Et c'est pourquoi à la place des révolutions surgissent souvent des révoltes.

L'utopie et la révolte

Les révolutions modernes voulaient être l'avènement de la rationalité de la science, et en premier, l'avènement de la reine des sciences, l'économie. De l'économie organisée scientifiquement devait sortir la libération de l'homme dans toutes ses dimensions.

Ce modèle continue à fonctionner : il se fonde sur un passé tellement fort. Les conditionnements sont tellement nombreux qu'une telle marche n'est pas réversible à court terme. Même s'ils n'y croient plus, les révolutionnaires contemporains doivent encore au moins dire que leur

révolution apportera la démocratie, l'égalité et la libération des pauvres. Et ils doivent affirmer qu'ils comptent sur les merveilleux dynamismes de l'économie et sur la rationalité économique pour obtenir ces résultats.

Le modèle continue donc à marcher, mais il ne réussit plus à convaincre d'une manière aussi générale les masses. La société nouvelle, à peine établie, perd la confiance de ses membres. Une nouvelle classe intellectuelle se forme que l'on peut appeler anti-moderne, une classe de dissidents. L'Occident a ses dissidents comme l'Orient et leurs revendications convergent : elles visent la modernité¹⁵⁴.

Le modèle capitaliste de modernisation montre ses limites : il ne donne pas le bonheur, ni la démocratie. Il répond à de nombreux besoins, mais en crée plus qu'il ne peut en satisfaire et en faisant tourner la vie autour des besoins, en fait un problème insoluble.

De plus la croissance à l'occidentale engendre des inégalités, qui jusqu'à un certain point peuvent être contenues ou réduites dans les pays de plus ancien développement, mais sont incontrôlables dans le Tiers-Monde. La croissance engendre de la misère aussi bien que de la consommation¹⁵⁵.

Par ailleurs, un des phénomènes les plus significatifs des dernières années est le désenchantement provoqué par le "socialisme réel". Le socialisme a construit une société qui fonctionne, mais dont les objectifs sont semblables à ceux de la société capitaliste et les résultats ne sont pas différents : un monde individualiste, une société de compétition, l'insatisfaction de l'homme dans la satisfaction de ses besoins. Bref, le "socialisme réel" s'est révélé être la modernité par un autre moyen, ou le capitalisme par le raccourci de l'État. Plutôt que le nom de socialisme on préfère lui donner celui de "modèle de redistribution rationnelle"¹⁵⁶. Plutôt qu'aux aspirations socialistes, la société nouvelle ressemble plus au "modèle asiatique de production", cauchemar des doctrinaires marxistes.

¹⁵⁴ La publication du rapport sur la limite de la croissance par le Club de Rome en 1972, marque une date. Aussi bien à l'Ouest qu'à l'Est l'élite intellectuelle, l'équivalent des Philosophes du XVIII^e siècle, critique la modernité.

¹⁵⁵ L'écologie a mis en évidence cette loi : il n'est pas de dépense qui n'ait son prix, ni de progrès qui n'ait ses aspects négatifs. C'est la contestation de l'idéologie de la modernité. On ne dit plus que tout le moderne est bon parce qu'il est moderne.

¹⁵⁶ Cf. G. Konrad - X. Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels. Le cas des pays de l'Est*, Seuil, Paris, 1979.

De plus l'État socialiste réel est répressif et de plus en plus militarisé. Le plus grand succès de la société socialiste est sa puissance militaire et elle en use de plus en plus pour se légitimer par ses victoires, faute de pouvoir se légitimer par la réalisation du socialisme.

Bref, la mise en œuvre de la modernité a fait apparaître le prix qu'il faut payer et le prix est élevé. Il n'est rien qui ne se paie. Les avantages de l'industrialisation et de la croissance se paient par des désavantages d'un autre côté. La transformation de la société ne peut être purement positive. Il n'est aucun processus spontané auquel on puisse s'abandonner. La raison scientifique et technique n'est pas le dernier mot de la raison. Au-dessus d'elle il doit y avoir une autre raison qui discerne après avoir fait les comptes.

Aussi bien, la résistance des hommes concrets au mouvement de la modernisation s'exprime-t-il par deux phénomènes que la modernité croyait avoir dépassé à jamais : la révolte et l'utopie.

La révolte (étudiants de 67-69, terrorisme, écologie...) est un mouvement de refus : elle ne construit rien. Elle détruit ou empêche de construire. Elle n'agit pas en vertu d'une rationalité. Elle n'attend aucun résultat prévu de son attitude. Elle veut seulement ouvrir les portes à la surprise, à un imprévu. C'est la croyance en l'irrationnel contre le rationnel.

C'est au nom de la science et du "socialisme scientifique" que Marx avait combattu tous les socialismes rivaux. Il était un "moderne" passionné. Aujourd'hui, le socialisme redevient utopie (autogestion, écologie, anarchisme retrouvé)¹⁵⁷. La distinction entre le socialisme pur et le socialisme réel, base de la pensée dans le monde de l'Est, est le triomphe des socialistes utopiques. Étonnant retour des choses !

Néo-romantisme et militarisation

Les oppositions que nous venons de rappeler n'évoluent pas dans le sens d'une réconciliation, au contraire. Elles vont vers un raidissement.

¹⁵⁷ Le retour de l'utopie est fort marqué dans la théologie de la libération ; cf. G. Gutierrez, *Teologia de la liberacion*, CEP, Lima, 1971, p. 309-320.

D'un côté, l'opposition à la modernité tourne vers un néo-romantisme. Comme le romantisme, les jeunes générations actuelles retournent au monde ancien, en-deçà de la raison scientifique et technique, de l'industrie et de la société bureaucratisée. En-deçà du gouvernement des choses, elles veulent retrouver le gouvernement de la vie.

D'où la redécouverte des vertus des civilisations passées : les religions primitives, l'animisme primitif, la communauté primitive clanique ou tribale, l'artisanat, la fête, le jeu, le divertissement, la représentation, la communication et le partage spontané, la gratuité. D'où aussi la redécouverte de la nature dans l'écologisme, une nature supposée intacte et vierge.

Et pourtant, exactement en ce même moment, les sociétés modernes s'organisent de plus en plus en fonction de la guerre.

La modernité avait promis la paix perpétuelle. Le libéralisme était convaincu que le commerce et le développement économique amèneraient la fin du règne des soldats et l'avènement de la paix des ingénieurs. C'est encore l'idéologie des Multinationales¹⁵⁸. Le socialisme avait aussi promis la paix perpétuelle par les prolétariats du monde entier, tous unis.

En réalité, il s'est avéré que le développement et l'industrialisation ont une affinité spéciale avec la guerre. Le point fort de l'industrialisation est la fabrication d'armes et la branche la plus importante de la production, la source de la prospérité des nations est l'industrie de la guerre. La modernité n'est jamais aussi à l'aise que dans la guerre. Dans la guerre la rationalité scientifique élimine tous les autres facteurs et se déploie librement.

Aussi bien en Occident que dans le monde communiste la société s'organise en complexe militaire-industriel-universitaire-syndicaliste. La division du monde en deux blocs fournit la situation idéale pour mettre les nations sur pied de guerre en une mobilisation générale permanente. La nouvelle doctrine de la Sécurité Nationale en est le programme stratégique.

D'ailleurs la guerre s'étend aussi bien au plan interne qu'externe. Les nations se mobilisent contre l'ennemi interne plus que contre l'ennemi externe. Politique, économie, culture, éducation deviennent des branches d'une stratégie de guerre totale.

¹⁵⁸ Cf. R. Barnet et R. E. Müller, *Global Reach : The Power of the Multinational Corporation*, Simon & Schuster, New York, 1974.

En dehors des milieux humanistes européens fatigués de guerres désastreuses et d'ailleurs fatigués de jouer un rôle dans le monde, il y a peu d'endroits dans le monde où la militarisation ne grandisse de manière irrésistible : la transformation du Tiers-Monde en un monde militaire en est le signe évident.

2. LE CHRISTIANISME

“Christianisme éclaté”

En ce qui concerne l’“ad extra” de l’Église, l’œuvre de Vatican II a été fondamentalement d’avoir accepté le défi de la modernité. En ce qui concerne l’“ad intra”, elle a été d’avoir reconnu et accepté que le christianisme était éclaté. Grâce à cela nous pouvons maintenant envisager les tâches du christianisme non à partir de l’Église catholique seule, mais à partir du christianisme là où il se trouve. Et nous nous retrouvons avec des millions d’hommes qui ne sont pas recensés dans l’Annuaire pontifical.

Le christianisme est éclaté d’abord à cause des schismes et des séparations institutionalisées. C’est l’aspect le plus visible, bien que pas nécessairement le plus important de l’éclatement.

D’ailleurs, l’œcuménisme lui aussi institutionalisé de nos jours peut être trompeur : il peut être trop court et il l’est souvent dans la pratique. Le christianisme n’est pas seulement présent et actif à l’intérieur des Églises ou des dénominations chrétiennes, c’est-à-dire des organisations institutionalisées qui s’affichent comme chrétiennes, mais aussi en dehors de ces communautés.

En premier lieu, le christianisme demeure actif parmi tous ceux qui sont nés et ont été formés par une Église constituée et se sont ensuite détachés d’elle soit volontairement, soit de façon insensible et pratique plutôt qu’explicite. C’est le cas de la grande majorité des catholiques d’Europe et d’Amérique latine, c’est-à-dire de ceux qui furent baptisés dans l’Église catholique ou dont les parents furent baptisés, et qui se sont éloignés en invoquant diverses raisons ou sans en invoquer aucune.

Il en est parmi eux, qui se sont éloignés, de leur Église pour des raisons chrétiennes. Lorsque nous parlons du christianisme dans le monde d'aujourd'hui ou de demain, nous devons tenir compte de tout ce monde-là aussi. Les Églises semblent de moins en moins capables à l'époque actuelle — ce peut être une phase transitoire, brève ou longue, comment le savoir — d'être un lieu où les chrétiens se sentent chez eux. Cela est dû à des raisons institutionnelles (opposition à cause du langage dogmatique, des codifications morales, du style de réunions ou de gouvernement, du style de la liturgie, et ainsi de suite). Il y a des chrétiens qui se sont éloignés de leur Église à cause de conflits sur la politique, le socialisme, la science, la psychologie, l'histoire. D'autres se sont éloignés pour des querelles personnelles. D'autres, enfin, ne se sont jamais éloignés de l'Église, mais c'est l'Église qui ne s'est jamais rendue présente dans leur monde : les villes nouvelles, les quartiers des cités nouvelles, les usines, les administrations, les entreprises privées ou publiques, et ainsi de suite.

Par ailleurs, le christianisme est aussi présent parmi des peuples où la mission institutionnalisée des Églises n'a pas encore pénétré. Il est des hommes qui ont accepté et assimilé beaucoup d'éléments chrétiens, bien qu'ils n'aient jamais eu l'occasion de faire profession chrétienne dans une dénomination officielle : ce sera le cas en Asie ou en Afrique où le message chrétien précède souvent les missionnaires.

Cependant, les chrétiens sont également dispersés parce qu'ils appartiennent à des milieux culturels et idéologiques très différents et souvent presque sans communication entre eux. D'ailleurs une grande part des séparations institutionnelles est dû à ces séparations culturelles. Les séparations culturelles existent aussi à l'intérieur des Églises où elles créent des tensions et des conflits. Il n'est pas rare que certains diagnostiquent que de telles tensions préparent de nouveaux schismes.

Il est des chrétiens qui vivent mentalement dans tous les âges que nous avons énumérés au cours des chapitres antérieurs. L'Église catholique a des membres qui vivent à chacune des époques. Ils paraissent contemporains et pourtant leur vie chrétienne se déroule à des époques entièrement séparées. Ils vivent peut-être géographiquement près les uns des autres, mais à des siècles de distance.

La diversité culturelle n'est pas fantaisiste, elle relève de la diversité des milieux sociaux.

Il est des chrétiens qui vivent comme les humanistes de la Renaissance consacrés aux lettres latines et grecques : ils sont de moins en moins nombreux et c'est assurément dommage.

Il est des chrétiens qui vivent dans la chrétienté médiévale : ce sont les derniers ruraux. Il y en a encore dans certains coins reculés d'Europe et en de grandes régions d'Amérique latine. Il y en a analogiquement dans certaines néo-chrétientés d'Afrique.

Il y a des chrétiens qui vivent au temps des Réformes : les Églises protestantes de type populaire ou pentecôtiste, ou bien les paroisses traditionnelles qui cultivent encore le catholicisme dit traditionnel qui est celui du Concile de Trente et de la Réforme catholique du XVII^e siècle. Ils appartiennent aux petites villes, exercent des professions qui n'ont pas tellement changé depuis lors, ou bien appartiennent à des conditions sociales qui ont atteint leur apogée à cette époque. Car il y a les traditionalistes sans le savoir qui croient que le monde n'a pas changé depuis le XVII^e siècle, et les traditionalistes nostalgiques, qui savent bien qu'il a changé, mais ne peuvent s'y résigner. Ce sont aussi ceux qui n'ont jamais accepté Vatican II et continuent le combat contre la modernité.

Il y a des chrétiens qui sont entrés dans la modernité et y croient : des bourgeois militants ou des ouvriers militants. Beaucoup se sont déliés de leurs Églises. Mais il en est qui sont restés fidèles et ont beaucoup attendu de Vatican II.

Jusqu'il y a peu d'années il y avait peu de révolutionnaires chrétiens. Il leur fallait pratiquer une double clandestinité vis-à-vis du parti et vis-à-vis de l'Église. Aujourd'hui leur nombre augmente et ils sont sortis de la double clandestinité. Les partis révolutionnaires acceptent des chrétiens et les Églises se résignent à accepter des révolutionnaires. Ce sont des intellectuels qui cherchent la réconciliation entre le christianisme et la Révolution.

Et puis il y a les masses de pauvres, marginalisés qui sont les émigrants du monde actuel. Ce sont les masses qui émigrent de l'ancien monde rural vers le nouveau monde industriel. Elles sont en train de perdre leur identité et ne savent pas bien à quoi s'identifier. Elles perdent leur ancienne identité chrétienne, sans savoir exactement ce qu'il en reste. Il n'est pas fréquent qu'elles rencontrent une Église sur leur chemin pour retrouver une nouvelle identité chrétienne.

Le premier défi du christianisme devrait être cette masse des pauvres, des anonymes, de ceux qui n'appartiennent plus à rien. Le vrai christianisme n'est-il pas là dans la mesure où le Christ est là ? L'Esprit n'est-il pas avant tout là où est le Christ ?

L'identité chrétienne

Les divisions entre chrétiens posent aux Églises chrétiennes le problème de l'unité. L'unité est un trait de l'annonce évangélique. Le Christ fait l'unité et l'Esprit fait l'unité. Mais comment cette tâche unificatrice entre-t-elle dans le monde ? Comment devient-elle histoire ?

Une première réaction consiste à vouloir faire l'unité par l'orthodoxie. L'Église passe par cette tentation tout au long de son histoire. Lorsque des divisions se produisent, elle réagit, ou une partie de l'Église réagit en renforçant l'orthodoxie.

Dans ce cas, l'on croit faire l'unité de l'Église en définissant précisément son unité théorique, son identité théorique. On suppose que ce qui manque, c'est la connaissance de l'identité chrétienne et que les chrétiens sont désunis par faute de connaissance de leur identité. C'est ignorer les vraies causes des séparations et des conflits. En fixant clairement l'orthodoxie, on ne sert pas nécessairement la cause de l'unité.

Au Moyen Âge, l'Église impériale, puis l'Église romaine et ensuite les Églises des monarchies catholiques (Espagne, puis France sans oublier les Habsbourgs) répondirent aux tentatives de schisme par l'orthodoxie. Mais ils durent l'imposer par la force pour refaire l'unité. Déjà la répression de Jean Huss s'acheva dans une tragédie. Puis il y eut la réponse de l'orthodoxie aux Réformateurs du XVI^e siècle. On pourra commenter sans fin tout ce qui se passa alors. Une autre sortie n'était-elle pas possible ? La réponse de l'orthodoxie comptait sans doute sur le bras séculier comme auparavant. Mais le bras séculier vint à manquer. La réponse de l'orthodoxie consolida le schisme pour des siècles. Qui oserait en prévoir la fin pour les prochains siècles ?

Devant les différences qui apparaissent après Vatican II, l'Église catholique passe par une nouvelle crise. Face à cette crise, il est un parti puissant qui voudrait renouveler la solution du XVII^e : réaffirmer l'identité

chrétienne dans une nouvelle précision de l'orthodoxie. Comme si l'orthodoxie qui après avoir causé les grands schismes de l'Église d'Orient provoqua le grand schisme d'Occident, avait la moindre chance de faire l'unité maintenant. Une nouvelle affirmation d'orthodoxie ne pourrait qu'exclure de l'Église un nouveau contingent et la renfermer sur un petit troupeau fidèle et intransigeant : sans pouvoir compter sur des rois catholiques pour maintenir dans l'obéissance le petit troupeau lui-même.

Une autre voie est l'œcuménisme. Il est celui de la patience. Et il est celui de la reconnaissance de la pluralité. Car les diverses orthodoxies et les identités particulières dans lesquelles les dénominations se figent valent mieux dans leur multiplicité et leur diversité que l'unité d'une orthodoxie imposée. Toutes déforment le visage du Christ dans le monde. Mais elles le représentent mieux par leur pluralité que chacune des Églises séparées.

L'œcuménisme a un danger : celui de faire la réconciliation des Églises chrétiennes contre le christianisme non institutionnalisé. Il pourrait être la défense des Églises contre les chrétiens qui ne s'identifient avec aucune Église. Il serait ainsi la source d'une super-orthodoxie au-dessus des différences confessionnelles.

Le problème de l'orthodoxie n'est pas seulement qu'elle est incapable de faire l'unité. Ce qui est plus grave, c'est qu'elle fixe l'identité chrétienne dans une phase historique déterminée du christianisme. La définition de l'identité est une fixation sur le passé, et donc un obstacle aux défis du présent à la recherche d'un avenir.

Une nouvelle définition de l'orthodoxie aurait pour résultat de définir l'identité chrétienne à ce qu'était l'Église catholique en 1965, au moment où s'achève Vatican II.

La vraie identité de l'Église n'est pas à un moment de son passé. Elle est là où sont le Christ et l'Esprit. Elle est en avant, dans les défis de l'humanité actuelle, dans ce qui n'est pas défini.

L'identité chrétienne est dans le monde migrant d'aujourd'hui, dans la masse des pauvres sans identité. Elle est dans ces hommes qui n'ont pas d'histoire. Leurs ancêtres ont fait toute l'histoire, mais sans le savoir et sans apparaître comme des instruments mis en œuvre par d'autres.

Les pauvres demeurent. La modernité comme les révolutions modernes ont promis de les faire disparaître. Il y aurait seulement des travailleurs promus et satisfaits. Il y aurait des citoyens égaux et des peuples libres mais

plus de pauvres, c'est-à-dire plus d'hommes rejetés, marginalisés, laissés pour compte, exploités ou désœuvrés selon les convenances de la société. Les pauvres demeurent. Ils attendent d'entrer dans l'histoire et de devenir hommes et femmes. L'identité de l'Église est là, parce que le Christ est là.

La théologie de la libération n'a pas inventé le thème des pauvres. Elle a rappelé la tradition chrétienne, qui avait été obscurcie surtout depuis les Réformes et plus encore depuis la modernité. Depuis lors les Églises s'étaient trop préoccupées de leur propre identité pour se souvenir assez de leur mission.

Car les pauvres ne sont pas l'objet d'un paragraphe, d'un sous-titre, d'un chapitre de la théologie morale, comme disait Daniélou à Buenos Aires. Ils sont au centre de l'Évangile et de la tradition chrétienne, même si l'histoire tend à les reconduire dans un coin discret des affaires chrétiennes. Aujourd'hui, la théologie de la libération n'est pas une théorie, mais une pratique des Églises, adoptée par Medellín et Puebla après Vatican II qui en avait posé les fondements.

3. QUESTIONS SPÉCIALES

L'action survient dans une conjoncture particulière. Elle n'entre pas dans un terrain déblayé, comme si elle intervenait seule. L'action intervient dans un ensemble d'autres actions. Toutes nos actions, personnelles ou collectives, entrent dans un réseau dont il ne nous est pas loisible de faire abstraction. Que nous le voulions ou non, d'autres agissent aussi, et notre action ne prend son sens que par son rapport avec les actions des autres. Elle est avec eux ou contre eux, avec certains et contre d'autres. Elle prend parti.

Agir, c'est prendre parti. Quels sont donc les partis possibles à notre époque ? Comment l'action chrétienne se définit-elle au milieu des partis ?

Les institutions ecclésiastiques redoutent l'action qu'elles ont pour mission de prêcher et de stimuler. Car l'action entre dans les partis. Elle risque de dissoudre l'identité chrétienne dans les "partis-pris". Le chrétien qui entre dans les conjonctures et les partis peut s'assimiler à l'un ou l'autre et disparaître dans la masse, se dissoudre dans le courant.

Et pourtant, il n'y a d'action chrétienne que mêlée à l'histoire qui est en train de se faire au moment où le christianisme y entre. L'Esprit ne crée pas une histoire nouvelle. Il se cache derrière les réalités de ce monde. Il n'invente pas des processus nouveaux mais suit la marche du monde. L'Esprit n'a pas de manifestation propre en dehors de l'affleurement des chrétiens dans le flux des événements de la vie quotidienne et des mouvements historiques en cours. Il transforme mais ne remplace rien.

La tentation chrétienne, celle du judaïsme de l'Ancien Testament, consiste à s'isoler et à former un peuple séparé avec une action propre. Chaque fois que les chrétiens pensent former une société chrétienne séparée de l'évolution du monde, ils ne font que s'identifier de manière inconsciente à des réalités historiques dont ils n'aperçoivent pas la présence.

En ce qui concerne l'Église catholique, cette théologie de l'Esprit nous conduit à revoir, en fonction de la conjoncture actuelle, l'instruction donnée par Léon XIII à la fin du siècle dernier. Celle-ci est demeurée en vigueur jusqu'à présent. Elle guide manifestement la diplomatie romaine, la conduite des Églises et la plus grande partie de l'épiscopat. Elle répond d'ailleurs indiscutablement à l'expectative d'un très grand nombre de catholiques, précisément ceux qui sont restés fidèles et s'identifient à l'Église catholique.

Léon XIII affirme que la conduite des catholiques dans le monde doit être inspirée par la priorité donnée aux intérêts de l'Église et du christianisme. Ces intérêts sont tout le système institutionnel par lequel l'Église exerce sa mission. Le mot intérêt ne pourrait avoir d'autre sens.

Or, la défense des intérêts de l'Église, assumée en première ligne par les partis catholiques et, en seconde ligne, par l'ensemble des organisations catholiques laïques, conduit nécessairement à des alliances si elle veut être efficace. Elle n'échappe pas plus que n'importe quelle action à la nécessité d'entrer dans l'histoire, de prendre parti, de faire des accords avec des partis (accords explicites ou implicites, ces derniers sont les plus solides).

Nous serons les derniers à reprocher à l'Église de prendre parti, de faire des accords avec les partis. Nous reconnaissons qu'une des règles de toute diplomatie et de toute politique consiste à ne pas révéler son jeu et donc à ne faire apparaître publiquement les alliances que dans la mesure où les nécessités tactiques le recommandent. Mais le chrétien ordinaire ne peut se

contenter des nécessités de la diplomatie. Il doit chercher à savoir ce qui se passe réellement, s'il veut assumer sa responsabilité chrétienne.

En vertu de l'orientation prise par Léon XIII et demeurée inchangée depuis lors, l'Église catholique a pris des partis dans l'histoire contemporaine. Nous allons en examiner quelques-uns à propos de l'actualité. Nous allons envisager trois questions concrètes de notre temps : le socialisme, le développement, la démocratie. Aucune de ces réalités n'existe hors de la conjoncture précise d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas de s'interroger sur des idées ou des choses en soi, mais sur des partis actuels.

Première question : le socialisme

Le socialisme est une question pour le christianisme depuis son apparition. Entre socialisme et christianisme, les rapports ont été en général très tendus. Ils font déjà une longue histoire. Il n'en sera question ici que de la conjoncture présente, du socialisme actuel et du christianisme actuel. Comment se pose pour les Églises le problème du socialisme aujourd'hui ? Au préalable, il convient de se demander : quel est le destin du socialisme aujourd'hui ?

En premier lieu, la question du socialisme est conditionnée radicalement par l'antagonisme Est-Ouest, qui est encore maintenant la première contradiction du monde. Personne ne prend position par rapport au socialisme sans se rapporter en premier lieu à cet antagonisme. Être socialiste est se situer d'une certaine façon dans cet antagonisme.

L'antagonisme Est-Ouest a ses racines dans le clivage de la modernité au milieu du siècle dernier. Un versant de la modernité accorde la priorité à l'efficacité de la croissance industrielle dans le cadre du système capitaliste. L'autre versant accorde la priorité à la promotion sociale. La modernité se clive en libéralisme et socialisme. Les révolutions ultérieures seront profondément influencées par ce clivage. Bien entendu, au niveau des intentions et de la conscience, tout le monde veut tout, mais ce qui apparaît au milieu du siècle dernier, c'est que le tout n'est pas possible : la modernité dans son ensemble n'est pas possible ; elle éclate en deux versants qui se séparent et il faut choisir.

Bien qu'ils procèdent d'un tronc commun, libéralisme et socialisme vont diverger de plus en plus au cours du XIX^e siècle jusqu'à devenir frères ennemis irréconciliables.

L'opposition Est-Ouest est une continuation de la division du siècle dernier. Pourtant, tout le socialisme ne va pas vers l'Est. Le socialisme se clive lui aussi, fait fondamental du XX^e siècle. Il y a un socialisme marxiste et un socialisme non marxiste. Celui-ci est dans une position toujours inconfortable précisément à cause de l'antagonisme principal. Ou bien il risque d'être aspiré par l'Est. Ou bien il risque d'être résorbé par le capitalisme de l'Ouest. Il n'existe pas un troisième bloc qui serait comme le socialisme non marxiste. Il n'existe d'ailleurs pas de support politique pour un tel bloc, puisqu'il n'y a que deux Grands dans le monde actuel et qu'il n'y en aura pas de troisième avant longtemps pour des raisons où le socialisme ne peut absolument rien.

Il reste que le Tiers-Monde est émergent et fait surgir un clivage secondaire Nord-Sud. Cependant, l'opposition Nord-Sud est loin d'être aussi ferme et définie que l'opposition Est-Ouest. Celle-ci s'appuie sur la rivalité des deux Grands. Et il n'y a aucun Grand du Tiers-Monde. Le Tiers-Monde est donc plutôt une absence d'unité qu'une unité. Bien que le plus grand nombre des nations du Tiers-Monde se retrouvent dans la ligue des Non-Alignés, cependant leurs divisions rendent impossible toute action d'ensemble, et la ligue des Non-Alignés n'est absolument pas définie par rapport au socialisme, non plus que le Tiers-Monde lui-même. Un certain nombre de Non-Alignés adhèrent au capitalisme, de même que des nations du Tiers-Monde non rattachées aux Non-Alignés ; un certain nombre accepte de reconnaître l'Union soviétique comme allié naturel du Tiers-Monde, d'autres ne l'acceptent pas tout en cherchant un modèle socialiste, d'autres enfin appartiennent au monde de l'Est.

Si l'on cherche à identifier les attitudes des peuples et non celles des États, on arrive à peu près au même éventail de prises de position. C'est dire que le socialisme est aujourd'hui dispersé. Il y a un fort bloc socialiste lié à l'Est, c'est-à-dire au marxisme réel et historique. Il y a ensuite des socialismes dispersés soit à l'Ouest, soit dans le Tiers-Monde, soit marxistes d'un marxisme purement théorique, soit non marxistes.

Si l'antagonisme principal Est-Ouest était la seule réalité du monde actuel, il n'y aurait d'autre socialisme que le marxisme soviétique. Mais

l'antagonisme principal n'est pas total ni exclusif. Il permet un certain jeu, un certain flou et donc une certaine recherche libre.

Ceci nous oblige poser à une séparation entre le problème du socialisme et celui du marxisme réel et historique. Les deux questions ne coïncident pas. De fait, les documents ecclésiastiques font maintenant clairement la distinction, au moins depuis *Octogesima Adveniens* (1971).

On ne parlera pas ici du destin du socialisme à l'intérieur des nations développées de régime capitaliste qui forment le centre de l'Ouest. Nous laisserons de côté des questions telles que : la social-démocratie à l'allemande, à la suédoise ou à l'anglaise est-elle le seul socialisme possible dans les pays développés ? Le socialisme est-il possible par évolution du capitalisme ? Le socialisme occidental est-il nécessairement utopique et quelle est la force historique de l'utopie ? De toutes manières les choix politiques des nations occidentales sont conditionnés en premier lieu par l'antagonisme principal Est-Ouest. Et dans l'antagonisme Nord-Sud, ils sont conditionnés par leur position de Nord : travailleurs et bourgeois défendent leurs avantages contre le Sud. Cela ne favorise pas la cause du socialisme.

Il ne sera question ici que du socialisme du Tiers-Monde, et ensuite du marxisme vu dans la perspective du Tiers-Monde.

Auparavant, il faut encore attirer l'attention sur un autre clivage qui s'est superposé à celui de la modernité. Car la modernité s'est clivée également par rapport à la religion. Le monde libéral s'en est rapproché progressivement depuis le milieu du XX^e siècle tandis que le socialisme s'en éloignait. L'évolution du clivage sous forme d'antagonisme Est-Ouest a conduit l'opposition à un point extrême. L'Est est devenu athée et persécute la religion. Il pousse à fond l'anti-religion de la modernité. L'Ouest au contraire s'est montré tolérant et en a profité pour se servir de la religion dans la lutte contre l'Est. Quant aux résultats pour la religion, il est possible que les religions, christianisme, Islam, bouddhisme ou animisme aient plus souffert de la tolérance de l'Ouest que de la persécution de l'Est. Car l'esprit de la modernité agit plus efficacement dans l'ambiance tolérante de l'Ouest que dans la résistance de l'Est. En tous cas, l'Église de Pologne est un signe étonnant dans notre monde : elle a résisté à la modernité grâce à la lutte contre l'athéisme officiel de l'État marxiste. Quoi qu'il en soit, les clivages actuels jouent un rôle important dans l'attitude des Églises vis-à-vis

du socialisme. La définition religieuse des divers socialismes fluctue [influence dans le syllabus] considérablement et il ne pourrait pas en être autrement.

1. Le socialisme du Tiers-Monde

Sur ce qui fait le centre du socialisme tout le monde est d'accord : c'est l'économie planifiée par l'État.

Pourquoi des nations, des élites, voire des classes sociales ou des groupes du Tiers-Monde, dans la mesure où ils ont pu atteindre une conscience politique moderne, choisissent-ils le socialisme ? Il y a à cela quatre raisons fondamentales. Il s'agit des raisons qui sont effectivement invoquées par l'ensemble de ces peuples.

1. D'abord une raison nationaliste : l'adoption du modèle capitaliste entraîne la dépendance économique, et celle-ci entraîne une dépendance politique, militaire, culturelle. En d'autres mots, il n'y a pas de capitalisme national possible. La "théorie de la dépendance" énonce cet argument. On en tire comme conclusion l'option socialiste.

2. Une raison sociale : le capitalisme occidental s'appuie sur les élites traditionnelles et en fait des élites nouvelles. Il leur permet non seulement de consolider leurs privilèges traditionnels, mais encore d'organiser à leur profit le pillage de leur nation. Le socialisme est le seul modèle qui permette de se libérer de l'exploitation d'une classe parasitaire et de détruire les inégalités criantes, d'inverser le mouvement actuel vers l'inégalité croissante et de créer une économie en fonction des nécessités des masses.

3. Une raison économique : le socialisme est le moyen de faire plus vite le développement, donc de rattraper le capitalisme en faisant un raccourci. L'exemple du développement soviétique a longtemps été invoqué. Il l'est de moins en moins depuis la fin de la décennie des années 60.

4. Une raison politique : le socialisme est la condition de la formation d'un État fort dans le Tiers-Monde. L'État est la première priorité pour le développement.

5. Une raison culturelle : le socialisme est une protestation contre l'invasion de la culture occidentale destructrice de toute tradition, toute originalité et toute culture autochtone.

Pourtant, ces raisons ne réussissent pas à convaincre l'ensemble du Tiers-Monde. Naturellement, les classes privilégiées traditionnelles et toutes

les nouvelles classes qui forment la clientèle de l'Occident dans le Tiers-Monde s'opposent en bloc au socialisme. Mais il y en a aussi d'autres qui peuvent invoquer des arguments rationnels. Ce sont les suivantes, et elles nous aident à poser la question du socialisme dans sa conjoncture actuelle.

1. Il y a d'abord une raison économique. En ce qui concerne le développement de l'industrialisation, la croissance économique, l'augmentation de la production et de la consommation, le socialisme a montré des faiblesses de plus en plus grande, aussi bien dans le Tiers-Monde que parmi les développés. Sur le plan de l'efficacité, beaucoup préfèrent le capitalisme. Ils acceptent la dépendance comme condition provisoire en échange des possibilités de développement qu'elle offre pour préparer une structure moderne. Du capitalisme, on espère une modernisation et on espère pouvoir contrôler ensuite ses désavantages internes et externes. Aussi bien le socialisme invoque de moins en moins l'argument d'efficacité économique et le remplace par un argument humaniste : plutôt que l'efficacité de l'économie, il faut chercher sa justice.

2. La seconde raison est nationaliste : la crainte que le socialisme n'oblige à devoir demander l'appui de l'Union soviétique et donc de tomber dans la dépendance totale vis-à-vis de l'Est. L'expérience semble montrer la difficulté qu'il y a à s'émanciper de la dépendance économique de l'Occident sans devoir accepter une dépendance économique de l'Est. La question est : un socialisme national est-il plus faisable qu'un capitalisme national ? Si oui, dans quelles conditions ?

3. Enfin une troisième raison est d'ordre géopolitique. Des nations doivent chercher l'appui du monde de l'Ouest parce que leurs voisins et rivaux traditionnels appartiennent au monde de l'Est. Les raisons de distribution géopolitique du monde peuvent faire en sorte qu'il n'y ait pas de choix.

Enfin, quelles sont les raisons qui meuvent des pays qui se veulent un modèle socialiste à ne pas accepter le modèle marxiste, le communisme réel, tel qu'il existe dans le monde de l'Est ? Elles coïncident presque littéralement avec les restrictions énoncées par les Églises et les chrétiens de ces pays et d'autres.

1. En premier lieu, il y a une raison religieuse. Une grande partie des masses, non seulement des masses paysannes traditionnelles, mais aussi des ouvriers et du monde urbain en général rejette le modèle communiste avant

tout pour un motif religieux : cela vaut pour l'Islam, le bouddhisme et aussi pour le christianisme. C'est pourquoi l'âme de la résistance, avant comme après une révolution marxiste, est la religion.

2. En second lieu, le totalitarisme, qui inclut l'absolutisme de l'État, l'exclusion des garanties individuelles, la manipulation de la culture.

3. Enfin, la dépendance vis-à-vis de l'Union soviétique en une nouvelle forme d'impérialisme. Un État dirigé par le parti communiste peut difficilement s'émanciper de l'Union soviétique. La confiance dans le modèle chinois a presque disparu, du fait que la Chine n'a pu protéger aucun État contre la dépendance soviétique.

Vis-à-vis de ce socialisme du Tiers-Monde qui cherche une voie indépendante en essayant de passer au travers des mailles de l'immense filet qu'est l'antagonisme Est-Ouest, quelle est l'attitude des Églises dans la conjoncture actuelle ? Nous nous contenterons de parler de l'Église catholique. Les Églises réformées ont généralement un éventail de positions plus ouvert que les catholiques. Il est des Églises protestantes plus radicalement et même viscéralement anti-socialistes. Il est des groupes plus socialistes. Le Conseil œcuménique des Églises s'est montré plus favorable dans l'ensemble au socialisme que l'Église catholique, mais il ne représente pas exactement la position moyenne des Églises qui y adhèrent.

Si l'on prend la société catholique comme fait sociologique global de par le monde, on dira qu'il est étranger au socialisme. S'il y a des groupes qui militent dans des partis socialistes ou qui sont sympathisants, il faut reconnaître que dans l'ensemble il y a une séparation de fait : la preuve en est, par exemple, le silence de Vatican II sur ce sujet. Au cours du Concile à aucun moment il n'y a eu comme un mouvement de sympathie ni une attention favorable au socialisme.

Le mouvement de fond qui est de refus, procède du refus global de la modernité. Les catholiques ne rejettent pas le socialisme parce qu'ils le connaissent, mais parce qu'ils ne le connaissent pas. En bloc, le monde catholique reste encore attaché au vieux monde rural. Le socialisme représente l'avènement du monde sécularisé de la modernité. Les condamnations du socialisme ont, en effet, porté sur son caractère de modernité. Longtemps l'Église a rejeté en bloc le libéralisme et le socialisme comme deux variantes du naturalisme.

En réalité, les objections faites au socialisme comme une forme de la modernité n'ont pas perdu de leur pertinence. Elles devraient rester parfaitement conscientes maintenant et dans l'avenir. Car le socialisme a toujours à répondre de toutes les ambiguïtés et des fausses valeurs de la modernité à côté de ses apports positifs.

Paradoxalement, dans l'opposition au socialisme, les considérations de fond présentes au XIX^e siècle se sont atténuées et ce furent des considérations d'opportunisme politique ou de défense de l'institution qui prirent plus d'importance à une époque plus récente.

En effet, lorsque se fit le rapprochement entre l'Église et le "parti" libéral, c'est-à-dire la démocratie bourgeoise et libérale, les catholiques se laisseront "pénétrer". L'opposition à la modernité comme telle diminua. À la veille de Vatican II, le monde catholique est "habitué" aux institutions de l'Europe occidentale. Pour Vatican II, la société de l'Europe occidentale représente la "normalité", ce qui est toujours sous-entendu et nulle part ni expliqué, ni examiné, ni jugé.

Au cours de cette phase qui va de Léon XIII à Vatican II, l'Église oppose au socialisme des arguments foncièrement ambigus, car ils superposent de vieux arguments scolastiques faits pour une autre société à des arguments de la bourgeoisie libérale contre le socialisme. Ce sont l'argument de la propriété privée et celui de la hiérarchie sociale. L'argument de la propriété privée des scolastiques sert à rejeter la nationalisation des moyens de production et l'argument de la nécessaire hiérarchie sociale sert à rejeter la lutte des classes et l'égalité socialiste. Ce ne fut que Vatican II qui supprima ces arguments. Entre-temps l'Église avait avalisé les arguments de la société occidentale et s'était ainsi "naturalisée" dans le monde libéral de l'Occident, devenant "étrangère au socialisme".

Après Vatican II, il n'existe plus d'argument théorique contre le socialisme, mais il subsiste ce climat : les catholiques vivent "normalement" en régime libéral et trouvent toutes "naturelles" ses institutions.

Or, les Églises du Tiers-Monde sont nées au temps de la colonisation européenne. Elles sont nées et ont grandi dans une "normalité" libérale démocratique. Elles lui sont liées de mille liens, plus inconscients ou affectifs souvent que réels ou conscients.

La guerre froide avec son antagonisme Est-Ouest, d'une part, et la décolonisation, d'autre part, ont servi à entretenir aussi bien dans les Églises

de la métropole et notamment à Rome que dans les Églises du Tiers-Monde deux craintes du socialisme.

Il y a d'abord la crainte de voir une société socialiste se détacher progressivement de l'Occident et donc du substrat temporel des Églises de l'Ouest. C'est la crainte de voir s'affaiblir les liens économiques tellement forts (les Églises du Tiers-Monde dépendent souvent à 80 ou 100 % des Églises de l'Ouest pour maintenir leur réseau d'institutions, clergé, écoles, hôpitaux, etc.), et aussi les liens culturels (presque toute la culture vient de l'Ouest à commencer par les livres liturgiques ou théologiques).

Il y a ensuite la crainte qu'une société socialiste ne se laisse entraîner dans l'orbite soviétique.

Il en résulte que le mouvement général de l'Église catholique ne va pas dans le sens du socialisme, mais bien dans le sens du maintien du statu quo capitaliste là où il existe, tout en s'accommodant du socialisme là où il s'est implanté. Non seulement jouent dans ce sens les facteurs que nous venons de rappeler, mais aussi une bonne part de l'action directe des Églises.

Une très grande part de ce que l'on appelle l'"aide" des Églises de l'Occident aux Églises du Tiers-Monde, est destinée renforcer l'opposition au socialisme : aide en personnel, aide financière, aide culturelle.

L'action plus discrète de la diplomatie et des organismes centraux comme le CELAM joue activement contre le socialisme. Le silence total de Puebla sur le socialisme est révélateur des pressions subies par l'assemblée dès avant sa réunion. Le rôle joué au Nicaragua, au Salvador, au Guatemala est hautement significatif lui aussi.

Pourtant, il est évident que depuis Vatican II, il y a un changement. Il y a maintenant en Occident des secteurs de plus en plus forts qui viennent en aide aux orientations des Églises du Tiers-Monde vers le socialisme (les faits relatifs à la Tanzanie, Mozambique, Vietnam, Nicaragua, Salvador, par exemple). Dans le Tiers-Monde lui-même, les Églises une fois confrontées avec une réelle possibilité de socialisme non marxiste ont pris des attitudes nouvelles qui constituent un changement assez radical.

En Amérique latine, trois documents jalonnent la marche de ce socialisme dans l'Église :

1. Le message des évêques du Tiers-Monde du 15 août 1967, signé par 18 évêques dont 9 brésiliens.

2. La lettre pastorale collective de l'Épiscopat du Pérou en 1972 sur la justice et les méthodes répressives.

3. La lettre pastorale collective des évêques du Nicaragua du 17 novembre 1979.

Ces documents reprennent les arguments des socialistes à la fois contre le capitalisme contemporain et contre le marxisme soviétique.

2. Le marxisme et le christianisme

Quand on parle de marxisme, on ne parle pas de Marx, dont l'interprétation continuera sans doute à alimenter des controverses durant des siècles encore. Il y a assez de diversité et de contradictions dans l'œuvre de Marx pour justifier les exégèses les plus opposées. Même si Lelio Basso exagérait un peu la boutade quand il disait que le marxisme n'est que l'histoire des trahisons de Marx, il y a une grande distance entre le marxisme et celui qui en est le fondateur indiscuté.

Le marxisme n'est plus une réalité monolithique, s'il l'a jamais été. *Octogesima Adveniens* distinguait quatre niveaux dans le marxisme et la distinction nous paraît encore valable, même si chacun des niveaux a subi depuis lors une certaine évolution, comme il est normal.

1. Le marxisme est d'abord "le socialisme réel"¹⁵⁹. C'est une société qui existe. On ne peut plus en parler à partir des livres. Le marxisme existe et peut être jugé par ce qu'il est dans le concret. Ce qu'il est dans le concret sera toujours plus probant que toutes les philosophies à son sujet. Il est des variantes (entre l'URSS et chacun de ses satellites, ou la Chine, le Vietnam, Cuba, la Yougoslavie, l'Albanie, etc.). Mais il y a des éléments communs qui en font un modèle bien délimité. Le modèle définit une économie, une politique, une culture.

2. Le marxisme est une méthode révolutionnaire. Dans le Tiers-Monde sa grande force lui vient de là. Le marxisme n'est plus depuis longtemps une simple idéologie de la révolution, mais une machine à faire la révolution. Elle a tout ce qu'il faut : des cadres, des révolutionnaires professionnels entraînés, des bases logistiques, un réseau international, des ressources

¹⁵⁹ Voir Milan Simecka, *Le rétablissement de l'ordre. Contribution à la typologie du socialisme réel*, Maspero, Paris, 1979.

financières, une stratégie, une longue expérience, la connaissance des tactiques. Les peuples du Tiers-Monde qui cherchent à faire une révolution n'ont rien de tout cela. Pour faire une révolution il faut recourir à des spécialistes internationaux. S'il arrive que des mouvements populaires nationaux puissent faire une partie du travail, il n'y a plus de mouvement révolutionnaire qui puisse se passer d'une grande organisation internationale.

Il y a d'ailleurs plusieurs organisations internationales. Celle de l'URSS est évidemment la mieux montée. Celle de la Chine semble agir au ralenti. La trotskyste est toujours très active, souvent la plus agressive. Il y eut un temps où Cuba avait son réseau propre, et il doit encore conserver une certaine autonomie. Il peut y en avoir d'autres derrière les mouvements terroristes, non clairement identifiés, encore que le doute subsiste sur leurs relations avec la chaîne soviétique.

3. Le marxisme est aussi une méthode d'analyse sociale. Celui-ci est un marxisme intellectuel. Comme les réalités intellectuelles, il est plus difficile à circonscrire. On peut pratiquer le marxisme comme simple méthode historique ou sociologique. On fait alors l'étude des systèmes sociaux, surtout du capitalisme. L'analyse marxiste consiste à chercher l'explication des phénomènes sociaux dans l'économie. Il est des sociologues et des historiens qui recourent à cette méthode, mais non de façon exclusive. Ils en adoptent les concepts comme pour une approche à côté d'autres complémentaires. Par contre, on peut aussi prendre le marxisme comme un système complet, et l'explication des phénomènes consiste alors à les faire rentrer dans le système.

L'analyse marxiste a été appliquée aussi d'une façon féconde à la société socialiste, celle de l'URSS par exemple, notamment par des trotskystes, mais aussi par des indépendants.

4. Enfin le marxisme exerce aussi et surtout dans le Tiers-Monde un grand prestige parce qu'il est la modernité. Pour la classe ouvrière ou les peuples du Tiers-Monde qui viennent de sortir de la société rurale, pour les intellectuels de peuples qui accèdent au monde industriel, le marxisme est comme le catéchisme de la modernité, la philosophie des Lumières pour les simples. Pour beaucoup le marxisme est la découverte de la rationalité moderne "le socialisme scientifique". Le prétendu caractère scientifique du marxisme exerce un prestige étonnant qui ne se compare qu'au prestige de

la maçonnerie et des libéraux au XIX^e siècle. Ce qui rencontre le plus de succès, ce sont les manuels de marxisme les plus dogmatiques qui mettent le monde en formules simples. Ce qui impressionne, c'est la cohérence des concepts, la rigueur de la déduction : voilà ce qui renforce la haute estime pour le caractère "scientifique" du marxisme.

Une telle diversité de marxismes permet des configurations concrètes bien différentes. Il y a un marxisme établi, là où il est au pouvoir. Il y a un marxisme dans l'opposition en Occident. Il y a un marxisme qui lutte pour le pouvoir dans le Tiers-Monde. La question du marxisme s'y pose de manière fort différente.

3. Le marxisme en Occident

Dans sa pratique le marxisme occidental se heurte à des obstacles considérables :

1. Obstacle politique : la peur de l'URSS et que le communisme ne soit que le gérant chargé par l'URSS d'imposer le modèle soviétique comme dans l'Europe de l'Est. L'URSS a cessé d'être la patrie des travailleurs. Au contraire, elle sert à ce point de repoussoir que les partis communistes doivent se désolidariser de son modèle s'ils ne veulent pas perdre leur crédibilité.

2. Obstacle politique encore : l'attachement aux institutions de la démocratie libérale de part de la classe ouvrière. Les partis communistes doivent réaffirmer constamment leur fidélité à ces institutions s'ils ne veulent pas que leurs troupes commencent à se méfier.

3. Obstacle économique : la peur de ce qu'au modèle économique soviétique ne corresponde une diminution du niveau de vie. Le niveau de vie des pays socialistes sert ici aussi de repoussoir.

4. L'obstacle religieux vaut beaucoup moins à cause de la plus grande indifférence religieuse des masses et aussi à cause des efforts des partis pour se réhabiliter sur ce plan. Il reste pourtant l'exemple du communisme dans l'Europe de l'Est et des entraves à la religion qui s'y maintiennent presque intégralement. Le marxisme pratique est tellement lié à l'esprit des Philosophes qu'il ne s'habitue pas à une réconciliation avec la religion : ses institutions sont conçues en vue d'une vie sans religion.

Une part de ces difficultés viennent de la conjoncture géopolitique mondiale, l'antagonisme Est-Ouest. Mais une grande partie peut être imputée à la doctrine elle-même et aux fondements du mouvement. En vertu de son économisme à outrance, inspiré des économistes du tournant du XIX^e¹⁶⁰, le marxisme sous-estime une série de réalités auxquelles il n'a jamais donné d'explication sérieuse¹⁶¹. Parmi elles on peut citer les suivantes :

D'abord la démocratie libérale, c'est-à-dire le Suffrage Universel, la séparation des pouvoirs, les droits et garanties individuels. Le marxisme les a dénigrés systématiquement. Mais il ne peut expliquer pourquoi la classe ouvrière leur est attachée. Ce sont les mouvements ouvriers qui ont lutté pour cela tout au long du XIX^e siècle, beaucoup plus que la bourgeoisie. Le marxisme n'a pas encore expliqué comment il pourrait un jour rejoindre la démocratie, au terme de quelle évolution.

Ensuite, il y a la nation. Le marxisme n'a jamais réussi à expliquer le nationalisme des classes ouvrières qui leur ont fait préférer la cause de la nation à la cause ouvrière chaque fois qu'un conflit s'est présenté, par exemple lors de la première Guerre mondiale, où certainement la classe ouvrière n'avait rien à voir. L'incompréhension de la nation a conduit à l'incompréhension du fascisme et à tant de défaites face à ce fascisme. Car il serait trop facile d'enlever à la classe ouvrière toute responsabilité dans le fascisme.

Enfin il y a l'État. Les révolutions modernes débouchent dans l'État. Le marxisme n'a pas de théorie de l'État qui résiste aux faits. Il n'a pu interpréter ses propres échecs là où il y a un État organisé, ni n'a pu expliquer pourquoi le socialisme a consisté à monter un État autoritaire et totalitaire où la participation des travailleurs tend à diminuer au lieu d'augmenter.

Les partis communistes conservent l'obédience d'une partie de la classe ouvrière dans la mesure où ils voilent tout ce que l'évolution récente a fait apparaître, et où ils se présentent encore comme les héritiers des luttes

¹⁶⁰ Cf. par exemple, Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Seuil, Paris, 1979 ; Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1979.

¹⁶¹ Par exemple, Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Maspero, Paris, 1977, notamment p. 143-145.

ouvrières du siècle dernier, le seul mouvement ouvrier valable, le seul socialisme authentique : et aussi la modernité des ouvriers.

4. Le marxisme de l'Est

Le marxisme a à son actif des réalisations importantes qui expliquent que, selon toute vraisemblance et pour autant que la documentation accessible permette de le savoir, il repose sur un consensus de la grande majorité de la population, sauf sans doute en Pologne où l'Église catholique a gardé une emprise sur la majorité de la population. Cependant, il est impossible de savoir ce qui se passerait si les informations pouvaient circuler librement. Parmi les réalisations positives il y a notamment ceci :

1. L'industrialisation qui a transformé des régions en général attardées en nations modernisées, encore qu'il y ait encore entre elles de grandes différences de niveaux.

2. Le modèle satisfait les besoins fondamentaux : emploi, alimentation de base, éducation, santé. Même si le niveau de vie de la classe ouvrière demeure notablement inférieur à ce qu'il est en Occident, le régime apparaît comme capable d'assurer une croissance qui réponde aux aspirations. Le modèle a éliminé les anciennes aristocraties et les inégalités sociales qui étaient particulièrement fortes.

3. Sauf la Tchécoslovaquie et en partie l'Allemagne de l'Est, l'Est européen n'avait pas de tradition démocratique, de telle manière qu'il ne peut tellement en ressentir l'absence. Il renonce à la participation politique qu'il ne ressent pas comme un besoin, en échange de conditions économiques qui vont croissant. Ce qui fait la légitimité du régime, c'est sa croissance économique et les biens de consommation qu'il est en mesure de distribuer.

Il est très peu de témoignages du rôle que l'idéologie marxiste ou les valeurs socialistes pourraient jouer dans cette société. Les témoignages montrent au contraire que prévaut l'esprit de la modernité : le bonheur par la consommation de biens et de services, par le confort.

Pourtant, une opposition commence à s'exprimer, bien que de façon semi-clandestine, et elle profite des ouvertures plus ou moins prononcées suivant les pays. Les objections faites au régime se ramènent aux suivantes :

1. Les critiques n'acceptent pas de reconnaître le socialisme dans le "socialisme réel". Le mode de production, selon eux, ne définit pas les classes. La fin du capitalisme et la propriété de production par l'État ne suppriment pas le problème des classes. La vraie différence dans le monde actuel est le mode d'intégration de l'économie : intégration par le marché ou par la bureaucratie. Ce n'est pas la propriété qui fait les classes sociales, mais bien le contrôle de la plus-value ou du surproduit.

Dans la société de l'Est basée sur la redistribution rationnelle, le surproduit appartient à la bureaucratie d'État. L'existence de classes sociales fait apparaître des différences de revenus comparables à celles qui existent dans la société occidentale.

La société marxiste n'est pas le produit de l'évolution d'une société capitaliste, mais bien d'une société basée sur le "mode de production asiatique" : de part et d'autre le surproduit revient à l'État. Il n'y a donc pas de continuité entre le capitalisme et le communisme : ce sont deux alternatives possibles, deux histoires parallèles¹⁶².

2. La société socialiste réelle est dirigée par une nouvelle classe, la bureaucratie intellectuelle du parti. Le fondement de son pouvoir n'est pas l'efficacité économique dans la production, comme dans le cas de la bourgeoisie de la société capitaliste, mais elle est dans la possession de l'orthodoxie. Elle exerce son pouvoir par la distribution à laquelle les autres fonctions économiques sont subordonnées : la connaissance des règles de la distribution est la source du pouvoir. Le socialisme a été le tremplin par lequel la classe des intellectuels du parti s'est emparé du pouvoir total dans la société¹⁶³.

¹⁶² Cf. G. Konrad - I. Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels*, p. 48-61.

¹⁶³ "L'intelligentsia radicale ignorait que, en formulant l'idée d'une société socialiste, elle formulait aussi l'idéologie de sa propre domination de classe... Ils (les intellectuels) sont tombés exactement dans le même piège que les révolutionnaires de la bourgeoisie — par exemple, les jacobins — qui étaient eux aussi persuadés de représenter, en face de l'ancien régime, le peuple tout entier et non pas cette bourgeoisie qu'ils vomissaient... de même qu'à l'époque de la Grande Révolution, les jacobins n'avaient pu savoir qu'ils exprimaient les intérêts d'une classe capitaliste non encore existante mais seulement en état de naissance, de même que les penseurs socialistes du XIX^e siècle ignoraient que leur idéologie correspondait aux intérêts d'une classe intellectuelle distincte qui, inexistante avant la révolution, devait apparaître précisément grâce à celle-ci" (G.Konrad - I. Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels*, p.71 s.).

3. La nouvelle classe exerce une dictature totale dans tous les domaines de la vie sociale. Comme le dit un communiste tchécoslovaque, victime de la répression qui suivit 1968 : il n'y a pas de meilleurs partisans de l'ordre que les révolutionnaires victorieux¹⁶⁴. L'installation au pouvoir a été implacable : en Russie, plusieurs dizaines de millions de morts, 30 millions de paysans chassés de leurs terres, le Goulag. Dans la suite, l'État centralisé à l'extrême instaure un régime de Sécurité radicale. Il en résulte une insécurité généralisée au moins parmi tous ceux qui ne sont pas radicalement conformistes (ce qui peut être la condition de la majorité dans certains pays). Le respect de l'ordre est devenu l'unique principe de la vie politique. Aucun conflit n'est toléré.

4. Les plus grands succès du socialisme se présentent dans le domaine militaire. Les dépenses militaires dépassent en proportion les dépenses du monde capitaliste et la militarisation tend à s'étendre sur la vie sociale tout entière (Cuba certainement en tête).

5. Les déficiences économiques ne sont plus cachées : faible productivité, insuffisance dans la production de produits finis, défaut de qualité qui multiplie les stocks invendus et rend difficiles les exportations. En fait, les pays socialistes sont comme les pays du Tiers-Monde : ils exportent des matières premières au monde capitaliste et importent de la technologie.

6. Enfin, il y a l'impérialisme russe qui maintient dans une situation subordonnée et coloniale les peuples d'Asie centrale, situation grosse de conflits pour l'avenir.

5. Le marxisme du Tiers-Monde

Il est évident que dans le Tiers-Monde, on n'apprécie pas le marxisme comme dans les deux premiers mondes. Nous allons essayer de décrire les arguments positifs et négatifs qui sont généralement mis en relief.

Les valeurs positives du marxisme sont les suivantes :

1. Le marxisme offre une alternative pratique au modèle capitaliste. Il a montré qu'il n'était pas une utopie. Il existe sous la forme de sociétés stables. Bref, le marxisme, cela fonctionne. On pourra donc attendre de lui

¹⁶⁴ Milan Simecka, *Le rétablissement de l'ordre*, p. 9.

tous les avantages du socialisme qui ont été énumérés plus haut. Car il a montré qu'il était un socialisme dans les faits. Dans la mesure où le capitalisme est plus insupportable — soit à cause de la dépendance, soit à cause des inégalités ou des autres aspects — le marxisme devient attrayant. Ses désavantages paraissent lointains en regard des vices immédiatement perceptibles du capitalisme.

2. Le marxisme offre une méthode et un appareil révolutionnaire efficace au moins dans certains cas aux pays qui se sentent en situation pré-révolutionnaire. Actuellement ni les États capitalistes, ni les partis sociaux démocrates ou chrétiens-démocrates ne sont préparés pour “faire une révolution”. L'échec de la “révolution dans la liberté” de la démocratie chrétienne au Chili a conduit à l'expérience dirigée par les marxistes.

3. Le marxisme offre l'appui d'une puissance mondiale dotée de ressources de toute espèce, l'URSS. Cuba a pu survivre grâce à l'aide soviétique, comme le rappelle abondamment Fidel Castro.

4. Le marxisme offre le modèle d'une société complète. Ceci peut séduire des ambitieux de pouvoir qui conçoivent le projet de faire passer rapidement leur pays d'un stade rural traditionnel au stade de la modernité. Il n'est aucune idéologie, aucun système qui offre un modèle aussi complet et aussi cohérent. De plus, le marxisme se construit de haut en bas par la force de l'État. La plupart des nations du Tiers-Monde ont à être construites rapidement par l'État de haut en bas. Les autres systèmes n'offrent pas de modèle semblable de centralisation.

5. Finalement, le marxisme offre aux intellectuels du Tiers-Monde qui sont les candidats naturels au pouvoir, l'illusion d'une science complète. On peut avoir une vision complète et cohérente du monde en peu de leçons. C'est l'attrait de la rationalité moderne, “scientifique”. Peu importe que cette science pèse peu au regard de la multiplicité, et de la complexité des sciences actuelles. Ce qui pourrait être un défaut pour d'autres, est ici une qualité.

À partir d'un certain moment de l'évolution, ces avantages peuvent manifester des défauts et se retourner en désavantages. C'est ce qui fait que le marxisme ne suscite pas un enthousiasme sans mélange. Beaucoup n'y recourent qu'en dernier ressort, lorsque les tentatives pour faire triompher une révolution sans lui ont échoué. Mais pour bien des pays du Tiers-Monde, il ne se présente pas d'autre alternative.

Les aspects négatifs du marxisme se présentent dans le Tiers-Monde de la manière suivante.

1. L'efficacité économique a cessé de convaincre comme autrefois : le sous-développement ne disparaît pas par le fait du socialisme. Les pays socialistes restent dépendants, exportateurs de matières premières et importateurs de technologie avancée.

2. L'aide soviétique n'est pas une panacée. Elle est soumise aux besoins politiques et économiques de la métropole. De plus, elle n'est pas offerte à tous les pays. Elle n'a pas été offerte au Chili, mais bien au Pérou et à l'Argentine qui ne sont pas socialistes ; elle n'est plus offerte ni à la Somalie, ni à l'Érythrée parce qu'elle est offerte à l'Éthiopie, etc.

3. La modernité marxiste, son refus de la religion, son mépris des problèmes ethniques ou raciaux et de la culture traditionnelle soulèvent en général une résistance acharnée des masses paysannes.

4. Lorsque la "science" marxiste devient un dogmatisme trop figé ou trop soumis aux aléas de la stratégie ou de la tactique du parti, elle devient un facteur de division. Le marxisme a divisé la classe ouvrière en Europe. Il la divise en Amérique latine. La division augmente lorsque les marxistes se divisent entre eux et forment deux ou plusieurs sectarismes qui se combattent et s'excluent mutuellement : cela a été et est encore le cas en Amérique latine.

D'une manière générale, le marxisme du Tiers-Monde est un phénomène qui concerne les intellectuels et non les travailleurs. Les partis ont presque partout été fondés et sont dirigés par des intellectuels ou des révolutionnaires professionnels cosmopolites (sauf sans doute au Chili). Ils sont restés des partis d'intellectuels. D'ailleurs ne sont-ce pas les intellectuels qui font les révolutions ?

Que pensent les chrétiens du marxisme ? Dans l'Église catholique le marxisme a fait et fait encore l'objet de l'affaire du "progressisme". Le progressisme est apparu au lendemain de la seconde guerre mondiale en France et en Pologne surtout. Il ne semble pas que les récents développements du mouvement Chrétiens pour le Socialisme aient ajouté beaucoup d'arguments nouveaux à l'affaire. Et la réponse officielle de l'Église demeure la même, du moins au plan théorique. Mais nous ne verrons ici que ses implications dans le Tiers-Monde.

L'argument principal et quasi unique du progressisme est que le marxisme est l'unique alternative au capitalisme : unique alternative politique ou économique, unique science économique qui puisse remplacer la science économique capitaliste.

À cet argument les documents ecclésiastiques n'ont jamais répondu. Il n'est d'ailleurs pas facile de répondre. Les réponses des documents officiels comme celui de Puebla consistent à dire que les vices et les dangers du marxisme demeurent, et le marxisme demeure inacceptable à cause de son athéisme et de son totalitarisme. Mais il n'y a pas de réponse à l'argument progressiste. Ce qui veut dire que la réponse n'est pas agréable à entendre : il vaut mieux supporter tous les maux du capitalisme que de risquer une aventure marxiste.

Les catholiques sont donc renvoyés à la recherche d'une alternative, ou d'une troisième voie. En réalité, nous avons vu que la recherche de la troisième voie n'est pas l'exclusivité des chrétiens : elle concerne tout le socialisme démocratique de l'Ouest, le marxisme humaniste à la tchécoslovaque à l'Est et les différents socialismes religieux, africains, ou nationaux dans le Tiers-Monde.

En attendant, aucune sortie vraie n'existe encore au problème du rapport entre les révolutions marxistes et le christianisme.

L'Après-Concile a connu une sorte de départ d'un dialogue entre marxistes et chrétiens. Mais ce dialogue n'englobait que des intellectuels non responsables. Il ne pouvait mener loin. Le dialogue ne peut être intéressant dans la pratique qu'avec les partis marxistes eux-mêmes. En ce moment un tel dialogue n'existe pas dans le Tiers-Monde.

Dans les pays où un parti marxiste est au pouvoir, il existe une sorte de *modus vivendi* très divers selon les cas et notamment selon l'importance des Églises et le rôle qu'elles ont joué dans la révolution.

Les rapports dépendent essentiellement de la plus ou moins grande cohésion du système : il y a des différences entre les partis marxistes au pouvoir en Angola, Mozambique, Guinée-Bissau, Zimbabwe, Congo, Somalie, Éthiopie, Vietnam, Cuba, etc.

D'une manière générale les Églises restent en dehors de la vie publique, réfugiées dans des enclaves plus ou moins tolérées. De petites minorités collaborent avec l'État ou avec le parti, mais sans y exercer d'influence

sensible. Quant à l'État, il tolère les plus ou moins selon les cas, mais sans offrir aux chrétiens une possibilité d'apporter une contribution spécifique.

Il reste pourtant, surtout en Afrique, une certaine indéfinitude politique, une certaine flexibilité due à la fragilité de tout l'édifice politique lui-même. Dans un tel contexte, une coexistence plus souple n'est nullement à exclure.

Quant au dialogue éventuel avec des marxismes qui n'ont pas de responsabilités de pouvoir, il se prête à toutes les variations. Mais il ne conduit pas loin. Pour les partis marxistes, la référence est la pratique, c'est-à-dire en fait non la pratique populaire, mais la stratégie et la tactique du parti lui-même. Les discussions théoriques ont peu de portée, car tout doit être rapporté à la pratique concrète du parti.

Toutes ces raisons font en sorte que, là où le parti communiste n'a pas conquis le pouvoir, l'ensemble des chrétiens s'y oppose décidément. Les chrétiens ne diffèrent d'ailleurs pas en cela des musulmans ou des autres groupes religieux, ainsi que de nombreuses forces nationalistes, ethniques, sociales ou culturelles.

Le dégel ne peut venir que d'une évolution des partis communistes eux-mêmes, c'est-à-dire d'un assouplissement de leur pratique. En attendant, il n'y a aucune probabilité que les petits groupes qui acceptent une collaboration doublement clandestine avec le parti communiste, puissent entraîner l'ensemble des Églises.

Ceci n'exclut pas la collaboration des petits groupes, mais en limite la portée pratique.

En Amérique latine, le thème d'une "alliance stratégique" possible est en l'air depuis la révolution cubaine. À Cuba, cependant, il n'a reçu aucune application concrète. Il ne semble pas qu'une telle possibilité soit à prévoir dans les pays où le marxisme est de fait contrôlé par l'Union soviétique. Le cas pourrait donc éventuellement se poser dans les pays où une révolution marxiste est encore une simple possibilité. Il suppose plusieurs conditions : qu'un marxisme national autonome soit possible, qu'un parti communiste au pouvoir puisse se distancier suffisamment de la tradition des partis communistes pour prendre une attitude originale vis-à-vis de la religion.

Un tel changement serait éventuellement fondé sur la conviction de certains marxistes que la contribution des chrétiens serait indispensable à la révolution. Cependant, il paraît assez évident que l'acceptation d'une contribution effective de chrétiens dans l'État révolutionnaire supposerait à

plus ou moins long terme une révision totale de tout ce qui est modernité dans le marxisme. Ce qui semble improbable au niveau de l'Union soviétique et de ses satellites, ne doit pas être exclu d'avance pour un éventuel marxisme national, naturellement beaucoup plus faible et moins lié par une tradition d'orthodoxie.

Deuxième question : le développement

Le développement est le nom actuel de la modernité, son nom principal. Personne n'échappe à ce défi. Aucun pays du Tiers-Monde ne reste en dehors de la problématique du développement. L'évolution de la Chine après la mort de Mao le confirme.

Pour l'ensemble du Tiers-Monde, le développement est à l'ordre du jour. Il est présent à tous les débats.

Jusqu'il y a 15 ans, l'impératif du développement s'imposait sans aucune discussion. Depuis lors, des critiques ont surgi de divers côtés, et le développement fait l'objet d'un débat. Cependant, il est vain de vouloir se dispenser du débat.

Le développement dépend en premier lieu des États. Mais les institutions privées y sont toutes impliquées, non seulement les entreprises, mais toute la vie politique et toute la vie culturelle, notamment l'éducation. L'Église et les chrétiens sont dans le débat. Tout ce qu'ils peuvent faire ou omettre de faire a une influence directe sur le développement. Les options des chrétiens renforcent, modifient ou déforcent les plans de développement. Aussi bien importe-t-il de savoir comment se pose la question de nos jours.

1. Mise en question du développement

Au temps des colonies on ne parlait pas encore de développement. Les métropoles justifiaient bien la colonisation en invoquant les thèmes du progrès et de la civilisation, mais ils ne concevaient pas que les colonisés puissent devenir un jour les égaux des métropoles. Les colonisateurs allaient porter au loin le progrès et la civilisation, mais il était entendu que la civilisation serait toujours créée dans les métropoles et que son surplus serait déversé généreusement sur les peuples des colonies. Différents

arguments empruntés à toutes les sciences humaines montraient que les peuples colonisés seraient toujours des peuples attardés.

Avec la décolonisation, l'idéologie coloniale devint périmée. Celle du développement la remplaça. Les anciennes métropoles apparurent comme les pays développés et les anciennes colonies comme les sous-développés, ou bien, pour employer un des euphémismes créés dans le jargon des assemblées internationales, les pays "en voie de développement".

Le concept de développement montre que les anciennes métropoles et les nations industrialisées constituent l'objectif pour toutes les autres. Arriver à l'égalité, tel est le rêve. Et l'on se met à élaborer des stratégies de développement.

Pour les pays du Tiers-Monde l'objectif du développement va poser un problème insoluble : comment trouver une méthode qui permette d'accélérer le développement de telle manière que l'on puisse rattrapper les pays développés dans un délai raisonnable ? Le problème est d'autant plus difficile à résoudre que les pays industrialisés ne restent pas stables, ils continuent leur développement. Ils sont mieux armés pour progresser dans la voie qu'ils ont choisie, que les autres pour y entrer. Tout doit faire prévoir que le fossé doit s'élargir entre les développés et les sous-développés. C'est en effet ce qui s'est produit au terme des deux décennies du développement proclamées par les Nations-Unies. L'idéologie du développement sert donc à convaincre les sous-développés qu'ils seront toujours des sous-développés, c'est-à-dire des sous-hommes.

Pire encore : l'idéologie du développement met tout l'actif chez les développés et tout le passif chez les sous-développés. Par conséquent, l'accélération du développement ne peut venir que des pays développés eux-mêmes : l'aide au développement occupe une place spéciale dans le développement des nations en voie de développement.

L'idéologie du développement a trouvé son expression complète dans le livre de W. Rostow. Elle joue encore un rôle considérable dans la vie internationale, malgré toutes les critiques surgies au cours des 15 dernières années. On la résume en trois points¹⁶⁵ :

¹⁶⁵ Cf. W. Rostow, *Les étapes de la croissance*, Seuil, Paris, 1960, original américain en 1959.

1. La croissance économique par l'industrialisation entraîne le développement politique ou la démocratie. Le développement culturel ou culture moderne scientifique et technique et le développement social, ou la fin de la misère et de la pauvreté extrême.

2. Le chemin parcouru par l'Occident est le seul possible : le sous-développement est un retard de développement. Pour le combler il suffit de le vouloir en y mettant encore plus d'énergie que l'Occident.

3. L'aide au développement est fondamentale : elle apporte capitaux, technologie, esprit d'entreprise. La tutelle occidentale est donc la meilleure garantie de développement.

L'idéologie du développement est donc née comme une extension de l'idéologie capitaliste occidentale et le développement se propose comme une intégration à l'intérieur du monde capitaliste. Les pays du Tiers-Monde sont invités à se placer dans la dépendance de l'économie capitaliste mondiale s'ils veulent un jour participer à ses bienfaits.

Jusqu'il y a une quinzaine d'années, le socialisme se présentait comme une voie concurrente. Krouchtchov annonçait que l'Union soviétique allait rattraper le niveau de production et le niveau de vie des États-Unis en 1970. Le socialisme était donc une voie rapide vers le développement. Le socialisme marxiste étant né sur le terrain de la modernité pouvait difficilement renier celle-ci. L'idéologie soviétique officielle continue encore imperturbablement à enseigner que la voie du communisme passe par le plus grand développement des forces productives de l'Union soviétique.

Cependant, dans la compétition sur le plan du développement, le socialisme devait perdre : en 1980, l'URSS est devenue une puissance militaire de premier plan, égale ou supérieure aux États-Unis. Mais sur le plan du développement, elle est encore un pays de second plan, loin derrière les pays capitalistes. Et dans la mesure même où le marxisme a donné aux pays de l'Est l'objectif de la plus grande consommation, il est pris à son propre piège : le capitalisme offre plus sur ce plan. Le socialisme ne se défend qu'en élevant de toutes parts une série de murs de Berlin.

Au cours des 15 dernières années, cependant, le développement a été soumis à des critiques de plus en plus profondes.

À un premier niveau, le développement a subi les attaques de la théorie de la dépendance. Celle-ci rejette l'intégration dans l'économie capitaliste comme voie du développement.

En effet, elle montre que la subordination aux puissances capitalistes a été la cause du sous-développement. Comment pourrait-elle en être le remède ? Toute nouvelle politique de développement, toute entrée de nouveau capital étranger ne font que renforcer la dépendance et donc l'impossibilité du développement. Car le sous-développement du Tiers-Monde est le prix qui permet le développement des autres. Au lieu de développement induit par le monde capitaliste, il faut une libération. Il faut que les sous-développés assument leur destin, récupèrent leurs ressources et les mettent eux-mêmes en œuvre en vue de leur libération complète¹⁶⁶.

La théorie de la dépendance triompha en Amérique latine entre 1965 et 1970. Cependant, elle se heurtait à de graves objections.

En premier lieu, si les pays du Tiers-Monde sont entièrement le produit de la domination des autres, d'où leur vient leur volonté et leur capacité de libération ? Plus on montre l'état de dépendance des pays dominés, et moins vraisemblable apparaît une possible libération. En fait, la théorie de la dépendance servit à justifier le foquisme¹⁶⁷ des petits groupes volontaristes : au milieu d'une nation dominée, à lui seul un petit groupe de héros pouvait fournir un point d'appui suffisant à la lutte pour l'indépendance.

À cette objection fondamentale vinrent s'en ajouter d'autres. Non seulement la défaite généralisée du foquisme vint détruire l'unique voie de sortie à la dépendance, mais d'autres faits tendaient à détruire les affirmations centrales de la théorie.

En premier lieu, la théorie de la dépendance affirmait l'impossibilité de n'importe quel développement dans la voie capitaliste : la dépendance était arrivée à une impasse. Or, le développement de plusieurs pays du Tiers-Monde en régime capitaliste (Brésil, Argentine, Chili, Philippines, Taïwan, Corée du Sud, etc.) vint apporter un démenti à l'idée de l'impasse. La

¹⁶⁶ La problématique résumée par Denis Goulet, *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York, 1973 ; Ives Bernot, *Qu'est-ce que le développement ?* Maspero, Paris, 1973.

¹⁶⁷ Le foco (*foyer*) ou foquisme est une théorie de la guerre révolutionnaire formulée par Che Guevara. L'idée est de s'appuyer sur des *foyers* de guérillas soutenues par la paysannerie, avant de s'attaquer aux villes pour renverser le pouvoir en place.

libération n'est pas une nécessité économique absolue. Le capitalisme n'explose pas plus en socialisme en vertu de ses contradictions au XX^e siècle dans le Tiers-Monde qu'il n'avait explosé en Europe au XIX^e siècle.

En second lieu, le socialisme cesse d'offrir une voie accélérée au développement. Il ne se présente plus comme une voie rapide, mais comme un autre projet de société. Mais le socialisme ne change pas les réalités de la dépendance vis-à-vis du marché capitaliste : les pays socialistes sont encore des vendeurs de matières premières ou de produits peu élaborés et des acheteurs de technologie.

Enfin, les dernières années ont vu la fin du modèle chinois de l'isolement et donc pratiquement détruit la théorie de la "self-reliance" : non seulement il n'y a pas de capitalisme purement national qui soit possible, mais il n'y a aucun développement possible sur la base de l'isolement d'une nation. Aucune nation ne peut purement et simplement compter sur elle-même.

La lutte pour un "Nouvel Ordre Économique International" (1974)¹⁶⁸ est la nouvelle forme de la théorie de la dépendance. Elle est aussi le cheval de bataille des pays non-alignés (discours de Fidel Castro à l'ONU en octobre 1979). Il n'y a pas d'indépendance possible au plan national. Seul un renversement total de l'ordre mondial peut ouvrir la porte au développement du Tiers-Monde dans son ensemble.

Cependant, les théories de la dépendance ne mettent en question que la voie vers le développement et non encore le développement lui-même. Or, de plus en plus la critique va dans ce sens : elle est non d'ordre quantitatif, mais qualitatif.

Des critiques semblables ont émané de centres humanistes ("Économie et Humanisme") et d'auteurs chrétiens, tels que François Perroux et le Père Lebreton dès les années 50 : elles avaient été introduites par Paul VI dans l'encyclique *Populorum Progressio*. Elles demandaient un développement dirigé par des principes moraux et non des dynamismes économiques : la primauté de l'être sur l'avoir et des principes moraux de justice sociale sur la production et la croissance quantitative. C'était là mettre en question le développement lui-même. Car il est évident que dans les stratégies de

¹⁶⁸ La problématique Nouvel Ordre Économique International a été formulée par la Sixième Session spéciale des Nations-Unies en 1974. Depuis lors elle est à la base des réunions internationales dans le Tiers-Monde. Cf. Eduardo Hill-Luciano Tomassini, *América latina y el nuevo orden económico internacional*, Corp. Pro. Univ., Santiago du Chili, 1979.

développement, l'accroissement de l'être est censé être le résultat de la croissance de l'avoir. Si l'encyclique a été adoptée par tant de gouvernants ou d'économistes qui pratiquaient le contraire, c'est qu'ils l'entendaient ainsi.

Il apparaît de plus en plus clairement que les voies vers le développement sont inséparables du développement lui-même. Qui choisit le développement, doit se soumettre à ses exigences. Or, il n'y a que deux voies : ou bien l'intégration dans le système soviétique, ce qui, du point de vue du rendement économique, est de plus en plus défavorable, ou bien se soumettre aux exigences du système capitaliste occidental. Le développement introduit un modèle de société de mieux en mieux connu. Les pays qui acceptent l'intégration dans le marché mondial en vue de leur développement ne subissent pas seulement tous les maux de la modernité décrits plus haut, mais encore les maux particuliers qu'elle engendre dans le Tiers-Monde.

En réalité, les élites du Tiers-Monde, en très grand nombre, conduisent leurs peuples en une course folle à un désastre humain sans précédent dans l'histoire du monde. On en voit les premiers fruits : urbanisation délirante et incontrôlable qui forme des agglomérations de millions de misérables (Mexico, Rio, Bogota, Lima, São Paulo, Buenos Aires, Le Caire, Kinshasa, Bombay, Calcutta ...) ; production accélérée en vue de l'exportation avec le pillage le plus rapide possible des ressources naturelles (mer, forêts, pétrole, minéraux) importation d'une technologie avancée qui concentre sur un peu plus de 1% de la population la moitié des ressources du pays et détruit les activités traditionnelles, laissant les grandes masses sans capacités de travail, sans travail même, sans culture et sans valeurs ; au sommet de la société, on met en place une classe de directeurs internationaux, ignorant absolument ce dont vivent les masses qu'ils ne connaissent que par les statistiques. C'est dire que les maux dénoncés dans les métropoles se retrouvent au décuple ou au centuple.

Or, du moment que l'on choisit le développement, on produit tout cela. Les meilleures intentions n'y peuvent rien. Par ailleurs, il est de plus en plus évident que la distance entre les nations industrialisées et les autres ne diminue pas : la course vers le train de vie du modèle occidental ne fait qu'augmenter les frustrations.

Dans ces conditions, on comprend que grandisse la critique radicale du développement. De plus en plus on rejette le capitalisme non comme une méthode impropre au développement, mais bien au contraire parce qu'il est un système qui entraîne les peuples dans la voie sans issue de la croissance. On le critique dans cela même qui fait son succès et cela dont il s'enorgueillit¹⁶⁹.

D'autre part, l'option pour le socialisme se prend non parce qu'il serait un moyen plus rapide pour le développement, mais bien parce qu'il représente l'aspiration à un autre modèle de vie, radicalement différent de celui que propose le monde capitaliste. En fait, il est une mise en question de la modernité au lieu d'être le point culminant comme il voulut l'être dans les idéologies du XIX^e siècle.

Les critiques du modèle occidental portent sur les points suivants :

1. Le capitalisme pousse aux inégalités et il en vit, car il suppose des besoins toujours nouveaux pour des produits toujours nouveaux et aussi des produits qui absorbent plus de capital. La croissance exige donc la concentration du pouvoir d'achat et la formation de niveaux de vie de pointe qui stimule la fabrication de produits nouveaux.

2. À un niveau plus général, le système de développement stimule et multiplie les besoins. Il fait en sorte que les grandes masses passent leur vie en essayant de payer les dettes pour pouvoir s'assurer le plus vite possible le plus grand nombre de biens de consommation. On vit en état de besoin et la culture consiste à stimuler des besoins.

3. Le système crée entre tous les individus une compétition implacable : la vie est enserrée entre des examens et des tests dont dépend la consommation de l'individu. Jamais le statut d'une personne n'a dépendu autant des examens. Un tel système stimule l'égoïsme sauvage, la lutte pour la vie, et il détruit toute espèce de communauté. On est toujours en lutte et si l'on échoue aux concours et examens, on est rejeté dans la masse informe qui ne se sent pas reconnue : qui ne consomme pas, n'est pas ; qui n'est pas reçu au concours, ne consomme pas.

4. Le développement produit le gaspillage des ressources naturelles, la destruction des réserves naturelles et l'appropriation de tout ce qui existe.

¹⁶⁹ Économie et Humanisme et le Centre Lebrét ont été des précurseurs dans la critique du modèle économique imposé par l'Occident. Cf. V. Cosmao, *Changer le monde. Une tâche pour l'Église*, Cerf, Paris, 1979.

Tout finit par entrer dans le système économique : même la neige des montagnes, le sable des plages, les paysages au tournant des routes. Il n'y a plus de monde commun à tous qui puisse fournir la base d'une certaine communauté.

Face à un tel défi, trois mouvements émergent : le mouvement écologique qui en ce moment est le plus fort dans le monde industrialisé lui-même ; le mouvement communautaire, surtout développé dans l'Église catholique dans la tradition catholique de résistance à la modernité et de retour à la culture traditionnelle ; et enfin le socialisme que nous pourrions appeler des besoins fondamentaux du fait qu'il prend comme objectif un modèle de vie fondé sur un partage égal pour répondre aux besoins principaux de la vie.

Un tel socialisme suppose donc un discernement sur ce qui est besoin fondamental et besoin accessoire : il s'agit là d'un jugement moral. On dira donc qu'il s'agit d'un socialisme moral et non pas d'un socialisme scientifique, puisque celui-ci est fondé sur des lois du développement qui se présentent comme scientifiques, objectives, indépendantes des choix. Au contraire, le socialisme contemporain du Tiers-Monde apparaît comme un socialisme de choix.

2. Développement et sécurité

Le problème du développement n'est pourtant pas résolu par les critiques que nous venons de rappeler. Au contraire. Au moment même où il y a environ 15 ans, le développement était en butte aux critiques de la théorie de la dépendance, il reprenait vie sur de nouvelles bases.

Les contradictions du développement devaient produire de profonds malaises dans tous les pays du Tiers-Monde. À ce défi, pourtant, ne répondit pas comme on aurait pu l'attendre, une politique d'abandon du développement et de recherches de nouvelles voies. Ce fut l'appel "chinois" des années 60. Il ne fut entendu que par un très petit nombre de dirigeants, en Tanzanie, par exemple. La plupart des États trouvent une autre réponse, qu'ils aient choisi la voie capitaliste ou socialiste. Ils créèrent le modèle de Sécurité Nationale.

Les coups d'État qui mirent en place les régimes militaires de Sécurité Nationale en Amérique latine, fournissent un bon exemple de ce qui se

passé. Au moment où le modèle de société établi commence à se montrer incapable de servir d'instrument au modèle de développement, l'armée prend le pouvoir et fonde le modèle de Sécurité Nationale. Celui-ci fournit une couverture à un développement renforcé.

L'État du Tiers-Monde a besoin du développement pour pouvoir exister et grandir. Il lui faut des ressources pour se financer ; il lui faut une base économique pour la formation d'une unité nationale ; il lui faut d'ailleurs un appareil économique capable de résister à la pénétration des États voisins. C'est la concurrence entre les États, la nécessité de préserver leur place, leur prestige, leur capacité d'action dans l'ordre international qui les obligent à recourir à un modèle de développement. Souvent, ils n'ont pas le choix et doivent accepter le seul qui s'offre à eux à l'intérieur de la géopolitique actuelle.

La nécessité du développement oblige l'État à renforcer son système de Sécurité interne : imposer le développement suppose imposer des sacrifices énormes aux populations. Le système de Sécurité créé pour répondre en théorie à des menaces extérieures, sert surtout à maintenir l'ordre dans une population éprouvée par le développement.

L'État est devenu ainsi le promoteur du développement et son gardien le plus intéressé. Là où le capitalisme n'existait pas ou était faible, il est créé de toutes pièces par l'État. Celui-ci ouvre les portes et multiplie les faveurs aux grandes entreprises multinationales. Il suscite un marché national de capitaux et favorise la formation d'une classe nouvelle d'entrepreneurs ou d'une classe de directeurs pour les entreprises d'État ou multinationales. Le capitalisme est une création de l'État en vue du développement. L'armée se fait ainsi le porte-parole et aussi l'agent d'une politique de puissance de l'État.

Car la Sécurité a besoin de la puissance et seul le développement peut donner la puissance. Il se produit une convergence entre les intérêts de l'État et la dynamique de croissance du capitalisme. L'État protège le système du capitalisme et impose les distorsions qu'il provoque dans la population à cause de cette puissance même. En définitive, le développement trouve son sens dans la puissance de l'État. Au point de l'évolution où nous sommes arrivés en 1980, les critiques contre le développement et ses effets désastreux n'ont guère réussi encore à entamer la politique de Sécurité Nationale de l'immense majorité des États.

Dans ces conditions, toute critique du développement ou du modèle de développement attire des sanctions : elle est un attentat contre la Sécurité Nationale.

Tels sont les aspects de la question du développement : chacun prend position qu'il le veuille ou non. Nous sommes tous au milieu du problème.

Troisième question : la démocratie

Selon Alain Touraine, le défi du Tiers-Monde serait d'arriver à concilier trois données qui paraissent de plus en plus inconciliables : socialisme, développement, démocratie.

Entre le socialisme et le développement les contradictions sont de plus en plus apparentes. Entre le socialisme et la démocratie, elles sont patentes dès l'expérience de la révolution russe et jamais elles n'ont été résolues depuis lors. Entre le développement et la démocratie, la théorie officielle du capitalisme a longtemps défendu qu'il y avait des rapports intimes. Il y a 20 ans, le lien entre développement et démocratie était tenu pour évident au point que l'on croyait qu'il était suffisant de développer pour que la démocratie murisse spontanément. Le manque de démocratie était imputé au manque de développement.

D'ailleurs la théorie socialiste elle aussi expliquait la dictature en Union soviétique comme une situation transitoire due à la nécessité d'accélérer le développement. Une fois que la production soviétique aurait atteint le niveau de la production des capitalistes, la démocratie apparaîtrait d'elle-même comme un fruit spontané du socialisme.

En ce moment, pourtant, il est de plus en plus clair que la démocratie n'est unie ni au développement, ni au régime social. On la disait liée au capitalisme. Mais le capitalisme n'a pas besoin de démocratie et s'accommode très bien des dictatures¹⁷⁰. La théorie socialiste a lié l'avènement de la vraie démocratie à la socialisation des biens de production et aucune démocratie n'est venue. Quant au développement non

¹⁷⁰ Il y a longtemps que la sociologie américaine fait la propagande des dictatures militaires pour le Tiers-Monde. N'est-elle pas empirique et pragmatique ? Voir comme un signe : Samuel P. Huntington et Joan M. Nelson, *No Easy Choice : Political Participation in Developing Countries*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1976.

seulement il n'engendre pas la démocratie, mais les exigences du développement ont été et sont invoquées pour justifier l'absence de démocratie.

La démocratie est une tâche humaine ; elle est à édifier dans n'importe quel régime et n'importe quelle condition. Il est vain de l'attendre de n'importe quel changement économique ou social. Il n'est aucun régime social ou économique qui l'engendre spontanément. Le politique ne se réduit ni à l'économique, ni au social. La démocratie n'est née ni du capitalisme, ni du développement, ni du socialisme. Elle a fait l'objet d'une entreprise propre : la lutte du peuple et en particulier des classes inférieures au cours des XIX^e et XX^e siècles.

Des trois valeurs citées, développement, socialisme et démocratie, celle-ci est la plus mal en point. Elle est aussi celle qui a le moins de garanties pour l'avenir. En réalité il y a de moins en moins de gens qui lui donnent de la valeur. Et surtout il y a de moins en moins de personnes décidées à lutter et à se sacrifier pour elle.

Pour des raisons de Sécurité, les puissances capitalistes ont cessé de promouvoir la démocratie, sauf en paroles, dans la plupart des régions du Tiers-Monde. Une fois dépassée la brève étape de la politique des Droits de l'Homme du président Carter, le monde occidental en est revenu rapidement à la priorité de la Sécurité. Des dictatures assurent mieux la Sécurité que des démocraties.

Quant au monde marxiste dans son ensemble, il reste fidèle à l'opinion de Marx pour qui les droits individuels des Constitutions libérales et le Suffrage Universel n'étaient que des libertés formelles sans contenu, par conséquent une expression de l'idéologie capitaliste et de la politique de la bourgeoisie. C'étaient des machines de guerre de la bourgeoisie dans sa lutte pour exploiter les classes de travailleurs. Tout au plus peut-on s'en servir pour les retourner contre la bourgeoisie qui les a inventées (comme au Chili entre 1970 et 1973).

Mais le problème de la démocratie est devenu un défi insoluble surtout à cause de l'État contemporain dont la stature n'a rien de commun avec les États rachitiques du siècle dernier. Or, l'État reste un grand inconnu. Il est partout présent. Mais il échappe à l'attention¹⁷¹.

¹⁷¹ Un signe : l'État est absent de la théologie de la libération.

L'État

Ce qui fait que l'importance de l'État reste méconnue, c'est que nous continuons à dépendre encore dans une large mesure des idéologies du XX^e siècle, et celles-ci firent profession d'ignorer aussi bien l'État que la politique¹⁷².

Le libéralisme ignore l'État dont il est cependant l'auteur. La montée du libéralisme coïncide avec la montée de l'État. Et pourtant, selon l'idéologie libérale, l'État devait disparaître : le gouvernement des choses allait fonctionner ; les libertés allaient s'enchaîner spontanément et produire l'ordre grâce à la main invisible d'Adam Smith.

Le marxisme ignore l'État lui aussi et, comme le libéralisme, annonce son dépérissement. Il n'a préparé aucune réponse aux défis de l'État. Et encore aujourd'hui les marxistes n'ont aucune réponse qui leur permette même de comprendre pourquoi le socialisme a conduit au stalinisme.

Sous la couverture d'idéologies qui proclamaient sa disparition, l'État a grandi au point d'assumer dans les sociétés socialistes toutes les décisions dans toutes les dimensions de la vie sociale, et d'en assumer la plus grande partie dans les États les plus faibles.

L'État peut être lui-même l'obstacle fondamental à la démocratie, même si l'idéologie en fait son auteur et son gardien jaloux. Les fonctions de l'État sont devenues plus claires. L'État a trois fonctions principales : il fait la nation, il maintient la sécurité, il promeut les droits et répond aux besoins individuels.

En premier lieu, l'État a pour tâche la formation de la nation, la "nation-building" comme disent les Américains.

"Ce sont les rois qui ont fait la France" dit-on en France. Et ce ne fut pas seulement le cas de la France. C'est Bismarck qui a fait l'Allemagne et ainsi de suite. L'État a fait les nations anciennes. Et cependant les nations anciennes qui ont un long héritage de vie commune comme les nations européennes, étaient plus faciles à faire. Dans le Tiers-Monde, la nation est à faire partir de rien ou presque rien. Entre les habitants, il n'y a rien de commun. Sur le territoire national il n'y a pas de réseaux qui forment un

¹⁷² Cf. Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique* ; Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, p. 169-233.

tissu unique de communications et d'échanges. Tout est à faire : une économie, une classe d'entrepreneurs, une bourgeoisie douée de toutes les compétences et toutes les professions nécessaires à une société "moderne", une infrastructure de moyens de communication, une éducation nationale, souvent une langue unique nationale et souvent même la conscience d'appartenir à une nation, au-dessus des liens de la famille, du clan, et des fiefs locaux de tous types. Avant tout il faut l'État lui-même comme appareil capable de centraliser et d'organiser les activités à l'intérieur de la nation.

Les obstacles à la formation d'une nation sont immenses : restes de la civilisation traditionnelle décentralisée, mentalité traditionnelle, obstacles de la nature à vaincre, et puis le manque de tout : il faut en peu d'années faire ce qui a pris des siècles en Europe. Il faut une unité politique, sociale, économique, culturelle : l'État assume cette tâche.

Au siècle dernier les idéologues ont pu pousser l'illusion au point de croire que l'État allait diminuer et que l'économie allait pouvoir fonctionner toute seule.

Aujourd'hui dans le Tiers-Monde, comment croire que l'État ne serait que le dernier reste des dominations passées et comme le dernier organe de domination dont dispose la bourgeoisie ? Non seulement l'État n'est pas né de la bourgeoisie, mais c'est lui qui se fabrique une bourgeoisie pour se fabriquer un capitalisme soit privé, soit d'État. Loin d'être une création du capitalisme, l'État est au contraire son créateur.

Pressé par de telles tâches, l'État grandit sans que rien ne vienne freiner sa croissance. Sa seule limite est celle des ressources de la nation elle-même¹⁷³.

Comme toute bureaucratie, dont il est le modèle absolu, l'État tend à grandir en vertu de sa dynamique propre. Or, il rencontre peu d'adversaires aptes à freiner son ascension.

La croissance de la fonction de création de la nation ne permet guère d'introduire une démocratie. En effet, la croissance de l'État et la formation de la nation détruisent tous les liens et les institutions de la société traditionnelle. Mais elles ne les remplacent pas par d'autres liens institutionnels. Face à l'État de plus en plus puissant, il n'y a que des

¹⁷³ Voir notre livre sur le pouvoir militaire en Amérique latine.

individus de plus en plus isolés. L'isolement de l'individu atteint son point extrême dans les États socialistes, mais il est grand également et généralement aussi extrême dans toutes les nations du Tiers-Monde. Les individus isolés n'ont aucune possibilité d'exercer aucune pression sur l'État. Et il est significatif que dans maints pays d'Amérique latine, l'Église soit l'unique institution capable de peser un peu en face de l'État.

Même lorsqu'il existe des institutions formellement démocratiques (Mexique, Brésil, Colombie, Venezuela), la force de l'État est telle qu'il peut parfaitement les manier de telle manière qu'elles se plient à ses décisions. D'ailleurs la dynamique est telle que les décisions sont élaborées par l'administration anonyme et elles deviennent obligatoires en l'absence d'alternatives. Qui pourrait offrir une alternative au plan préparé par l'administration ? L'État a d'innombrables moyens d'influencer les élections et les partis politiques, même là où ne règne pas le système du parti unique qui est presque la règle dans le Tiers-Monde. Du côté de la formation de la nation, il y a donc peu à attendre pour la démocratie.

En second lieu, l'État assume la défense de l'ordre et de la sécurité : dans ce but il dispose du monopole des armes.

Pour remplir ce but, l'État compte sur les Forces Armées contre les ennemis extérieurs et les forces de police contre les ennemis intérieurs.

L'évolution du XX^e siècle est bien claire. Les Forces Armées se développent sans arrêt : la part qu'elles prélèvent sur le produit national augmente. Leur rôle dans la nation augmente aussi bien au sein de l'appareil politique que dans le monde scientifique, universitaire, industriel ou culturel. Dans la majorité des pays du Tiers-Monde, il existe un gouvernement militaire. Ceci ne signifie pas seulement que le pouvoir suprême est occupé par un militaire ou une junte militaire, mais que la classe des officiers devient réellement le noyau autour duquel s'organise la classe politique.

Les forces de police croissent elles aussi : d'ailleurs elles se moulent de plus en plus sur l'armée. De plus en plus s'impose l'idée qu'il y a un lien intime entre la subversion interne et les menaces externes et qu'il faut répondre à cette menace globale par une politique nouvelle basée sur une force unifiée : l'État de Sécurité Nationale¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Voir par exemple, Milan Semecka, *Le rétablissement de l'ordre*, p. 81-99.

La guerre froide a servi de motif au développement de cet État. À l'Est la menace capitaliste fournit les raisons d'un appareil de Sécurité qui va servir de modèle au monde entier. À l'Ouest la menace soviétique justifie la décision de s'inspirer du système de Sécurité de l'adversaire.

En réalité, il y a dans le développement de l'État lui-même une dynamique qui devait tendre à augmenter le système de répression et la mobilisation de la nation. "La nation en armes" est un programme qui n'est jamais demeuré absent de la formation de l'État. Il est maintenant un idéal presque universel. La nation contemporaine est une nation mobilisée. Plus l'État grandit, plus il s'éloigne des citoyens et plus il se sent angoissé. Il connaît de moins en moins le peuple et le soupçonne de plus en plus d'être un ennemi déguisé. Il se sent donc obligé à perfectionner sans cesse son système de défense. La répression devient de plus en plus préventive.

Le développement des systèmes de Sécurité va directement à l'encontre de la démocratie. Il a été la source d'innombrables violations des droits de l'homme les plus élémentaires. L'État du XX^e siècle a créé le camp de concentration, porté à sa perfection le système de police secrète et de surveillance des citoyens. Il a rétabli la torture que l'on croyait abolie après les campagnes des Philosophes du XVIII^e siècle.

D'ailleurs l'appareil répressif n'a pas besoin d'utiliser toujours ses ressources propres. L'État est la source de tous les emplois ou peut les contrôler tous grâce à un système de fichage : il tient les citoyens par leur gagne-pain. Personne ne travaille sans l'agrément de l'État.

Dans le Tiers-Monde, il est particulièrement difficile de créer ou de sauver des institutions capables de tenir en échec le système de Sécurité Nationale. Ici aussi les Églises ont parfois offert le seul espace où trouver un refuge pour précaire qu'il soit.

Enfin, l'État a pour tâche d'organiser la défense des droits individuels et de les promouvoir. C'est là la tâche qu'il avoue avec le plus de satisfaction. Par ce biais, l'État devrait être essentiellement le promoteur de la démocratie. Il a pris le relais des rois, des empereurs et de toutes les formes traditionnelles de domination en invoquant la tâche qu'il s'attribuait de fonder la démocratie. C'est pourquoi tous les États actuels se présentent comme démocratiques. Et pourtant il y a loin de la prétention à la réalité.

Nous risquons d'être pris dans le dilemme de l'Est et de l'Ouest. Chacun de ces deux mondes s'appuie sur une collection de droits de l'homme et

prétend fonder la démocratie sur sa collection. Le monde capitaliste fonde ou prétend fonder la démocratie sur les droits civils et politiques : ce sont ceux que l'État libéral est censé promouvoir. Le monde socialiste fonde la démocratie "populaire" sur les droits économiques et sociaux qu'il est censé, lui aussi, promouvoir. Pour les marxistes, en particulier, les droits civils et politiques sont fictifs et ne servent que la bourgeoisie.

En réalité, le socialisme peut-il renoncer définitivement à toute démocratie politique parce que le marxisme ne lui en fournit aucun modèle ? Et peut-on définir le système capitaliste par les droits civils et politiques comme s'ils en étaient définitivement la propriété exclusive et alors que le capitalisme s'en passe pratiquement partout où il est installé dans le Tiers-Monde ?

L'opposition des deux mondes actuels ne porte pas sur la distinction précédente. Le système capitaliste repose sur la promotion du droit de propriété, donc sur des droits économiques et sociaux qui favorisent une petite élite. Au contraire, le socialisme met l'emphase sur les droits économiques et sociaux des majorités. Le capitalisme protège les forts contre les faibles qui les paralysent. Le socialisme protège les faibles contre les forts qui les exploitent. Il y a ici un problème d'antagonisme entre droits de l'homme et cet antagonisme doit être explicité pour être affronté : il y a un antagonisme entre les droits des plus faibles qui sont la masse et les droits des plus forts qui sont des minorités privilégiées. Les systèmes peuvent d'ailleurs cacher la réalité : il peut y avoir une société socialiste qui privilégie les plus forts et une société capitaliste où l'État lie de telle manière les élites économiques qu'il les décourage au profit des masses.

Quant aux droits civils et politiques, ils ne sont pas donnés par l'État : ils sont conquis sur l'État, quel que soit le type de société. L'État peut bien défendre les forts contre les faibles ou inversement, mais il n'est pas par lui-même l'auteur de la liberté. Au contraire, l'État tend à considérer toute liberté comme un danger. En notre siècle, il tend à remplacer le besoin de liberté par le besoin de sécurité.

La démocratie n'est pas à attendre de l'évolution spontanée de l'État. Elle est à conquérir. Comme dans le passé chaque garantie individuelle, chaque droit de l'individu face au pouvoir doit être arraché par une longue lutte. Sans une telle lutte, il n'y a pas de contenu dans la démocratie officiellement établie. La lutte politique ici aussi s'impose plus que jamais

comme une forme du “retour à la politique” qui apparaît bien comme l’un des devoirs fondamentaux de notre époque.

Conclusion

Toute perception du présent a quelque chose de prophétique. En réalité, nous ne connaissons jamais le présent. Nous choisissons parmi les faits ceux qui sont en continuité avec notre perception du passé et celle-ci est une projection de choix faits ou de paris sur l’avenir. De telles limites sont insurmontables et elles définissent exactement la contexte et le sens de l’action dans le christianisme. La vision du présent que nous donnons ici vient d’une certaine action en même temps qu’elle prétend la fonder.

Le présent est infiniment plus complexe et multiple. À la limite il serait une infinité de faits infinitésimaux sans liens les uns avec les autres. Il y a sans doute des liens. Mais comment les connaître sinon en simplifiant et donc en déformant ?

Pour définir ce qu’est l’action chrétienne aujourd’hui nous ne disposons que de ce que nous venons d’évoquer à grands traits : le message du Christ consigné dans la Bible et la manifestation de l’action de l’Esprit au cours de presque 2000 ans d’histoire. C’est une histoire encore brève, à peine trente longueurs de vie humaine mises bout à bout. Les expériences vécues sont encore limitées. Mais nous ne disposons que de celles-là pour apprécier le mode d’agir de l’Esprit. Elles sont le fragment de connaissance de l’Esprit actuellement à notre portée.

Chapitre 9

LE DISCERNEMENT

L'histoire de 20 siècles de christianisme est l'histoire du discernement. Confrontés à des défis qui leur venaient de l'évolution d'un monde qu'ils acceptent sans pouvoir le refaire, les chrétiens ont pratiqué le discernement en vue d'agir. Derrière les millions de discernements individuels, derrière les choix et les décisions prises par l'Église catholique et aussi par toutes les dénominations chrétiennes qui se sont séparées du tronc primitif au cours des âges, il y a plus qu'un esprit créé, il y a l'Esprit de Jésus-Christ.

Dans un sens il est vrai que l'histoire est conduite par l'Esprit. De même que Jésus conduisit l'histoire de son peuple au moment même où il apparut comme écrasé et anéanti par elle, de même l'Esprit conduit l'histoire par les discernements et les actions des disciples au cours des âges. Cette conduite de l'Esprit ne se fait pas par imposition : l'Esprit n'impose pas sa volonté aux grandes forces politiques, économiques, culturelles qui font évoluer la société humaine. Il ne force ni les structures, ni les processus. Mais il les pénètre par l'action humble, modeste et le plus souvent cachée des fidèles. Il y met ainsi une empreinte nouvelle. Et cette empreinte est le vrai sens, la vraie continuité, et la seule continuité réelle dans l'histoire des hommes.

À juste titre, O. Cullmann disait que le discernement est le cœur de la morale chrétienne. Il est la nouveauté chrétienne au plan de l'action. Dieu choisit, pour faire son œuvre, ce qui est faible pour que dans la faiblesse des instruments apparaisse sa force à lui. Les chrétiens apparaissent toujours comme écrasés dans le monde par des forces historiques qui les dépassent radicalement. Même lorsque dans les moments de la plus grande illusion comme aux jours de gloire des chrétientés, ils paraissent orienter le cours des événements, il ne le font qu'en apparence. Les chrétientés sont elles aussi menées par des forces historiques que les chrétiens ne contrôlent pas.

Ils peuvent bien bénir pour avoir l'impression de diriger. Mais ce sont d'autres qui les conduisent là où ils ne veulent pas aller. C'est au sein de ces mouvements dominateurs qu'il faut pénétrer pour arriver à les infléchir, les changer par un lent travail qui est plus de patience et de témoignage, voire de martyre, que de direction. Discerner, c'est trouver le chemin de la vie et de la victoire à travers l'humiliation et le martyre.

1. APPROCHE DU DISCERNEMENT

La doctrine paulinienne

L'étude exégétique des textes pauliniens sur le discernement a été faite de manière excellente par le Père G. Therrien¹⁷⁵. On prendra ce travail comme point de départ.

Therrien montre bien combien le discernement est situé au cœur du message chrétien. Il montre à quel point le discernement chrétien est éloigné d'un simple pragmatisme.

Sans doute le pragmatisme menace-t-il toujours l'existence quotidienne. À ce niveau, on prend pour vie chrétienne la routine de la vie quotidienne de la paroisse, du couvent ou du foyer. Vis-à-vis du monde extérieur, on prend une attitude opportuniste : on prend ou on laisse, on accepte ou on évite suivant que l'occasion paraît avantageuse ou défavorable. On considère que tout ce qui se passe hors de la communauté n'affecte pas directement la vie chrétienne, mais seulement de façon indirecte dans la mesure où cela peut affecter du dehors la vie quotidienne de la communauté. Le discernement devient, à ce niveau, un principe opportuniste de sélection : il s'agit de découvrir ce qui nous favorise ou d'apprécier les événements en fonction des avantages qu'ils nous procurent.

Therrien montre bien qu'il ne s'agit pas de cela. L'Église est dans le monde et ce qui se passe dans le monde se passe dans son existence à elle aussi. Le discernement n'affecte pas ce qui est marginal dans le

¹⁷⁵ Cf. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens (Études bibliques)*, Gabalda, Paris, 1973.

christianisme, mais il est au centre. À tout moment, le chrétien vit le jugement final, à tout moment Dieu le juge et le jugement de Dieu est un jugement qui sauve. Or, Dieu juge et sauve en envoyant son Esprit et le jugement de Dieu par l'Esprit se fait par le discernement. Celui-ci est donc la présence actuelle du jugement eschatologique, le moment où se fait la rencontre entre Dieu et l'homme, où la libération divine devient actuelle et entre dans l'existence. Il est l'entrée du royaume de Dieu dans le monde des hommes ou des hommes dans le règne de Dieu.

L'ensemble du mystère du Christ que Paul expose dans la première partie de ses épîtres, devient réalité humaine grâce à l'action et l'action se définit dans le discernement. Il dépend de l'homme de faire en sorte que le mystère du salut devienne réalité et sa décision s'appelle discernement. Il est impossible de lui attribuer une importance plus grande.

Loin d'être, par conséquent, une sorte d'opportunisme à pratiquer dans les cas "neutres", le discernement est le principe fondamental de l'agir chrétien, en tant que cet agir procède de l'Esprit.

"L'Esprit, ne l'éteignez pas ! Les prophéties, ne les méprisez pas ! Mais toutes choses, soumettez-les à l'épreuve ; à ce qui est bien, attachez-vous ; de toute espèce de mal, restez éloignés" (*I Th 5, 19,22*).

"Ne vous laissez pas conformer à cet éon, mais laissez-vous transformer par le renouvellement du sens moral pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait" (*Rom 12,2*).

"Et ce que je demande en prière, c'est que votre charité abonde de plus en plus en connaissance et en intuition pour chaque situation, de façon que vous puissiez discerner les vraies valeurs, afin que vous soyez sincères et sans reproches au jour du Christ" (*Phil 1,9-11*).

"Discernant ce qui est agréable au Seigneur" (*Eph 5,10*).

À juste titre, on rapprochera de la doctrine du discernement, celle de la paracèse de saint Jean. L'enseignement que donne l'Esprit n'est pas un enseignement théorique. Il ne rappelle pas de façon théorique ce que Jésus avait enseigné : ce serait une répétition inutile, comme si Jésus n'avait pas été assez clair. L'Esprit rappelle l'enseignement de Jésus sous la forme de l'action nouvelle qui est à inventer chaque moment. Le rappel est créateur.

Discerner est connaître quelle est la volonté de Dieu. Mais cette volonté n'existe pas avant la connaissance. Dieu n'a pas exprimé sa volonté de façon objective et extérieure à l'homme. Elle n'est pas un objet préalable

posé hors de l'homme dont on pourrait "prendre connaissance". La volonté de Dieu est à faire : elle est créée par l'Esprit dans l'acte qui est soumission à cette volonté. Elle est un seul et même acte de volonté et de l'obéissance. L'Esprit la crée à chaque instant en même temps qu'il suscite l'acte d'obéissance.

Discerner n'est pas un acte de connaissance antérieur au faire. C'est en posant son action que l'homme la découvre et la connaît. Auparavant il l'a cherchée. Il faut la chercher au milieu des signes qui sont dans le monde. Mais elle n'y est jamais préfabriquée.

Discerner est créer un acte nouveau qui n'est jamais donné d'avance ni par le cours de l'histoire, ni par un commandement céleste. Comment savoir que l'action est donc bien une soumission à la volonté de Dieu et non un acte de rébellion ? Par l'Esprit. Par les signes de l'Esprit, qui sont les signes qui permettent de discerner. Mais l'action ne porte pas sur elle une étiquette qui permettrait de l'identifier comme venant de Dieu.

Le discernement est la fonction par laquelle se rencontrent l'histoire de Dieu et l'histoire des hommes, par lequel le royaume de Dieu entre sur la terre. Il n'y a pas deux histoires parallèles, comme si l'histoire des hommes était étrangère au cours de l'histoire de Dieu. L'histoire de Dieu entre dans l'histoire des hommes et son point de contact est le discernement. L'histoire des hommes n'est pas fermée sur elle-même comme si elle obéissait à des lois inflexibles, soit organiques, soit mécaniques, soit dialectiques ou de quelque nature que ce soit. L'histoire est ouverte à l'Esprit. Le Nouveau Testament le postule. Sans cela le discernement serait pure illusion : l'histoire serait écrite d'avance et la vie chrétienne n'aurait d'autre refuge qu'une para-histoire dans les cieux ou dans le monde éthéré des âmes.

Les bourgeoisies contemporaines voudraient un christianisme qui n'affirme que des principes généraux et n'oblige donc qu'à des options abstraites en permettant à chacun de suivre les nécessités de sa profession. Elles voudraient pouvoir suivre le cours d'une histoire autonome, libre de toute mise en question par l'Esprit. À l'Esprit elles accordent le domaine des âmes, ou, au mieux, de la vie privée.

Mais le christianisme tient précisément à transformer le monde : c'est le thème central de Vatican II. Ni le monde, ni l'histoire ne peuvent être ni acceptés, ni refusés tels quels : la réponse est le discernement qui est une action transformante et transformée du monde : transformante en ce qu'elle

procède de l'Esprit et modifie le monde ; transformée en ce qu'elle appartient au monde, mais au monde renouvelé dont elle est le commencement.

Par le discernement, surgissent les actions nouvelles par lesquelles s'accomplit le mystère pascal, le vieux monde meurt et un monde nouveau apparaît, réalisation actuelle de la mort et de la résurrection du Christ. Le monde passe par un baptême par le discernement des chrétiens.

Parce qu'il est nouveauté, un discernement est le mode selon lequel le chrétien vit l'espérance ou, si l'on veut, le messianisme évangélique. Le plus grand reproche que l'on puisse faire au message de la vie quotidienne des paroisses et communautés catholiques, est que ce n'est pas un message d'espérance. Il est seulement un message d'une forme fixée et sans avenir.

La réaction médiévale contre le joachimisme, contre les Spirituels franciscains, et puis contre tous les messianismes de tous types qui, par centaines, ont surgi du sol chrétien, a été trop forte. Elle a finalement réduit le christianisme à ce qu'il est maintenant. Il y aurait l'Église telle qu'elle est et rien d'autre. Il n'y aurait plus rien à attendre jusqu'au jugement dernier. Un tel message est naturellement la mort de l'espérance, et en même temps la mort du christianisme parmi les pauvres. Car parmi les pauvres le message de Jésus est espérance. Et les pauvres n'ont rien d'autre que leur espérance. Si on la leur enlève, qu'est-ce qui leur reste ?

Mais le discernement montre que du nouveau est possible et que le christianisme n'est pas épuisé par son passé. Il peut encore créer du nouveau. La vie du chrétien consiste justement à faire surgir du nouveau.

Saint Paul définit très exactement son contenu sous forme de discernement pour le situer au milieu des déviations de son temps. Et ces déviations ressemblent tellement à celles d'aujourd'hui !

Le discernement s'oppose à l'eschatologisme millénariste de ceux qui attendent un avènement imminent du Seigneur et ne trouvent rien à faire sur terre entre-temps. Il s'oppose au pharisaïsme pour lequel l'action est déjà définie par les centaines de préceptes de la Loi : elle n'est que répétition indéfinie du même modèle. Il s'oppose aussi au charisme des Corinthiens pour qui l'action est inspirée par Dieu immédiatement à chaque moment. Elle vient toute faite à chaque moment. Ni apocalyptisme, ni charisme, ni pharisaïsme, mais discernement.

L'action ne vient pas toute faite du ciel et elle n'est pas révélée dans une intuition charismatique : elle doit être cherchée et étudiée dans le monde extérieur qu'il faut connaître et éprouver.

Ceci nous conduit fort loin d'une morale de situation pour laquelle l'action est contenue déjà dans la circonstance. Au contraire, le discernement ne se laisse pas guider par la suggestion de la circonstance. Il est à l'écoute de l'Esprit pour créer quelque chose de nouveau qui va au-delà des coutumes, des déterminismes ou des exigences de la circonstance.

La tradition de la théologie chrétienne a peu élaboré la doctrine biblique du discernement. Elle n'a jamais été absente de la théologie, naturellement. Mais elle a souffert d'un certain rétrécissement dans la scolastique à cause de l'influence de la philosophie grecque comme de la réaction de la chrétienté contre les mouvements messianiques : le discernement apparaît dans la doctrine de la conscience morale et dans la vertu de prudence. Il s'agit d'un discernement entre les diverses alternatives laissées par l'ordre du monde et de la chrétienté.

La doctrine du discernement se trouve de manière plus complète, mais moins organisée explicitement dans la doctrine de la vocation religieuse ou encore dans la doctrine de la vocation politique des princes.

Les mouvements de la Réforme portent préjudice à la doctrine du discernement dans la mesure où le thème de la foi pure peut amener les chrétiens à se méfier, voire à s'éloigner de toutes les médiations temporelles pour chercher un salut hors de l'histoire ou sans l'histoire. Il n'y a pas de vrai discernement si l'action procède de la foi seule. Il doit procéder à la fois de l'Esprit et de l'histoire. La foi ne devient foi réelle et éprouvée, selon l'enseignement de saint Jacques, que lorsqu'elle est confrontée à la résistance du monde dans toute son épaisseur matérielle.

Mais le meilleur enseignement sur le discernement est sa pratique au long des siècles. C'est ce que nous avons sommairement étudié au cours des chapitres précédents.

Le discernement dans l'histoire

Les chrétiens ont rencontré dans l'histoire certains défis fondamentaux : ce sont ceux que nous avons examinés. Le discernement présente plusieurs

faces. À aucun moment de l'histoire, tous les chrétiens n'ont pris ensemble la même attitude. Toujours il y a même eu des groupes qui ont pris des attitudes contradictoires à propos de n'importe lequel des grands défis de l'histoire.

Pourtant, l'histoire permet de dégager quelques leçons. Car il y a des constantes qui réclament réflexion.

En premier lieu, on peut dire que, face à un nouveau pas de l'histoire, face à une nouvelle orientation du monde ou face aux grands mouvements historiques, la réaction des Églises a été d'abord et en masse de refus. Or, il ne s'agit pas d'une réaction de la hiérarchie ou des groupes dirigeants de l'Église en premier lieu. Au contraire : le refus est avant tout la réponse des pauvres, des masses de chrétiens anonymes. Souvent le refus a persévéré durant des siècles ou n'a jamais changé.

La masse des pauvres, soutenue par les moines pauvres eux aussi, a refusé la culture grecque et toute infiltration d'une pensée évoluée dans l'Église : la chrétienté d'Orient est restée très marquée par la défiance vis-à-vis de toute la culture humaine. En Occident, de même, la masse des pauvres, et aussi du clergé et des religieux a maintenu une attitude d'hostilité envers toute la culture profane jusqu'à ces derniers temps. Les Églises ont été un peuple de paysans, un monde rural jusqu'en plein XX^e siècle et ce monde rural demeure hermétiquement fermé à un christianisme intellectuel ou théologique.

Ce sont les pauvres qui ont protesté contre la chrétienté et ont maintenu une protestation sourde le plus souvent mais aussi souvent explicite et d'innombrables révoltes populaires. La voix des pauvres s'élève tout au long de l'histoire de la chrétienté contre la corruption de l'Église par son association aux pouvoirs et à la société établie. Le peuple chrétien refuse ce compromis avec le monde.

Il en est resté la conviction populaire solidement ancrée dans les masses rurales d'autrefois que les riches sont condamnés et que seuls les pauvres sont fidèles à la vraie foi et au vrai évangile. Ils ont la conviction que les riches et les puissants se font un Christ à leur convenance et qu'ils trahissent le vrai. Envers le clergé, il y a au long des siècles la même accusation. Le peuple entretient une méfiance radicale envers le clergé à cause de ses accointances avec les puissants. Il discerne, il étudie et il juge : il sépare les

prêtres valables et les prêtres non valables et le critère fondamental est le rapport du prêtre à l'argent, c'est-à-dire, à la chrétienté.

Il suffit de connaître les masses catholiques latino-américaines pour se rendre compte que, dans cet héritage de l'ancienne chrétienté, la soumission aux prêtres est plus extérieure qu'intérieure, commandée par la crainte plus que par le respect : pour ce qui est du respect, il dépend du rapport du prêtre à la chrétienté.

La Réforme a été le fait des élites urbaines. Les masses paysannes et les pauvres l'ont refusée et n'ont cédé qu'à l'imposition par la force.

Face à la modernité, c'est tout le peuple chrétien des pauvres paysans qui proteste et lutte avec désespoir. Le peuple des pauvres prend les armes pour défendre son christianisme traditionnel : il prend les armes en France sous la Révolution, en Espagne lors de la conquête française, au Mexique contre la Réforme libérale au XIX^e siècle et contre la Révolution athée de Calles et Obregon lors de la guerre des Cristeros (1926-29). Le peuple pauvre des ruraux fait la grande réserve du parti conservateur durant cent ans. D'ailleurs le monde rural n'a cédé qu'à la force : l'industrialisation expulse les paysans des villages avant de pénétrer dans la campagne elle-même.

C'est le peuple chrétien des pauvres qui s'est opposé aux grandes révolutions depuis la Révolution française jusqu'à la Révolution russe. Ce sont encore les pauvres paysans qui s'opposent avec le plus de radicalité au communisme athée en Amérique latine, et notamment les plus pauvres de tous, les Indiens.

Les élites attribuent cette résistance des masses pauvres à leur inculture, leur ignorance, bref à un prétendu manque d'humanité. Les masses pauvres manqueraient d'éveil de la conscience ; il faudrait les éclairer, les éduquer et ainsi de suite. Bref, au refus de l'histoire par les pauvres, on répond par un refus des pauvres au nom de l'histoire. Éventuellement on prétendra imposer aux masses pauvres une libération qu'elles refusent, en en appelant du pauvre de fait au pauvre tel qu'il devrait être.

Pourtant, nous pouvons croire avec confiance que la vraie foi et la vraie pratique chrétienne se sont conservées au cours des siècles avant tout au sein des familles de paysans pauvres. Le refus ne vient pas de préjugés obscurantistes, mais de la foi inspirée par l'Esprit.

Le refus des masses pauvres contraste avec les approches et les tentatives d'accommodements qui viennent toujours des élites, du clergé, des

intellectuels. Il est d'autant plus étonnant que toutes les nouveautés historiques surgies en contexte chrétien ont invoqué la libération des pauvres : la chrétienté a été présentée comme l'avènement des pauvres à l'Empire : maintenant les empereurs chrétiens renversaient la hiérarchie des valeurs, ils étaient les défenseurs des pauvres ; et les Papes édifièrent le pouvoir pontifical au nom des pauvres à défendre contre les princes. La Réforme prétend libérer les chrétiens des basses classes de la domination d'un appareil de chrétienté qui les opprime. La modernité croit être l'avènement du vrai christianisme qui libère les pauvres effectivement par des moyens matériels et ne leur promet pas seulement le ciel. Et les Révolutions en appellent aux peuples qui sont les masses.

Et pourtant, le peuple des pauvres répond par un refus tout au long de l'histoire jusqu'à présent.

Comment comprendre un tel discernement ? Il y a certainement en premier lieu une méfiance vis-à-vis de toute libération qui ne vient pas du Messie. La foi est attente messianique, attente d'un royaume qui vient du Christ. Elle se méfie des autres et de leurs promesses.

Le discernement de refus est aussi refus de l'opportunisme de ceux qui courent à l'aide de la victoire. Les élites se laissent facilement convaincre de rejoindre l'armée des vainqueurs. Le peuple des pauvres refuse l'opportunisme ; il refuse le critère de la victoire, du succès, il ne suit pas l'histoire. Il représente la *theologia crucis*. La vérité n'est pas dans ce qui triomphe sur cette terre : elle est dans la croix. Le refus vient du critère de la croix.

Dans ce cas, le discernement consiste à démasquer le mal du monde et le mal de l'histoire. Les nouveautés qui se présentent pour libérer le monde sont elles-mêmes sources de nouveaux esclavages et de nouvelles dominations. Le refus est découverte de l'ambiguïté de toutes les nouvelles étapes de l'histoire. Si les philosophes ont découvert le soupçon au XIX^e siècle, les paysans le pratiquent depuis toujours

Le discernement consiste ici à découvrir et à démasquer les faux prophètes et les faux pasteurs qui viennent opprimer sous le prétexte de libérer.

Le refus massif est exposé à des dangers : danger d'un apocalyptisme pur qui ne veut pas voir l'anticipation du royaume de Dieu dans l'histoire ou danger du pharisaïsme subreptice qui s'introduit dans les communautés

populaires. Celles-ci peuvent se recueillir sur elles-mêmes, leurs coutumes et leurs traditions et s'opposer à l'histoire pour ne pas mettre en question leur nouvelle Loi.

Le refus des "histoires" nouvelles qui font irruption, masque aussi un refus ou une peur de l'histoire et de ses aventures comme de ses risques. L'ambiguïté de la nouveauté signifie aussi qu'elle est ouverte à l'Esprit. C'est pourquoi, l'attitude de refus, même massif, ne représente pas la totalité de la réponse chrétienne, tant s'en faut. Mais il convient d'en tenir compte lorsque les élites se laissent emporter par l'enthousiasme. Ce sont les paysans arriérés, pauvres et ignorants qui représentent généralement le témoignage de la croix.

Le second moment de la réponse chrétienne est l'acceptation de l'histoire, non pas assurément pour céder en abandonnant le message chrétien spécifique, mais pour reconnaître ce qui dans l'histoire constitue une médiation valable du règne de Dieu.

Ici le discernement consiste à reconnaître tout ce qui est ouvert à l'Esprit dans l'irruption de l'histoire. Car l'histoire est ambiguë, mais elle n'a pas perdu toute trace de l'Esprit créateur. Le discernement relève de telles traces pour en faire un point de départ de la nouveauté chrétienne. Un tel discernement procède d'une *theologia gloriae*. Il proclame la victoire du Christ dans l'histoire elle-même.

L'acceptation de l'histoire vient pratiquement toujours de quelques élites. C'est Origène et l'école d'Alexandrie, puis Arius, puis la tradition spirituelle d'Évagre le Pontique, hellénisante et quasi gnostique qui recueillent l'héritage de l'hellénisme ; puis ce seront les Universitaires médiévaux, ensuite les Humanistes de la Renaissance et les élites intellectuelles modernes : une très petite élite de l'élite.

La chrétienté a été l'œuvre d'évêques et de théologiens ou de canonistes de cour en même temps que des conseillers des empereurs, des rois, de la Curie romaine. Il est vrai qu'une très grande part du peuple de Dieu s'y est ralliée, mais non sans mauvaise conscience : les problèmes des Mendiants en sont un signe éloquent depuis François d'Assise jusqu'à Savonarole.

La Réforme a été faite par la classe des lettrés. La modernité a été portée par une bourgeoisie montante et une classe intellectuelle formée par les sciences nouvelles. La Révolution française a été faite par une minorité qui ne dépassait guère que quelque pour-cent et contre une masse immense de

paysans et de pauvres. Et pour que s'achevât la Révolution russe, Staline dut éliminer des millions de paysans et en déplacer 30 millions d'autres. Les Révolutions sont conduites par un nombre de plus en plus réduit de professionnels. Et les chrétiens qui vont à la rencontre des dernières nouveautés de l'histoire sont quelques poignées.

L'aspect positif du discernement est particulièrement difficile : pratiquement presque toutes les hérésies viennent d'une acceptation précipitée, rapide, indiscriminée, non sélective de la nouveauté historique.

C'est Origène et l'origénisme, paradigme de l'hérésie pour l'Orient, ou encore Arius, ou bien en Occident les averroïstes avec Siger de Brabant et puis les néo-platoniciens au temps de la Renaissance. Face à la modernité, il y aura le semi-rationalisme du XIX^e siècle, et puis au XX^e siècle les divers progressismes.

Ensuite, vient un troisième moment qu'il serait prétentieux d'appeler synthèse, car il n'est une synthèse que dans des cas exceptionnels. On appellera synthèse le cas de la théologie de saint Thomas d'Aquin. Ce qui prédomine, c'est une sorte de pénétration mutuelle, un rapprochement, parfois conscient, parfois inconscient.

Dans le troisième moment, il est vrai que les chrétiens transforment l'histoire et le monde ou que le monde se laisse transformer par eux, mais il est vrai aussi qu'ils sont entraînés par l'histoire et assimilés par elle sans se rendre compte qu'ils s'éloignent de l'Esprit de Jésus-Christ.

C'est ainsi qu'il s'est produit une sorte de fusion entre la spiritualité chrétienne et la spiritualité de la culture hellénistique. À côté d'une tendance minoritaire franchement étrangère à l'esprit chrétien, l'ensemble de la spiritualité a été imprégné de l'esprit grec.

De même la chrétienté s'est installée et est entrée dans les mœurs de telle manière qu'elle est devenue le mode d'être et d'agir spontané de la majorité. La Réforme s'est identifiée au christianisme et est devenue une nouvelle chrétienté. La modernité est entrée profondément dans la manière de vivre des chrétiens : en Europe occidentale et en Amérique du Nord, les luttes ont cessé et les Églises ont fini par céder devant la civilisation dominante, au point de disparaître dans l'ensemble.

Le libéralisme catholique est devenu la thèse officielle à Vatican II et avec le socialisme la même pénétration est en cours.

La pénétration mutuelle est pleine de détours, d'allers et de retours. Elle forme une histoire complexe et multiple. C'est là que se situe l'action de l'immense majorité des chrétiens une fois dépassée la nouveauté des commencements.

Le discernement fait voir les possibilités de dépassement de l'histoire qui s'offrent à chacun ; le manque de discernement fait en sorte que les chrétiens se laissent assimiler par "l'esprit du monde" et cherchent dans leur théologie des raisons pour accepter la situation.

Sens du discernement

En mettant le discernement au centre de l'action chrétienne, saint Paul met en évidence que l'Esprit ne crée ni un monde nouveau, ni une histoire nouvelle. Les chrétiens ne partent pas d'un point zéro. Leur action n'est jamais un commencement absolu. Elle continue une histoire qui dure depuis des milliers d'années. On ne peut avoir la prétention d'effacer cela. L'histoire continue. Les chrétiens viennent de cette histoire. Leur entrée dans la foi et la conversion ne les retire pas à cette histoire mais au contraire elle les y renvoie.

Certains se plaignent parfois de ce que les chrétiens viennent toujours "après" l'événement et qu'ils ne sont pas l'avant-garde de l'histoire. Pourtant, telle est bien la condition définie par le Nouveau Testament. Toujours dans le passé les chrétiens ont vu bien clairement qu'ils venaient "après" et non pas comme des fondateurs. N'était-ce pas l'objection de Celse à Origène ? L'Esprit agit comme une action seconde, comme une action corrective. Tous les noms de l'œuvre du Christ soulignent le caractère second et correctif : libération, salut, rédemption, réconciliation, résurrection.

Aussi bien le discernement part-il de la situation existante. Il n'est pas intuition d'un nouveau total, mais bien de la nouveauté qu'il est possible d'extraire d'un contexte que l'on ne contrôle absolument pas. Il n'est jamais donné à un chrétien de choisir le moment de l'histoire ni le lieu où il doit agir, les forces qu'il doit affronter et les possibilités qui lui sont ouvertes.

Discerner est en même temps comprendre la situation réelle, comprendre le sens de l'Esprit et comprendre comment s'agencent l'Esprit et le monde

actuel. Le discernement comporte trois connaissances emboîtées l'une dans l'autre.

Si l'on considère le discernement du point de vue de l'Esprit, on y verra une incarnation de la libération des pauvres dans l'histoire ; si on le considère du point de vue de ce monde, on y verra la transformation de l'histoire par une espérance de libération.

L'histoire du salut ne se déroule par en dehors de ce monde, mais à l'intérieur. Elle n'existe pas en soi, dans un univers supra-mondain. Elle n'existe réellement, le mystère de la Pâques ne devient réalité pour l'humanité que dans son entrée dans l'histoire concrète, c'est-à-dire au moment du discernement. C'est par le discernement que les chrétiens la font entrer dans le concret.

Or, pour entrer dans l'histoire, il faut la connaître. Pour entrer dans l'évolution de l'économie, de la politique ou de la culture, il faut en faire partie, en savoir les forces et les ressources. Il faut la connaître non seulement dans ce qu'elle est, mais dans ce qu'elle n'est pas. Les sciences humaines fournissent la connaissance de ce qui est : ou pour mieux dire, par la médiation des méthodes des sciences humaines, nous pouvons arriver à une certaine connaissance approximative de ce qui est. Mais cela ne suffit pas. L'Esprit fournit la connaissance de ce qui pourrait être : comment le messianisme peut devenir réalité.

En considérant le discernement à partir de l'histoire elle-même, on dira qu'il cherche à savoir à quelle transformation l'appelle l'Esprit de Dieu. S'il y a de la nécessité dans ce monde, elle n'est pas complète. L'histoire n'obéit implacablement ni à des lois mécaniques, ni organiques, ni structurelles, ni dialectiques. Il n'y a pas d'histoire comme ensemble intégré ou loi unique. L'histoire est ouverte à la liberté : en dernière instance, elle est ouverte au martyre et au témoignage. Et le martyre lui aussi la transforme.

L'histoire n'est une nécessité que pour celui qui se croit dans l'obligation de vaincre. La loi du succès est la seule vraie nécessité. Elle est précisément celle dont l'Esprit émancipe. Nous ne sommes plus soumis à la nécessité de gagner et donc nous sommes libres.

Le discernement regarde l'histoire du point de vue de celui qui ne doit pas gagner. Ou pour mieux dire encore, du point de vue de celui qui sait que pour gagner vraiment, il faut savoir perdre : *theologia crucis*.

Pratique du discernement

Comment s'exerce le discernement dans la pratique ? Nous n'allons pas entrer dans toutes les questions que la pratique soulève. Qu'il suffise d'en toucher quelques-unes qui concernent de plus près notre temps.

En premier lieu, toute personne est partagée entre sa vie quotidienne et son action dans le monde. La vie quotidienne est aussi une action. Elle n'est pas isolée de l'action dans le monde : elle y contribue de mille manières, puisqu'elle fournit les énergies à tous les niveaux de l'être humain ; elle en subit les contre-coups puisque tous les changements dans le monde se répercutent sur les humbles choses de la vie quotidienne. Si l'on voit les choses du point de vue du sujet, on parlera de vie privée et de vie publique. Chacun a une vie privée et une vie publique, même si les rapports varient au cours des âges entre ces deux pôles de l'existence personnelle. Que le christianisme ne concerne pas seulement, ni même en premier lieu la vie quotidienne, ce livre entier le suppose à chaque page. En ce moment il y a une tendance très forte dans certains milieux bourgeois à la réduire à la vie quotidienne ou privée : les évêques l'ont dénoncée à Puebla, c'est qu'il y a bien quelque chose.

Cependant, chacun est appelé répartir son temps, ses efforts entre la vie quotidienne et la vie publique ou l'action dans le monde. Il faut vivre : il faut manger, boire, se vêtir, "gagner sa vie", donc avoir un travail qui permette de vivre, avoir un foyer, avoir une famille, des enfants, se consacrer à l'éducation des enfants : tout cela est la vie quotidienne, et le thème en est la vie et la mort, survivre et transmettre la vie. La vie quotidienne obéit à des rythmes vitaux peu susceptibles de modifications : elle est ce qui change le moins au cours des âges.

Les nécessités de la vie quotidienne limitent les possibilités d'action dans le monde. Les théories sociales semblent souvent en faire abstraction comme si l'homme était libre de se donner entièrement à une action publique. Au contraire, l'action publique peut être réduite à un niveau infinitésimal, notamment parmi les personnes tellement pauvres que la survie, la nourriture absorbent toute leur attention, ou encore parmi les personnes dont le statut social est tellement élevé que le souci de le défendre

ou de le promouvoir ne leur laisse aucune possibilité de choix librement consenti.

En agissant dans le monde, un homme expose sa vie privée, sa sécurité personnelle, sa survie. Il n'entre dans la vie sociale qu'en vertu d'une vocation qui naît de son sentiment de dignité humaine. L'honneur l'appelle sur la place publique, et la sécurité le retient dans son foyer. Entre l'honneur et la sécurité la bataille est permanente.

Il arrive que les hommes entrent dans la vie publique pour défendre leur vie privée et la promouvoir. Mais il serait absolument ridicule de défendre la thèse que les hommes n'agissent dans le monde que pour défendre leur sécurité, leur vie quotidienne. Aucun événement historique réel ne s'explique de cette manière.

En fait, nous sommes pressés par la nécessité d'un discernement entre les intérêts de la vie quotidienne et la vocation à la vie publique ou à l'action dans le monde. C'est le discernement de base. Quelle sera la part de la vie quotidienne ? Quelle sera la part de l'action dans le monde ?

Dans le christianisme, ce niveau du discernement est particulièrement conscient. Ce que l'on appelle vocation dans l'Église catholique n'est pas autre chose. Car on ne peut expliquer la vocation monastique ou religieuse, comme on dit aujourd'hui, que dans ce cadre. La vie monastique ou religieuse est une action dans le monde, une prise de position face au monde, une comparution sur la place publique de même que le baptême de Jésus ouvre sa vie publique. Dans le discernement entre la vie quotidienne et la vie publique, elle décide de réduire au minimum le quotidien : en supprimant la famille on réduit au minimum la vie de foyer, on réduit au minimum la nécessité de gagner sa vie et aussi celle de maintenir un statut social. La "vocation religieuse" est une option pour une action publique la plus intégrale possible.

On aurait tort de séparer les options de la vie religieuse d'options semblables faites pour la science, la philosophie, l'action sociale, l'action politique, l'art ou la technique ou d'autres formes d'action publique. L'Esprit, plus que toutes les sollicitations de l'honneur humain, est capable de provoquer des options pour l'action publique en sacrifiant la vie privée et quotidienne. Quant à la façon de vivre cette vocation, elle devrait différer grandement suivant les âges, bien qu'elle ait été fort marquée par ses débuts, donc par la spiritualité hellénistique.

En mettant au centre de l'action chrétienne le discernement, saint Paul pose le primat de l'individu et de ce que l'on nomme aujourd'hui la conscience individuelle. En dernière instance, l'individu est juge et juge sans appel. Non seulement il en a le droit, mais la responsabilité. Il n'y a d'action chrétienne que si le sujet en assume lui-même pleinement la responsabilité.

Il n'y a de pire subversion qu'un ordre des choses qui encouragerait les personnes à renoncer à leur responsabilité et à s'en décharger sur d'autres, mouvement, parti, État, nation, voire Église.

Le primat de la conscience individuelle a toujours été rappelé et confirmé par les Églises chrétiennes en principe tout au moins : qu'il suffise de rappeler l'emphase avec laquelle saint Thomas d'Aquin le justifie¹⁷⁶.

Dans la pratique, les Églises ont toujours accompagné cette affirmation de beaucoup de restrictions, de nuances, de compléments d'illustration tels que souvent des chrétiens se sont retranchés derrière eux pour renoncer à leur vocation fondamentale.

Comment éviter que la primauté du discernement individuel ne provoque l'anarchie du subjectivisme ? Si chacun décide tout seul pour son compte et invoque sa conscience individuelle, comment une société est-elle encore possible ? Il est vrai que l'Esprit est un et tend à l'unité. Si l'Esprit inspire les consciences individuelles, il n'en résultera que l'harmonie au plan de l'action.

Mais, si la conscience individuelle n'est pas inspirée par l'Esprit ? La nécessité de l'ordre dans la société inspire toutes les législations. La loi compense la liberté, elle la sauve de l'anarchie. Mais comment faire en sorte que la loi joue bien dans ce sens et ne détruise pas le discernement personnel ?

Nous sommes au cœur de la controverse contemporaine sur les Droits de l'homme et la démocratie. Il en a été question plus haut, nous n'y reviendrons pas.

Dans l'histoire de l'Église catholique comme de toutes les Églises structurées et même dans les Églises populaires où souvent la dictature du pasteur de la congrégation est plus totale que celle des organisations les plus

¹⁷⁶ Cf. Ph. Delhaye, *La Conscience morale du Chrétien*, Desclée, Tournai-Paris, 1964.

fortes, le problème de l'opposition entre l'Église et la conscience individuelle a rarement été posé de manière explicite.

C'est dans la Compagnie de Jésus que l'explicitation a été la plus claire. Curieusement, mais significativement ce sont les Jésuites qui ont le plus développé la doctrine du discernement et qui ont aussi poussé le plus loin la discipline et l'obéissance au supérieur.

Saint Ignace a commencé par fonder sa spiritualité et sa voie propre sur le discernement : il lui fallait justifier l'originalité de la vie qu'il se proposait de mener en marge des institutions fermement établies. On lui doit la première élaboration d'une doctrine du discernement et de ses critères¹⁷⁷. Progressivement cependant le fondateur de la Compagnie tendit à souligner le rôle de l'obéissance. À la fin de sa vie, le discernement était complété par un pôle antagoniste : l'obéissance absolue au Général. Le danger de subjectivisme était corrigé par l'obéissance totale.

Cette solution a été largement proposée au cours de l'époque moderne. Elle est pourtant éminemment dangereuse et au fond ne résout rien : au subjectivisme du religieux, elle ajoute le subjectivisme du supérieur. Elle corrige un subjectivisme par un autre. La plupart des problèmes des religieux depuis Vatican II viennent de là.

Car, après la Contre-Réforme, la vie religieuse fut encadrée dans un carcan rigide de dispositions qui ne laissent place à aucune innovation. Le supérieur n'est plus que le contrôleur chargé de surveiller l'application du système post-tridentin, identique d'ailleurs pour tous les Ordres et Instituts. Une fois dépassé le système post-tridentin, le problème des deux subjectivismes reparaît entier.

Comment trouver des critères basés sur une certaine objectivité ? Comment corriger le subjectivisme du discernement ? Ce problème concerne l'Église, mais il concerne aussi de nos jours, les partis, le système politique, les administrations, les entreprises, les institutions éducatives ou culturelles.

Il n'est pas question de trouver un code objectif en dehors des personnes qui doivent choisir leur action. Le dépassement de la subjectivité individuelle se fait dans la communauté des mouvements historiques.

¹⁷⁷ Cf. Piet Penning de Vries, *Discernimiento. Dinamica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola*, Mensajero, Bilbao, 1967 ; (coll.) *Los ejercicios de san Ignacio a la luz de Vaticano II*, BAC, Madrid, 1968.

Sauf vocations prophétiques exceptionnelles, il n'est pas normal qu'une personne pratique le discernement de façon isolée. Une personne qui n'est ni supra-normale ni infra-normale étudie, réfléchit, juge et discerne en communauté. Seul on ne peut d'ailleurs rien connaître et encore moins comprendre du monde actuel. On ne peut en avoir une approche qu'à l'intérieur d'un mouvement plus ou moins organisé. Un groupe spontané et informel a peu de chances d'arriver beaucoup plus loin que des individus isolés. Des groupes ne peuvent apprécier qu'à l'intérieur de courants qui ont des racines dans le passé et une suffisante extension dans le présent.

De fait, nos contemporains se regroupent à l'intérieur de mouvements plus ou moins institutionnalisés selon les cas.

La tradition chrétienne suppose que le discernement se fait en Église. Et par Église il ne faut pas entendre ici un organisme qui dicte des jugements de façon verticale, mais bien, ainsi que l'entend Vatican II, un courant de vie et de communication à l'intérieur d'un peuple. À l'intérieur du peuple, le discernement se construit par un échange constant entre les membres. Il se forme peu à peu un certain consensus.

Il est vrai que le consensus souffre toujours de graves insuffisances. Mais il vaut mieux s'en tenir à un discernement fait collectivement qu'à un choix décidé seul contre tous : le premier a des chances historiques et le second n'en a aucune.

Le discernement est lui aussi un acte historique et soumis à l'histoire. On peut bien imaginer une sorte de jugement absolu à partir d'un point de vue absolu, sans lien avec le cours des événements et les partis qui jouent un rôle effectif. Mais un tel discernement est fictif : il ne conduit à aucune action. Il n'est pas un vrai discernement, mais seulement une pensée abstraite et inconsistante. Si le discernement cherche une transformation réelle de l'histoire, il doit tenir compte de ses courants concrets et former lui aussi un courant. Il doit entrer dans un discernement collectif.

Il est vrai que la conscience individuelle peut toujours garder ses réserves et maintenir ses doutes sur la validité du discernement collectif auquel on est arrivé dans un mouvement chrétien historique. Il reste loisible de pratiquer un discernement des discernements et ainsi suivant une chaîne sans fin.

Pourtant le discernement qui compte est celui de l'action et non les étapes ultérieures qui ne conduisent pas à un changement dans l'action.

Un discernement historique concret est toujours affecté de relativité. Il sera critiqué et révisé par la génération suivante et par ses auteurs eux-mêmes à une étape suivante de leur évolution. Il n'importe. Car la révision suivante n'aura été possible qu'à cause du choix préalable.

Comment les circonstances actuelles affectent-elles le discernement ? Quels sont les traits spécifiques d'aujourd'hui ? C'est ce qu'il nous reste à examiner en forme de conclusion.

2. LA LIBÉRATION DES PAUVRES ET SES MÉDIATIONS

L'action des pauvres

Depuis que le christianisme est entré dans le monde, les mouvements et les phénomènes historiques qui ont surgi du sol où il s'est implanté, ont tous pris pour objectif la libération des pauvres.

L'égalité réalisée dans la société comme dans la communauté chrétienne était le but avoué de l'empire byzantin : Il s'agissait d'établir la liberté de tous dans une relation entre frères égaux¹⁷⁸. La libération du peuple chrétien est le programme des Papes grégoriens et le Pape était encore pour Jeanne d'Arc le dernier recours pour que justice soit faite aux pauvres ; n'est-ce pas pour cela que le Pape avait lutté contre les empereurs et les rois ? Les rois eux-mêmes justifient leur mission divine par le soin des pauvres : ils sont les défenseurs des pauvres contre les Grands du Royaume.

Et la Réforme n'a-t-elle pas poursuivi l'idéal de la communauté de frères, libres des rois et des prêtres ? N'était-ce pas l'idéal de la "Révolution des Saints", et aussi des Puritains et des autres groupes qui vont essaimer en Amérique du Nord ? N'est-ce pas la conception qui est à la base de la Constitution américaine ?

Quant à la modernité, elle dénonce l'imposture des prêtres qui ont trahi les pauvres et renoncé ainsi à l'esprit du christianisme. Mais la modernité va créer une société industrielle dont le résultat sera cette fois de libérer les

¹⁷⁸ Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance*, Hachette, Paris, 1976, p. 88.

pauvres par des moyens tangibles et matériels et non plus par des promesses. Depuis la fin du XVIII^e siècle, toute la modernité proclame et répète que la modernisation est le seul moyen d'en finir avec la pauvreté. Les porte-parole des multinationales comme des équipes économiques qui gouvernent le Chili ou l'Argentine pourraient reprendre les fameuses paroles de Saint-Simon dans son *Nouveau Christianisme* :

“Dans le nouveau christianisme, toute la morale sera déduite directement de ce principe : les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres et ce principe qui appartient au christianisme primitif éprouvera une transfiguration dans laquelle il sera présenté comme devant être aujourd'hui le but de tous les travaux religieux. Ce principe régénéré sera présenté de la manière suivante : la religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre.”¹⁷⁹

N'est-ce pas aussi le programme de toutes les révolutions ?

Aussi bien, la libération des pauvres, leur amélioration ou leur promotion, quel que soit le nom que l'on veuille donner à cette entreprise, ne constitue-t-elle pas la nouveauté de l'Esprit et le propre du christianisme ? La tradition chrétienne impose une distinction entre l'action des pauvres qui se libèrent et l'action des autres pour libérer les pauvres.

La médiation des autres est nécessaire, mais jamais elle ne peut remplacer l'action des pauvres eux-mêmes. Ce qu'affirme la doctrine du discernement est finalement que personne ne peut remplacer le choix fait par les pauvres, ni le détruire. Le principe ultime de l'action est la base, dans l'homme commun et ordinaire, non dans le spécialiste. Personne ne peut s'en remettre du choix de l'existence ou de l'action publique à des techniciens ni à des spécialistes.

Aucune action de libération faite pour les pauvres ne réussit à remplacer l'action des pauvres eux-mêmes. Le christianisme est vécu dans son essence même au niveau le plus bas et monte de bas en haut. L'Esprit monte dessus le bas de l'humanité et constitue le peuple de Dieu au niveau le plus bas.

S'il est vrai que les médiations sont nécessaires pour que les pauvres se libèrent, il n'en est pas moins vrai que les choix faits à leur place ne les conduiront pas à leur liberté. Personne ne peut être libre à la place d'un

¹⁷⁹ Cité par H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, p. 125 s.

autre, ni conquérir cette liberté à la place d'un autre. La pierre de touche de l'Esprit du Christ est donc la participation effective des pauvres eux-mêmes et même à la primauté de leurs choix. Ce sont eux-mêmes qui doivent discerner les chemins.

Et pourtant, les grandes irruptions historiques faites au nom de la libération des pauvres en arrivent à remplacer l'action des pauvres par celle de leurs représentants. Une représentation est nécessaire pour faire entrer dans les structures du monde la volonté des pauvres. Mais la représentation ne peut remplacer les pauvres.

Il suffit de revoir l'histoire des vingt derniers siècles pour constater qu'à chaque nouveau pas, ceux qui assument la représentation des pauvres et assument ou guident en leur nom leur libération, deviennent à leur tour une nouvelle classe dirigeante et refont la société d'une telle manière qu'elle perpétue leur rôle dirigeant et la médiation devient elle-même sa propre fin.

C'est que la peur des pauvres finit par s'imposer : c'est la peur des laïcs dans la chrétienté, la peur du Tiers-État, la peur du peuple dans les révolutions et le remplacement du peuple par le parti. La définition léniniste de la classe ouvrière, qui est cette partie des ouvriers qui est dirigée par le parti, est un procédé que l'on retrouve partout dans l'histoire. Plutôt que d'ouvrir les débats au milieu des masses, la tendance naturelle consiste à se défier d'elles, à supposer qu'elles se laisseront acheter ou corrompre, de telle manière que les élites savent finalement mieux que les masses elles-mêmes ce que celles-ci veulent.

Toujours renaît la peur des pauvres qu'on nous décrit à Byzance : le peuple n'excite que mépris et terreur. On ne l'écoute pas, le fonctionnaire qui le ferait serait aussitôt considéré comme un agitateur, un démagogue ; en effet on ne peut attendre du peuple que mouvements désordonnés et brutaux qui, même dirigés contre un affreux tyran, provoquent toujours pillages et désolation, surtout quand il s'agit du peuple de Constantinople, peuple stupide, sans éducation, dont l'âme est celle d'un chien... Bref, pour reprendre le jugement d'Anne Commène, le peuple est hypocrite, superstitieux, mauvais observateur des règles religieuses et mérite bien d'être nommé, selon le mot de Polybe, "un ramassis d'immondices"¹⁸⁰. La

¹⁸⁰ Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance*, p. 95 s.

grande peur du XIX^e siècle en Europe ne parlait pas autrement, ni non plus la grande peur des élites traditionnelles du Tiers-Monde en ce XX^e siècle.

Une fois installés au pouvoir, les révolutionnaires, qui deviennent les plus fervents défenseurs de l'ordre nouveau, commencent à se méfier des masses.

Et pourtant, l'action par excellence, l'action fondamentale est celle de l'homme commun, l'homme anonyme de la base. Tout ce qui est dit dans le message chrétien, est dit en premier lieu pour lui. Si l'on fait la théologie de l'action, elle est faite pour lui et ne prétend autre chose que d'exprimer ce qu'est l'action à la base, l'action des pauvres en premier lieu.

Quand il s'agit des pauvres, il n'y a pas à donner des orientations. Il n'y a pas à représenter d'abord ce qu'est leur discernement. Il y a d'abord à écouter et à prendre acte. Et ensuite à subordonner toutes les médiations à ce qui est l'essentiel. La vraie et première conclusion d'un traité de l'action serait le silence et l'écoute.

Quand l'Église se remet à l'écoute des pauvres comme elle le dit à Medellín ou à Puebla, elle reprend sa place traditionnelle, toujours perdue et toujours retrouvée par la grâce de l'Esprit.

L'action des médiations

Cependant, les pauvres ne peuvent agir seuls. Il leur faut deux médiations. Le message chrétien est très précisément qu'il faut deux médiations autonomes et indépendantes et non une seule : une médiation prophétique et une médiation politique. S'il y a bien des connexions et des interférences dans la pratique, elles sont formellement distinctes.

La médiation prophétique a pour objet l'appel à l'action. Les pauvres n'agissent pas spontanément. La lutte pour la libération n'est jamais spontanée : si elle l'était, il n'y aurait plus de pauvres depuis des millénaires. La réalité est que les pauvres se résignent à l'oppression et qu'ils s'y accommodent. Il est vrai que le besoin de sécurité peut tuer le besoin de liberté.

Les pauvres ne se libèrent pas s'ils n'y sont pas appelés. Il leur faut une promesse et une espérance pour qu'ils aient la foi et se mettent en marche.

C'est le rôle des prophètes. Le christianisme introduit dans ce monde la fonction prophétique et c'est une fonction animée par l'Esprit.

La tragédie des Églises au cours des deux derniers siècles et jusqu'à ces dernières années a été qu'elles ont renoncé à élever la voix. Au sein de la misère, la classe ouvrière a été en beaucoup d'endroits éveillée et poussée à l'action par d'autres prophètes. Les annales du socialisme montrent combien tout au moins les militants des premières générations ont agi comme des prophètes au moment où les prophètes officiels se taisaient. Aussi bien le réveil de l'esprit de prophétie dans l'Église actuelle est-il un retour à l'authenticité, une conversion de l'Église comme Medellín et Puebla le demandent avec insistance.

Ce n'est pas le lieu d'expliquer la mission prophétique et sa distinction d'avec la fonction ou les fonctions politiques : qu'il suffise de rappeler que le prophète doit être libre du pouvoir, et surtout d'avoir un pouvoir pour aller vraiment aux pauvres. Dans le peuple chrétien le prophète et le politique se font face et ne se confondent jamais : en cela le christianisme introduit un système social qui n'existe nulle part ailleurs d'une manière aussi tranchante.

Le discernement du prophète consiste non à préparer une action, mais une parole. Mais ceci est un autre sujet.

La médiation prophétique ne peut remplacer les médiations de type politique. La société chrétienne n'a jamais été ni ne pourrait être une société dirigée par un clergé. L'enseignement social de l'Église n'est ni un modèle de société, ni un programme politique, ni une stratégie, ni une culture, ni une idéologie. Il ne trouve un sens concret que par les médiations d'autres connaissances et de vrais moyens d'action.

Les pauvres ne peuvent obtenir aucun effet par eux-mêmes. Si leur action n'est pas soutenue, concrétisée par des médiations, elle tombe dans le vide. Elle n'est pas action.

À ce propos l'histoire nous fournit surtout depuis le siècle dernier une ample collection d'expériences populistes qui toutes ont sombré dans le néant. Les pauvres abandonnés à eux-mêmes ne peuvent rien. Et pourtant, si l'action n'est pas des pauvres eux-mêmes, elle ne pourra jamais les libérer.

Il doit donc y avoir un lien très spécial entre l'action des hommes de la base, de ceux qui n'ont ni pouvoir, ni ressources, ni connaissances

techniques d'une part, et d'autre part, l'action de ceux qui ont pouvoir, ressources et connaissances.

Il est inconcevable qu'un peuple puisse se relever par lui-même sans compter sur la médiation d'élites. Il n'est pas inutile de le répéter ici parce que l'Église et le clergé ont des inclinations particulières au populisme : si les pauvres seuls sont les élus de Dieu, comment ne pas concevoir un peuple fait exclusivement de pauvres ? Comme les médiateurs tendent constamment s'ériger en classe privilégiée, comment ne pas concevoir une société où plus personne n'aurait les moyens de s'élever au-dessus des autres pour les opprimer ? Mais ce serait là en réalité sortir de l'histoire humaine telle qu'elle est.

La promotion des pauvres ne consiste pas à les laisser tels quels et seulement libres de l'appareil qui les opprime. En les laissant seuls on ne les libère pas. La libération est une élévation à un mode de vie supérieur grâce à une participation aux biens disponibles dans l'état actuel de la terre et des hommes. Elle ne retourne pas en-deçà de l'histoire, mais va au-delà.

S'il ne s'agissait que de rejeter une oppression, la tâche serait aisée. Mais rien ne serait fait : le destin d'une république d'anciens esclaves comme Haïti est éclairant à ce sujet.

La libération des pauvres n'est pas la suppression d'un système dominateur, mais bien sa reconversion au service des plus pauvres. Elle est non pas suppression de l'économie de la société industrielle, mais reconversion. Elle n'est pas suppression de l'État et de la société politique, mais leur reconversion. Elle n'est pas suppression de la culture des élites mais sa reconversion.

Quant à la participation des pauvres à ce travail de reconversion qui est libération, il ne sera pas possible non plus sans l'initiative et la collaboration de personnes qui venant d'en haut aillent à la rencontre de ceux qui sont en bas : ni l'organisation politique des masses, ni leur participation dans l'ordre économique, ni leur élévation culturelle de telle manière qu'elles puissent comprendre le jeu d'une société contemporaine et y prendre part ne sont possibles sans l'aide des bourgeoisies.

Ceci nous permet d'éclairer le sens du discernement pour toutes les personnes qui disposent d'une parcelle de pouvoir dans la société. Personne ne peut se justifier pour avoir simplement exercé une profession selon les règles établies de la profession. Personne ne peut rejeter la responsabilité de

l'oppression sur le système sans assumer la part qui lui revient. Personne ne peut s'en remettre à l'évolution aveugle de la société comme si une main invisible guidait son destin au travers de dominations cruelles vers une fin radieuse et juste. Les philosophies de l'histoire des deux derniers siècles ont lancé l'idée du bien qui vient par le mal et du bonheur universel qui vient grâce au malheur universel par l'aide d'une astuce de l'histoire ou d'une main invisible.

Le message chrétien démasque toutes ces illusions. Celles-ci ont d'ailleurs souvent des antécédents théologiques dans le Dieu qui tire le bien du mal ou le Dieu qui écrit droit par des lignes courbes. Il n'y a pas de Dieu caché qui se serve du mal comme d'un moyen pour faire arriver le bien. Le Dieu qui intervient dans l'histoire est l'Esprit saint et il est actif dans les hommes qu'il libère pour qu'ils deviennent des serviteurs de la libération. Dieu agit par le moyen de tels hommes nullement en tirant les ficelles, en maniant des marionnettes, en envoyant des Hitler de par le monde pour en tirer finalement un bien.

C'est pourquoi, tout qui occupe une parcelle de pouvoir, doit pratiquer le discernement afin de se soumettre de cette manière au jugement de Dieu non pas à la fin de sa vie, mais à chaque instant où il doit exercer sa parcelle de pouvoir.

Le discernement porte sur ceci : comment reconvertir la parcelle de pouvoir dont je dispose en un service de libération des pauvres ? Aucun système n'est un tout inébranlable qui ne présente aucune fissure. Personne n'est non plus lié de façon implacable à une place dans la société. Si celle-ci ne lui permet pas de servir, il est possible de l'abandonner et d'en chercher une autre. Il en est qui renoncent à une profession, à une place lucrative pour se mettre au service de la cause des opprimés, au service de leur action d'émancipation.

Quoi qu'il en soit des modalités, le discernement a pour objet une transformation : étant donné le contexte et tous ses éléments, quelle nouveauté est possible, quelle conversion est possible aujourd'hui à cette place bien précise du système que j'occupe ? Certains abandonneront leur carrière, d'autres en feront un instrument de service.

Aucun exercice du pouvoir n'est service par soi-même et selon son jeu spontané. S'il en était ainsi, il y aurait des millénaires qu'il n'y aurait plus de domination ni d'injustice.

Tous les pouvoirs, ceux de la politique, de l'économie ou de la culture tendent à leur propre accroissement. Ils ont une dynamique interne qui les pousse dans ce sens. De cette manière celui qui exerce une carrière tend à améliorer la carrière et ne plus se souvenir de la raison d'être de cette carrière. Le moyen devient une fin en soi.

Il en est ainsi de l'État qui fait de la puissance le but de son action. Les États de ce siècle sont de plus en plus construits et évoluent selon le modèle de la Sécurité Nationale : le but de l'État est sa propre survivance comme État, sa sécurité qui comprend à la fois sa protection contre les menaces et l'expansion de sa puissance.

Quant à l'économie, elle tend de soi à la croissance : sa seule règle est sa propre croissance. Le capitalisme est une économie abandonnée à elle-même et pleinement autonome : or, il apparaît que la loi de cette autonomie est la croissance sans fin. Et les économies socialistes se sont mises à la remorque ; leur croissance est leur fin à elles aussi, encore que ce soit pour ne pas être en retard sur les économies capitalistes.

Nous connaissons la médecine dont le but est le perfectionnement indéfini de la médecine elle-même, la recherche de moyens de plus en plus complexes pour résoudre des cas de plus en plus difficiles. Nous connaissons la littérature qui n'est que littérature et ne sert à rien d'autre, l'art qui n'est que art et rien d'autre, la science qui ne poursuit d'autre but que la recherche sans fin et ainsi de suite.

Un tel système conduit à l'ignorance de l'oppression, de l'injustice. C'est un système qui écrase les pauvres.

Le discernement porte donc en premier lieu sur le changement du système lui-même. Mais il ne s'achève pas là. Il porte aussi sur la condition des personnes.

En effet, toute parcelle de pouvoir sert aussi au profit et à l'avènement de ses porteurs. Ceux qui disposent d'un pouvoir s'en servent pour se créer une condition privilégiée. Les classes dirigeantes de la société profitent de leur capacité de pression pour revendiquer des avantages matériels ou culturels, un niveau de vie supérieur, un prestige supérieur. Le pouvoir au lieu d'être service devient lui-même le moyen d'exploiter les pauvres.

Dans les sociétés modernes les bourgeoisies dirigeantes, tous ceux qui ont une capacité, une connaissance, un pouvoir forment comme une enclave

de privilégiés dans la société. Ce qui devrait être service, devient promotion de classe.

Dans cette promotion de classe, tous les membres sont solidaires. Ils se contrôlent d'ailleurs les uns les autres. Ils sont agressivement solidaires dans leurs exigences de privilèges.

Le discernement porte ici sur la conversion du statut personnel et de classe. Il porte sur l'abandon des privilèges. Le pouvoir, pour être vraiment service, doit renoncer à être instrument d'exaction. Discerner est découvrir les voies de l'abandon personnel et de classe les plus efficaces et les plus faisables dans une condition donnée.

Il va sans dire que jamais une classe ne renonce spontanément et en bloc à ses privilèges. Il n'y a pas de nuit du 4 août spontanée. Mais il s'agit de préparer les conditions où une nuit du 4 août devient possible et même réelle. Aucun renoncement collectif n'est pensable s'il n'a été préparé par des renoncements individuels¹⁸¹.

Les classes privilégiées se justifient de leur condition supérieure en invoquant les services supérieurs rendus à la société. Mais de tels services ne sont plus des services s'ils deviennent des moyens d'ascension économique, sociale ou culturelle. Si l'exercice d'une carrière est un tremplin pour accroître sans limites un statut supérieur, il cesse d'être un service et devient une domination. Le pouvoir sert ceux qui le détiennent. Quant aux services, ils finissent par ne plus servir que ceux qui peuvent aider à monter encore.

C'est ainsi que les fonctionnaires serviront ceux qui peuvent augmenter le pouvoir du système. Les médecins guériront ceux qui peuvent financer le développement de la médecine. Les juristes se mettront au service des causes des grandes entreprises pour les aider à grandir et grandir avec elles. Et les éducateurs éduqueront dans des écoles spéciales ceux qui peuvent financer des méthodes éducatives de plus en plus chères. Les services en général serviront ceux qui en payant mieux peuvent leur permettre d'acquérir des moyens techniques de plus en plus coûteux. Ceux qui soutiennent le tout, ce sont ceux qui sont au bas de l'échelle et doivent se contenter du minimum.

¹⁸¹ Cf. Marie Augusta Neal, *A Socio-Theology of Letting go : The Role of a First World Church Facing Third World Peoples*, Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1977.

L'action chrétienne consiste en une conversion des pouvoirs en services. Dans une société de plus en plus complexe, les actions individuelles se laissent plus facilement décourager. Et pourtant le système n'est pas aussi inébranlable qu'il ne paraît. Il reste une création des hommes et il dépend de l'action d'hommes personnellement responsables.

Conclusion

En 20 siècles l'action a grandi. De nouvelles dynamiques ont surgi. Les opprimés ont appris à s'opposer à l'ordre établi et à le changer. Ils ont appris à se changer eux-mêmes, à se libérer pour libérer les structures du monde extérieur qui les oppriment : ils témoignent ainsi de la présence active de l'Esprit dans le monde. La force du Dieu libérateur est entrée dans le monde. Elle s'est emparée de ce qu'il y a de plus faible et de plus démuné. La pierre que les hommes avaient rejetée comme inutile et irrécupérable, c'est celle-là que Dieu a choisie pour être la pierre angulaire. Cette sentence de la Bible ne s'applique pas seulement à Jésus, mais à tous les opprimés de la terre.

L'action des opprimés est devenue innombrable : il y a des millions d'hommes de par le monde qui ont cessé de céder à la peur, à l'intimidation, au besoin de sécurité. Ils sont des millions qui ont été éveillés par l'espérance et sont devenus libres par la parole qui leur apportait cette espérance. La parole et l'appel de l'Esprit ont retenti bien au-delà des frontières du christianisme établi, des Églises établies. Souvent même, ils ont retenti avec plus de force au-delà des frontières du christianisme établi qu'à l'intérieur.

Entre ces millions d'actions surgies partout dans le monde, il y a une unité. Toutes convergent vers un même but. L'Esprit, qui les suscite et les conduit, le sait. Cette convergence se fait à notre insu en grande partie. Nous ne connaissons qu'une petite partie de l'action des pauvres et des opprimés. On pourrait presque dire que, par définition ou par sa nature même, elle reste ignorée. Ce que l'histoire nous donne à connaître, c'est beaucoup plus l'action de ceux qui assument une fonction de représentation des pauvres, légitime ou non, que l'action des opprimés eux-mêmes.

Les grandes transformations historiques visibles sur la surface du globe se présentent toutes comme des mouvements de libération des opprimés : de cette façon le langage chrétien a pénétré dans le monde entier. Il est à sa manière un hommage rendu à la parole de Dieu. Cependant, ces grandes transformations historiques faites au nom des pauvres ne coïncident qu'en

partie, parfois bien peu, avec la vraie libération. L'action des opprimés reste souvent cachée : elle est comme le support et l'énergie sous-jacente aux mouvements historiques. Et elle se prolonge bien au-delà des objectifs que les mouvements historiques s'assignent.

Pourtant, au-delà des mouvements et de leur succession, l'éveil des opprimés s'étend comme une tache d'huile de par le monde et suscite l'action annoncée par le Christ : l'Esprit est à l'œuvre.

C'est cette action innombrable qui est la présence actuelle du règne de Dieu : elle est l'acte par lequel Dieu réalise sa victoire sur le monde. Elle est la victoire promise par le Christ lorsqu'il dit à ses disciples : J'ai vaincu le monde. Ce règne est encore précaire. Il est fragile. Il tient à la fermeté, à la capacité de résistance des disciples. Mais il est pourtant la grande nouveauté. Il est la victoire de la vie sur la mort.

Car, comme le dit l'épître aux Hébreux, la peur de la mort nous tenait comme paralysés. Par cette peur, le diable nous maintenait en servitude. Le mal règnait par la peur : on tue, on vole, on exploite, on domine, on commet les pires lâchetés et les pires trahisons. L'action est la victoire de l'Esprit sur cette peur. Car l'audace est le don de l'Esprit si la peur est le don de Satan (*Heb 2,15*),

Il n'y a pas d'action pure. Toute action doit accepter les limites de l'histoire. Il existe dans la société à chaque phase historique certains canaux par lesquels l'action peut se faire jour. Il existe des structures qui sont comme des courants. Agir, c'est entrer dans un des canaux, dans un des courants. Personne n'invente son action de façon complète. L'humanité entière se les invente peu à peu à tâtons et aussi par de brusques mutations

Dans ce livre nous avons vu quels sont les canaux d'action qui constituent notre héritage. En vingt siècles une certaine structure d'action a été montée. Elle est notre outil. Nous disposons d'une certaine rationalité dont les racines se trouvent certainement dans la culture gréco-latine classique. Nous disposons de la chrétienté ou de ce qui en subsiste et qui est comme la mise en forme de l'Église dans l'histoire, comme sa mise en action dans la société. Nous disposons du travail comme cet immense complexe créé par une modernité toujours en pleine expansion. Nous avons inventé les révolutions, diverses formes d'action sociale, politique, culturelle.

Parfois des jeunes rêvent d'action pure. De tels rêves sont dangereux : ils conduisent au terrorisme. L'action est soumise au temps et à l'espace et aux rythmes de la société. En voulant s'affranchir des limites de l'histoire, on peut bien détruire mais non construire.

Aucune de ces formes d'action ne constitue l'instrument idéal. Aucune n'est un instrument adéquat pour la libération des pauvres. Churchill disait de la démocratie que c'était un système politique détestable, présentant tous les défauts imaginables, et qui n'avait qu'un avantage qui était ceci que tous les autres systèmes étaient encore pires. On pourrait dire la même chose de toutes les formes d'action sociale ou culturelle, ou encore des mouvements historiques révolutionnaires. On peut qualifier ainsi le travail ou le développement. Pire que tous les vices du travail est l'absence de travail. Pire que l'industrie est l'absence d'industrie. Pire que le développement est l'absence de développement. Pire que le capitalisme est l'absence de capitalisme. Et ainsi de suite.

La réalité historique impose non seulement des structures d'action, mais aussi des mouvements historiques concrets. Si une centaine de nations de par le monde ont encore une révolution à faire dans les prochaines 20 ou 30 années, les chrétiens qui s'y trouvent n'auront pas la possibilité de choisir le mouvement révolutionnaire de leur préférence. Il leur faudra bien accepter ce qui existe de fait, ainsi qu'il est apparu déjà en bien des pays où une révolution vient d'avoir lieu. En Angola, au Mozambique, au Zimbabwe, au Congo, en Éthiopie ou ailleurs, aussi bien qu'à Cuba ou au Nicaragua, les chrétiens n'ont pas le loisir de choisir qui va diriger la révolution. C'est une des données de l'histoire qu'il est vain de discuter.

Pourtant, l'action ne consiste pas simplement à être agi par des structures, des mouvements ou des forces historiques. Elle ne consiste pas à se laisser agir. Elle est transformation. L'action ne peut s'en remettre à un modèle pré-conçu. Elle est une reprise et un discernement fait par chacun. Au sein même des limites imposées par le fait de l'histoire, l'action est changement de la structure de l'action. En ce sens, la libération est libération de la libération elle-même. Tout en acceptant les limites imposées par le mouvement historique de libération, elle prend position face à lui et le transforme, le modifie pour le rendre plus humain.

L'action est transformation, non pas seulement du monde, de la société et de l'individu, mais de l'action elle-même. Elle est modification d'elle-même

en vue de l'Esprit. L'Esprit est reprise de l'action dans laquelle il doit bien se matérialiser. Sans cela, l'action ne serait pas vraiment humaine. Elle serait fonctionnement de robots. En langage chrétien on appelle cette transformation de l'action le discernement.

Sous prétexte de pureté, la Réforme et la sécularisation qui en est la traduction dans le monde temporel, ont risqué de compromettre l'authenticité de l'action. La Réforme préserve la foi de la contamination des ambiguïtés de l'action dans l'histoire. Elle met la foi à l'écart de la corruption dans un sanctuaire intérieur. Mais elle en fait une foi inefficace sur le plan historique. Et elle condamne les chrétiens ou bien à ne pas agir, ou bien à laisser leur action être guidée par le monde extérieur, par les courants historiques. Elle refuse de changer le monde. La sécularisation s'en remet à la spontanéité de l'histoire, comme si celle-ci était la vraie porteuse de l'Esprit. Elle lui donne d'ailleurs une consistance qu'elle n'a pas. Elle contient en germe et légitime tous les idéalismes historiques nés dans son sillage depuis celui de Hegel jusqu'à celui de Marx. Dans la sécularisation, le christianisme se contente de donner un sens à une histoire qu'il ne transforme pas : car la force de l'Esprit se trouverait dans les mouvements historiques. Il suffirait de la dire ou de l'exprimer.

L'action chrétienne n'est pas différente de l'action de tout homme opprimé, qui se libère de la peur et de toutes les attaches qui en dérivent. Elle n'est que la pleine reconnaissance de cette action. Et c'est pourquoi elle est discernement face aux mouvements historiques qui prétextent la représenter et la canaliser. Elle met son propre discernement au-dessus de toutes les représentations.

L'action est diverse dans ses modalités. Elle aura un air de passivité aussi bien que d'activité. Elle consiste souvent en une longue résistance muette et passive. Elle va jusqu'au témoignage du martyr. Et la résistance passive comme le martyr sont efficaces.

Dans d'autres circonstances, l'action s'exprime par l'un ou l'autre des canaux qui existent de notre temps : action révolutionnaire ou travail, action sociale ou politique ou culturelle, action de l'Église prise comme ensemble institutionnel, et ainsi de suite. Partout et toujours, l'action n'est humaine que si elle garde le contrôle d'elle-même et modifie les conditions de son exercice.

En ce qui concerne les Églises et ceux qui font profession explicite de christianisme, leur rôle est délimité aussi en bonne partie par l'héritage historique. Il est des régions où ils sont tellement minoritaires que leur action publique en est nécessairement limitée. Il leur faut grandir pour pouvoir agir. Il est des régions où les chrétiens peuvent bien être une majorité, mais où ils sont une majorité silencieuse, sans capacité d'agir parce que les mouvements sociaux ne leur appartiennent pas : ce fut le cas des États libéraux du siècle dernier et c'est le cas des États communistes de ce siècle. Il y a enfin des régions où les chrétiens ont une majorité et ont des possibilités d'agir. À chaque situation correspond une forme d'action différente. Il y a un moment pour chaque chose, pour la résistance passive, pour la croix, pour le travail, pour l'action politique et ainsi de suite.

Quoi qu'il en soit des limites de l'action, l'Esprit agit. Les limites sont un défi et non une barrière. Les Églises sont tentées de ne pas agir et de retenir leurs membres au lieu de les stimuler. Elles préfèrent parler de l'action plutôt que d'agir. Elles préfèrent les signes de l'action plutôt que l'action elle-même.

La première entrée de l'Église sur la scène du monde fut la chrétienté byzantine. Et l'action y devint une grande et magnifique liturgie : les signes prirent la place de l'action. Ensuite la chrétienté d'Occident entra en scène. Mais la Réforme vint ensuite la retirer.

Car l'action corrompt : elle mêle tous les courants de l'histoire, purs et impurs. Elle impose le voisinage des violents, des exploiters, et aussi de tous les rêveurs, incapables, velléitaires, des fous intrépides comme des lâches, des profiteurs et des provocateurs. L'action éloigne de l'idéal de pureté de la communauté primitive. Les Églises vivent toujours avec la nostalgie de la communauté primitive. Or, celle-ci était pure, mais elle n'agissait pas. Durant trois siècles l'Église chrétienne demeura pure, mais éloignée de l'action, donc de sa vocation. Ses premiers siècles de réclusion ne s'expliquent que par ce qui vient ensuite.

L'action divise aussi. Les Églises savent que leur unité se maintient plus facilement autour des symboles. Une fois que les chrétiens entrent dans le monde et sa diversité, ils se diversifient, se séparent et souvent se retrouvent même dans des partis opposés. C'est le prix de l'action. Mais il effraie les Églises et leurs communautés.

L'action comporte aussi des erreurs à côté des réussites. Elle est aussi péché et collaboration au péché : l'histoire du christianisme est aussi une histoire de péché. De nouveau, tel est le prix de l'action.

Malgré tout cela, qui est la faiblesse de l'instrument qu'il s'est choisi, l'Esprit agit. Il agit depuis 20 siècles parmi le peuple des pauvres. L'histoire du christianisme est l'histoire de 20 siècles de luttes des pauvres pour une libération. L'historiographie officielle a recouvert ce fait d'une multitude de documents. Les actes des dirigeants ont laissé infiniment plus de traces et surtout des traces de valeur beaucoup plus considérable. Ils impressionnent plus. Mais nous avons pourtant gardé aussi le souvenir de la vie et de l'action, le plus souvent de résistance et de crucifixion, des pauvres du Seigneur. L'histoire moderne a été guidée par la modernité et a refoulé toutes ces manifestations. La critique contemporaine de la modernité est aussi un retour à l'histoire cachée sous l'optimisme des mouvements officiels qui ont provisoirement prévalu en Occident. Rappeler l'action passée, c'est encourager l'action présente.

Nous ne sommes pas une époque de synthèse. C'est-à-dire que nous ne sommes pas une de ces époques où il semble que toutes les énergies convergent vers une œuvre en quelque sorte unique et homogène. Ce sont les époques d'efflorescence d'une civilisation. Nous ne sommes pas au XIII^e siècle, mais bien plutôt au XII^e, nous ne sommes pas au XV^e siècle, mais plutôt au XIV^e siècle. Nous ne sommes plus dans ce XIX^e siècle qui fut celui où la modernité s'afficha avec le plus de confiance en soi. Nous sommes à une époque où la modernité atteint, certes, un maximum de déploiement matériel, mais où elle commence à douter d'elle-même et où elle est battue en brèche par tout ce qui subsiste des civilisations antérieures en même temps que par ce doute qui l'érode de l'intérieur. L'action éclate en mille fragments séparés. Il en est de même du christianisme qui n'a jamais été aussi divisé.

Aussi bien serait-il vain de proposer comme une œuvre commune où toutes les actions pourraient s'intégrer et trouver un sens. Les idéalismes du siècle dernier l'ont tenté et ils sont tombés dans le totalitarisme. Les idéalismes positivistes, nationalistes ou marxistes ont tous sombré dans des sociétés totalitaires : les classes intellectuelles qui s'en sont fait une arme pour conquérir le pouvoir, y ont trouvé prétexte pour imposer aux peuples un modèle uniforme prétendument rationnel.

La rationalité qui devait prétendument libérer l'humanité, s'est transformée en esclavage. Imposer la rationalité à l'histoire, c'est imposer la vision limitée d'un groupe, d'un point de vue et d'une volonté de conquête.

L'immense diversité de l'action est la vraie libération : elle fait éclater les carcans des rationalismes. Notre époque est celle du retour à la multiplicité sur tous les plans de la civilisation. Il n'y a plus une science, une raison, mais bien une multiplicité de sciences et de raisons qui toutes ont leur valeur à leur place. Il n'y a pas de superscience capable de faire la synthèse. La chance des pauvres est la diversité des raisons et des sciences. Leur chance est l'opposition des raisons dominatrices : c'est dans les interstices qu'il leur est permis de se creuser une ouverture.

L'action chrétienne elle aussi est diverse. Elle se manifeste dans des groupes d'activistes qui sont de petites minorités. Ce n'est qu'une partie de cette action chrétienne. On dit que lorsque les chrétiens s'unissent dans une action temporelle, ils gardent toujours la marque d'un certain cléricalisme, qui est la fois sectarisme doctrinal, opportunisme politique et surtout complicité pour l'avancement ; ils se contentent difficilement de places de second rang. Il se peut qu'il en soit ainsi. Mais il faut tenir compte avant tout de l'action cachée et discrète de ceux qui agissent à la base et portent vraiment tout le poids de l'histoire ; l'action chrétienne est avant tout cette action anonyme à la base.

L'action qui libère est multiple et diverse en raison de la multiplicité des points de départ. Il est vain de recommander des modèles généraux alors que toute action doit être particulière. Elle doit s'implanter dans une situation particulière. Pourtant elle n'est pas isolée, elle est liée et solidaire.

Un chrétien de type réformé tend à fonder son action sur sa responsabilité individuelle et sur la force du groupe ou de la communauté restreinte dans laquelle il insère sa foi. Un chrétien de type catholique se sent identifié à l'ensemble de l'Église et cherche à agir sur l'Église pour que l'Église entière agisse et fasse jouer son poids social et politique.

Pour un chrétien de type réformé, la communauté de base est plus importante que l'Église globale. Pour un chrétien de type catholique, l'action de l'Église catholique comme totalité historique et institutionnelle est prioritaire. Le catholique cherche à agir au nom de l'Église entière, au prix de grands sacrifices personnels ou communautaires. Il préfère sacrifier l'originalité et la pointe de son initiative personnelle ou communautaire au

profit d'une action de l'ensemble. Le protestant préfère une action plus personnalisée et originale au risque de se passer du témoignage de l'Église.

Les deux modes sont complémentaires, encore qu'il soit difficile de les réconcilier dans la pratique. C'est pourquoi subsistent les diverses dénominations chrétiennes. Tant qu'une vraie intégration est impossible, mieux vaut la diversité actuelle qu'une unité forcée et unilatérale.

S'il fallait caractériser d'un mot, pour conclure, les défis que l'heure présente pose à l'action, on pourrait dire ceci : retour à la politique. Et cette consigne fait face à deux mouvements historiques en même temps : à la modernité et à sa rationalité d'une part, et d'autre part, à la militarisation croissante de la vie sociale.

Les générations précédentes ont cru au gouvernement des choses : au gouvernement par les lois économiques, par l'évolution ou la dialectique, de toutes manières par une spontanéité. Ils ont cru à la réconciliation entre l'être et la raison, entre le mouvement immanent du monde et la rationalité. Ils ont cru que la soumission à des principes prétendument scientifiques conduirait spontanément les peuples à la paix, à la justice et au bonheur. Ils ont cru que la science pourrait remplacer la sagesse, l'art, la responsabilité personnelle, les relations humaines, les luttes et les risques personnels. En un mot, ils ont cru que l'on pouvait remplacer la politique par la science. Et cela nous a conduits à la société totalitaire, libérale ou socialiste, ou nationaliste ce qui est une façon de combiner les deux autres.

Le retour à la politique fait face aussi à la militarisation de la vie sociale. Les régimes militaires sont la partie visible de l'iceberg. Plus profond est le phénomène qui affecte toute la vie sociale : les jeux de la conquête du pouvoir, international ou national, mobilisent toutes les ressources humaines et matérielles. Tout devient stratégie ou tactique. La lutte contre l'adversaire devient la substance de la vie sociale : la guerre redevient son essence. Des philosophes antiques avaient avancé que la guerre était la substance primordiale des choses. Cela n'a jamais été aussi vrai que de nos jours. Toute activité sociale devient un instrument, une arme, une force dans la guerre ; tout est appelé à se mettre aux ordres de la stratégie et il n'y a rien qui ne doive céder aux impératifs de la tactique. Les espaces de paix diminuent de plus en plus.

Il y a espace de paix lorsque les fondements de la société ne sont pas remis en question. Les anciennes institutions des anciennes civilisations

étaient cela. Les institutions démocratiques ont été cela aussi au moins dans les quelques pays où elles ont pu se développer tant soit peu. De nos jours ces institutions, aussi bien les institutions traditionnelles que les institutions démocratiques sont profondément dévalorisées et ont perdu presque tout crédit. On en parle, certes, mais pour en faire une arme idéologique : personne n'y croit ; on les invoque seulement contre un adversaire qui passe pour ne pas y croire.

Au lieu de ces institutions, l'espace est rempli par la guerre, c'est-à-dire par la lutte absolue. La guerre est une lutte qui n'accepte pas de limites conventionnelles, mais qui va de soi à l'absolu. La guerre est un conflit qui cherche la victoire, donc la destruction de l'adversaire comme force sociale. La vie publique est de plus en plus une guerre. La politique est devenue la continuation de la guerre par d'autres moyens. Elle a perdu sa spécificité.

Devant une militarisation croissante, où les mouvements politiques deviennent des armées en civil, où les États deviennent des États-majors, où la stratégie remplace la conciliation et les jeux de l'équilibre des forces, le défi est le retour à la politique. C'est le défi de notre époque : il n'est pas spécifiquement chrétien. Il est la condition où les chrétiens sont appelés à fournir une réponse.

Le retour à la politique n'est pourtant pas étranger au christianisme. Car c'est le christianisme qui est en grande partie sinon son créateur, du moins le mouvement qui a introduit les masses, les pauvres, les opprimés dans le jeu politique. Retour au politique signifie aussi retour à l'authenticité chrétienne. Remonter la pente de la militarisation de la vie publique est rendre la parole aux peuples transformés en soldats.

Dans beaucoup de pays, il s'agit plutôt d'inventer la politique que d'y retourner. Car faute de tradition, les peuples n'ont pas appris à s'exprimer et n'ont pas découvert les canaux par lesquels leurs voix acquièrent une résonance.

Nous sommes au temps de l'action qui est le temps de l'Esprit. Des millions d'hommes ont appris à sortir de leur passivité. Des millions d'autres ont encore à découvrir leur mission. Mais l'Esprit est à l'œuvre : les chantiers sont ouverts, les travailleurs sont convoqués, l'énergie est là à pied d'œuvre.