

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1969)
Heft: 3

Artikel: La dimension politique de la charité, objet des recherches œcuméniques contemporaines
Autor: Biéler, André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380922>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA DIMENSION POLITIQUE DE LA CHARITÉ, OBJET DES RECHERCHES ŒCUMÉNIQUES CONTEMPORAINES

Moins d'un demi-siècle sépare la Conférence œcuménique de Stockholm, en 1925, de l'Assemblée mondiale des Eglises réunies en 1968 à Upsal. Mais quelle effervescence œcuménique et quelle concentration d'événements pendant ces cinq décennies : neuf rencontres œcuméniques exceptionnelles (Stockholm, Lausanne, Oxford, Edimbourg, Amsterdam, Evanston, Nouvelle-Delhi, Genève et Upsal), quatre sessions conciliaires, cinq grandes encycliques sociales ; alors que durant les nombreux siècles précédents, depuis la clôture du Concile de Trente en 1563, on ne peut compter comme événement de ce genre qu'un seul concile, une seule encyclique sociale importante, celle de Léon XIII, et, du côté protestant, un seul rassemblement œcuménique marquant, la Conférence missionnaire d'Edimbourg en 1910.

Toutes ces manifestations, dont le rythme va en s'accélérant, sont les signes externes d'une révolution intérieure des Eglises, de nature théologique et pratique, qui les conduit à une prise de conscience de plus en plus large de leur mission universelle et à une révision fondamentale de leurs rapports avec le monde ; car, de ce monde dans lequel elles sont plongées et auquel elles appartiennent pleinement, les Eglises chrétiennes comprennent toujours mieux qu'en dépit de leur vocation divine elles font partie intégrante. Elles en subissent, jusque dans leur être le plus intime, jusque dans l'expression de leur foi, les pressions culturelles, politiques, économiques et sociales.

Cette prise de conscience de leur immersion dans l'histoire leur fait découvrir du même coup l'action réciproque de l'événement sur la théologie et de la théologie sur l'événement.

Elles comprennent que l'amour dont elles sont chargées pour tous les hommes est constamment ruiné par les divisions politiques de ce monde auxquelles elles s'associent et que cet amour ne peut

vraiment triompher efficacement du désordre qui le contredit que s'il prend lui-même une dimension politique.

Tracer à grands traits les étapes de cette prise de conscience, en montrer quelques-unes des difficultés majeures et des contradictions en même temps que la dimension œcuménique, tel est l'objectif des lignes qui suivent.

Les premières difficultés se situent au niveau des méthodes respectives de connaissance et d'action de la théologie et des sciences sociales et politiques.

L'aire spécifique qui appartient à chacune des disciplines humaines se modifie constamment, leurs frontières se déplacent et se recouvrent et leurs méthodes d'investigation s'enrichissent, se modifient et se contredisent au fur et à mesure qu'apparaissent de nouvelles découvertes, suivies de nouvelles hypothèses, exigeant de nouveaux instruments de connaissance.

De plus, l'épistémologie de la révélation divine a ses règles spécifiques ; les deux modes de connaissance, le théologique et le scientifique — selon l'acception courante de cet adjectif — ne peuvent être réduits à des dénominateurs communs ; le langage de la foi par lequel se véhicule le témoignage caché du Saint-Esprit est un langage emprunté à une culture en continue mutation ; il en va exactement de même pour l'éthique, et plus encore pour l'éthique socio-politique qui découle de la foi : sa valeur finale de témoignage ne dépend absolument que de l'efficacité secrète du Saint-Esprit. Mais elle est obligée, pour s'exprimer, de faire des emprunts au langage culturel et aux catégories socio-politiques propres à une situation historique donnée. Et de même qu'aux yeux de l'observateur profane le langage de la foi, chargé par cette foi d'une signification spécifique, paraît toujours véhiculer des valeurs contingentes communes et profanes, l'éthique et l'action socio-politique des chrétiens ne peuvent pas éviter une équivoque du même genre ; elles apparaîtront toujours, considérées en dehors de l'obéissance de la foi, comme dépendantes d'une somme d'emprunts plus ou moins cohérents et habiles faits aux disciplines séculières de l'économie et de la politique ; seule la foi est capable de relier ces emprunts à l'éthique du Royaume de Dieu, de les coordonner et de reconnaître dans leur choix une signification spécifique porteuse de l'espérance chrétienne dans un moment et dans un lieu historique donnés.

En d'autres termes, le témoignage de l'Eglise en matière politique, qu'il se manifeste par des silences ou, au contraire, par des affirmations et des actions, court toujours le même risque : d'une façon ou d'une autre, il peut être « politisé », c'est-à-dire que ces silences ou ces engagements peuvent être compris et appréciés sans

relation avec la révélation chrétienne. (Cela est d'ailleurs justifié et mérité quand l'Eglise s'imagine qu'elle peut dissocier le spirituel du temporel : son abstention a toujours une couleur et une incidence politiques.) Mais inversement, si l'Eglise veut que l'amour dont elle témoigne soit intelligible et ne soit pas reçu comme une abstraction, inefficace et incommuniquable, il faut que cet amour emprunte le langage socio-politique d'un moment de l'histoire, ce langage par lequel les hommes communiquent effectivement au prochain leur passion, leur haine ou leur amour. Que ce langage, celui du silence ou celui de l'engagement, soit ambigu, cela est certain et inévitable ; l'Eglise ne peut pas ne pas courir ce risque ; il fait partie de la précarité de son témoignage, toujours dépendant d'un langage profane non révélé, et toujours à la merci de la grâce pour que ce langage soit porteur d'un message divin.

En dépit donc de ces incertitudes et de cette ambiguïté, les recherches œcuméniques pour traduire l'amour en un langage socio-politique contemporain se poursuivent ; elles se poursuivent à tâtons mais avec une ardeur semblable dans toutes les confessions ; et elles se poursuivent sur un sol théologique tout aussi incertain et changeant que le terrain mouvant des sciences humaines. Elles se poursuivent néanmoins comme poussées par une puissante intuition spirituelle, comparable à celle qui anima les grandes époques de l'histoire ; on progresse en renonçant à toute espèce de sécurité de toute part, parce que la recherche vitale de la vérité et de la justice pour les hommes, dans un monde où s'épaissit le voile de l'obscurité, où s'aggrave le poids de l'injustice et où s'accroît la menace de la mort, s'avère plus urgente et plus nécessaire que la sécurité des grandes synthèses théologiques cohérentes, dont l'histoire nous apprend d'ailleurs qu'elles s'élaborent toujours après coup, une fois justifiées les audaces désordonnées des précurseurs.

Pour être concret, il faudrait citer les résultats pratiques de ces recherches ; on verrait surgir les nombreux points de convergence dans les tentatives d'application politique de l'amour entreprises par les grandes rencontres œcuméniques récentes, romaines et non romaines. L'étude comparée des rapports officiels de ces assemblées est à cet égard très encourageante. Mais plus importante — et plus délicate aussi — paraît être, pour comprendre ces résultats, l'étude des grandes lignes de la pensée théologique qui sous-tend la réflexion œcuménique contemporaine, dans le domaine politique, et les grandes étapes de son évolution.

Pour comprendre les difficultés des recherches œcuméniques de notre temps, il faut d'abord se rappeler que les rapports entre le

spirituel et le temporel ont toujours fait problème à l'intérieur même du christianisme, depuis ses origines.

Sans remonter jusque-là, comme il le faudrait, contentons-nous de mentionner, pour mémoire, la solution que le Moyen Age avait tenté d'apporter à ce problème difficile en succombant trop souvent à la tentation du cléricalisme théocratique. L'Eglise, au lieu de rendre à la cité un témoignage politique capable d'orienter ses décisions concrètes, sans pour autant limiter les responsabilités des acteurs de la politique, s'efforçait au contraire de détruire la responsabilité de ceux-ci en tentant de leur imposer une politique qui, pour être divine dans ses prétentions, n'en manifestait pas moins une forte préoccupation de ses propres intérêts temporels.

C'est ensuite par réaction contre cette volonté cléricale dominatrice que la Réforme, et en particulier la Réforme luthérienne, développa la doctrine des deux règnes. Cette doctrine favorisant, sans toutefois la recommander, la séparation radicale entre le spirituel et le politique, fut partiellement reprise, du moins dans certaines de ses implications pratiques, par le piétisme puis par le Réveil du XIX^e siècle. Elle finit par se répandre pratiquement dans toutes les confessions protestantes, mêmes les calvinistes. Et sous la pression supplémentaire de l'individualisme moderne, la piété protestante accentua de telle façon la séparation du spirituel et du politique que ni Luther, ni aucun des réformateurs ne peut être invoqué pour justifier un pareil dualisme.

Sa pensée originale ainsi dénaturée aussi bien d'un côté que de l'autre, la chrétienté fut bien mal préparée à assumer sa responsabilité en face des bouleversements sociaux et politiques de nature révolutionnaire qu'allait provoquer, dans la société occidentale puis dans le monde entier, les développements fulgurants de la nouvelle société industrielle. D'un côté le cléricalisme politique de type romain provoquait la puissante réaction de l'anticléricalisme que l'on sait, réclamant l'émancipation totale de la politique de toute influence chrétienne, et de l'autre côté la piété protestante moderne abandonnait passivement la politique soit aux bons soins d'une Providence sur laquelle les âmes pieuses se contentaient d'exercer leur influence politique par la prière, soit au contraire à des idéologies profanes entièrement soustraites à la critique de la foi, telles que le libéralisme, le radicalisme, le nazisme, le socialisme et le communisme. Tout concourrait donc à livrer la société et l'Etat à leurs pires démons. « Jusqu'où les théologiens « orthodoxes » pouvaient s'engager dans cette voie, écrit W. A. Visser 't Hooft, nous le voyons dans ce document étonnant... [d'une Eglise d'Allemagne] dans lequel des chefs d'Eglise bien connus rendent grâce à Dieu « de ce que, dans notre misère, disent-ils, il nous a donné dans la personne du Führer un chef pieux et

loyal, qui nous prépare au moyen du national-socialisme un gouvernement sage, fondé sur la discipline et l'honneur. »¹

Mais les années de guerre, avec leur cortège de cruautés et d'injustices révoltantes, révélèrent à beaucoup de chrétiens leur détresse et l'impuissance coupable avec laquelle ils avaient laissé se déployer, sans intervenir, le déchaînement collectif de ces atrocités. Elles leur firent découvrir l'insuffisance des schémas théologiques traditionnels du thomisme et de la Réforme pour expliquer, comprendre et modifier l'évolution politique et socio-économique du monde moderne.

Deux facteurs dominants présidèrent à l'évolution de la pensée et de l'action œcuméniques contemporaines.

D'abord un renouveau théologique et biblique qui modifia les bases de départ de la réflexion. Et, parallèlement, le développement des sciences de l'homme et de la société, qui mettait en évidence les mécanismes d'une solidarité universelle croissante, due au développement technologique.

Il ne faut pas négliger, pour comprendre le développement de la réflexion œcuménique, l'importance de ce deuxième facteur. Les sciences humaines, en effet, expliquent comment l'industrialisation et la révolution technique en continue accélération tissent entre les hommes et les sociétés un réseau de relations culturelles, économiques, financières et commerciales qui fait éclater les anciennes divisions sociales et nationales. Le monde, en dépit des apparences, est en train de construire un universalisme technique qui est une sorte de catholicité séculière.

Quant au premier facteur, le plus important, il ne s'agit de rien moins que de la redécouverte, par l'Eglise, de la seigneurie du Christ sur le monde, sur la société et sur l'histoire. Cette redécouverte caractérise le renouveau biblique et théologique qui anime le mouvement œcuménique contemporain. Les grands noms de la théologie et de l'œcuménisme de l'époque de la guerre et de l'après-guerre, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Wilhelm A. Visser 't Hooft, Helmut Gollwitzer, Joseph Hromadka, Hendrik Kraemer, Martin Niemöller, Pierre Maury, Suzanne de Dietrich, Franz Leenhardt, Oscar Cullmann, Roger Mehl et tant d'autres ont tous essayé de dégager les conséquences sociales et politiques actuelles de cette seigneurie du Christ. Certes, les réformateurs et Calvin en particulier avaient bien fait état de la royauté du Christ sur le monde. Mais ils avaient peu cherché à en faire ressortir les implications politiques. Quand ils parlaient de la fonction politique et des réalités économiques, ils se référaient plus volontiers aux caté-

¹ *La Royauté de Jésus-Christ*. Genève, 1948, p. 51.

gories anciennes de la théologie et de la morale naturelles. Or la conception traditionnelle des ordres de la création, encore chère à certaine pensée contemporaine, romaine surtout mais aussi non romaine, rend difficile la libération d'une vision statique et conservatrice du monde ; elle demeure facilement attachée à la conservation du statu quo et éprouve de grandes difficultés à rendre compte du dynamisme « révolutionnaire » de la société contemporaine. En revanche, les théologiens dont je viens de citer les noms et qui ont sous-tendu l'action et la réflexion du mouvement œcuménique d'après-guerre ont tous cherché, plus ou moins et d'une façon ou d'une autre, à établir la relation des réalités politiques, économiques et sociales non plus seulement avec l'œuvre du Dieu créateur, mais aussi et parfois surtout avec celle du Christ rédempteur.

Depuis lors, l'Eglise prend conscience de plus en plus du fait que le royaume nouveau, fondé sur la grâce, a déjà fait irruption dans le monde ancien pour le transformer, en attendant la transfiguration radicale de ce dernier dans les temps futurs ; il communique ainsi au monde de la création une structure dialogale et polémique qui lui imprime un extraordinaire dynamisme. Et la redécouverte, par l'œcuménisme contemporain, de la tension entre le monde de la charité du Christ, déjà présent mais encore à venir, et le monde concret des affaires et des nations, appartenant encore à l'ancienne création, a donné une vigueur et une effervescence croissantes aux réflexions théologiques politiques des grandes assemblées œcuméniques.

Ainsi, d'une théologie statique, lorsqu'elle ne se référait qu'à la seule notion d'une Providence conservatrice, on passe progressivement à une théologie dynamique qui retrouve sa fonction critique et prophétique à l'égard de la société politique.

En annonçant l'éthique du monde nouveau, en effet, la théologie proclame les deux grandes vérités qui sont à l'origine des tensions contradictoires de l'histoire. D'abord, le Jugement de Dieu. Ce jugement prononce la condamnation de toute société et de toute politique. Il oblige les chrétiens à ne considérer aucune d'elles comme sacrées ; et à dénoncer tous les désordres sociaux et toutes les injustices politiques comme autant de signes de la corruption motivant cette condamnation.

Puis, en enseignant l'éthique du monde nouveau, la théologie proclame aussi le pardon et la réhabilitation de toute société ; elle charge la politique d'une immense espérance ; elle voit déjà toutes les sociétés à travers le jugement purificateur de Dieu et au-delà de celui-ci ; et elle incline les chrétiens à dépister en elles, dans ce temps présent déjà, les signes positifs qui annoncent de loin, bien que toujours imparfaitement, leur prochaine restauration.

Il est significatif que l'homme qui fut l'inlassable animateur des travaux œcuméniques modernes et dont l'influence, directe ou indirecte, apparaîtra probablement comme décisive dans le développement de l'œcuménisme romain et non romain de ce siècle, W. A. Visser 't Hooft, ait écrit, en 1948 déjà, un ouvrage intitulé *La Royauté de Jésus-Christ*, s'appuyant sur les études exégétiques contemporaines, d'O. Cullmann en particulier. On y trouve exprimée avec force cette dynamique de l'amour à la recherche d'une expression politique qui caractérise les grands textes des assemblées œcuméniques ; dynamique qui pousse les Eglises fidèles à rechercher à tout prix la réconciliation et l'unité de toutes les créatures de la terre que le Christ a rachetées ; dynamique qui ne se contente pas d'un œcuménisme qui ne serait qu'un simple rapprochement entre les Eglises et qui ne porterait que sur des problèmes de doctrine, d'ecclésiologie ou de liturgie ; dynamique qui ne se satisfait pas davantage d'une charité limitée aux rapports interindividuels ; mais qui exige la construction d'une société universelle abolissant les divisions de classes, de nations et de races et requérant, par conséquent, la mise en œuvre des moyens politiques et économiques nécessaires à la réalisation objective de cette unité.

Décrivant l'infidélité de nos Eglises par rapport à ces impératifs de la foi, W. A. Visser 't Hooft a écrit ces lignes qui, pour être vieilles de vingt ans, n'en demeurent pas moins actuelles : « C'est ainsi, dit-il, que les Eglises ont cessé de représenter l'unité de toutes les classes, de toutes les races, de toutes les nations en Christ. Elles ne sont plus à même de manifester que le Seigneur rassemble les hommes séparés par les barrières sociales. Par suite de leur manque de compréhension pour les problèmes qui préoccupent les classes les plus dynamiques et les plus créatrices de la société : la classe laborieuse et « l'intellegenzia », elles se sont peu à peu identifiées avec la classe moyenne. Dans leurs jugements sociaux, moraux ou intellectuels, elles donnent l'impression qu'elles reflètent l'esprit bourgeois plutôt que l'esprit du Christ. Le danger grandit ainsi que les liens qui maintiennent ensemble les membres de l'Eglise deviennent un étrange compromis entre les convictions chrétiennes et certains préjugés inconscients, enracinés dans les mœurs bourgeoises. »¹

Il semble que le premier souffle de ce renouveau théologique et biblique ait été en quelque sorte interrompu ou comme suspendu avant qu'il n'ait eu le temps de pénétrer vraiment dans les Eglises et les paroisses. L'influence de la philosophie existentialiste et les découvertes de l'école de Rudolf Bultmann semblent avoir momen-

¹ *Op. cit.*, p. 124.

tanément détourné l'attention des théologiens, des catéchètes et des prédicateurs. A l'ère barthienne, prétend-on un peu hâtivement, a succédé l'ère bultmannienne.

Toutefois, les apports positifs incontestables de l'école de Bultmann n'ont pas réussi à en masquer les faiblesses. N'allait-on pas retomber dans les anciennes ornières de la piété individualiste, réduisant la foi à une nouvelle intériorisation mystique sans signification pour le destin des sociétés ?

Cette faiblesse engendra un correctif vigoureux en suscitant le développement d'une nouvelle théologie eschatologique au contenu délibérément politique. Celle-ci semble trouver d'autant plus de faveur auprès des théologiens catholiques que ceux-ci avaient peu connu le renouveau dont nous avons parlé précédemment. L'ébranlement douloureux mais constructif qui secoue actuellement la théologie romaine semble d'autant plus aigu que celle-ci doit amortir en une seule fois les effets bouleversants de la réflexion barthienne et de la réflexion bultmannienne. C'est en tout cas du côté catholique, ou dans un environnement culturel catholique comme en Amérique latine ou en France, que semble se développer avec le plus de vigueur le nouveau souffle d'une théologie christologique, politique et eschatologique.

Le professeur Johann Baptist Metz, de la Faculté catholique de l'Université de Münster, a créé pour la désigner le terme nouveau de « théologie politique », plus pondéré et plus exact que celui de « théologie de la révolution » en vogue en France, en Allemagne et aux Etats-Unis. Pour en expliquer la nature et les intentions, il a forgé quelques néologismes, quelques barbarismes théologiques de plus, qui sont presque intraduisibles mais qui ont pourtant l'avantage d'être très expressifs. Metz appelle « Privatisierung » de la foi cette appropriation trop exclusivement privée du message évangélique, cette intériorisation individualiste et cette dépolitisation de la piété chrétienne auxquelles nous avons fait allusion. Ces phénomènes s'expliquent, selon lui, par des conditions historiques précises. Ils expriment le style de la foi qui correspond au stade de civilisation qui exige l'appropriation privée de toutes les réalités et de toutes les valeurs humaines. Par surcroît, l'herméneutique contemporaine, dit-il, a été fortement influencée par des interprétations existentialistes du Nouveau Testament qui inscrivent les transformations de la foi dans le cercle étroit des seuls rapports privés du Toi au Moi. Il faut donc exercer une critique de cette herméneutique de caractère strictement privé. Il faut « entprivatisieren » le message chrétien. Et cette « Entprivatisierung » est tout aussi importante, ajoute-t-il, que l'« Entmythologisierung ». (On pourrait traduire : la désappropriation privée de l'Evangile est tout aussi importante que sa démythologisation.) La

seconde appelle d'ailleurs d'urgence la première, parce que la démythologisation, telle qu'elle est comprise actuellement, s'accompagne toujours du danger de réduire Dieu et le salut à une corrélation d'existence privée ; elle conduit à une atrophie du message eschatologique biblique, ramené à sa seule dimension individuelle et sans répercussion sur le sort temporel des sociétés.

Le débat ainsi ouvert est très largement œcuménique ; il est alimenté par des théologiens de toutes les confessions, tels que H. D. Wendland, Richard Shaull, J. D. Metz, Arthur Rich, J. M. Lochman, Jürgen Moltmann, etc., et il est bien loin d'être terminé. Si un jugement prématuré pouvait faire dire à certains que nous étions sortis de l'ère barthienne, on pourrait prétendre de la même manière que nous sommes résolument entrés dans l'ère post-bultmannienne.

Le pas nouveau franchi par cette nouvelle génération de théologiens, par rapport à celle de l'après-guerre, est très important. La précédente, en redécouvrant la seigneurie du Christ sur le monde et sur l'histoire et en rattachant ainsi les événements politiques, culturels, économiques et sociaux au ministère d'amour et de réconciliation du Christ, a rendu un précieux service à l'Eglise et a donné la possibilité d'une immense espérance au monde. Mais il ne semble pas qu'elle ait tiré toutes les conséquences de ses irremplaçables découvertes. Certes, la connaissance de la seigneurie du Christ sur le monde des nations a rendu à bien des Eglises la liberté et l'autorité nécessaires pour s'adresser aux pouvoirs politiques. Mais dans la conception de la plupart de ces théologiens, il était entendu que l'Eglise, seule au bénéfice de la grâce, était en avance sur le monde dans la réalisation du Royaume de Dieu et qu'elle pouvait par conséquent se donner en exemple. C'est à l'intérieur des communautés chrétiennes historiques et visibles que le monde était appelé à trouver les modèles de la communauté sociale qu'il était censé réaliser. L'Eglise, ou telles de ses autorités, se présentaient volontiers devant les nations en se déclarant « experte en humanité ».

La nouvelle théologie a dissipé ce reste de cléricalisme.

S'il est vrai que l'Eglise est au bénéfice d'une connaissance et d'une grâce particulières, il n'est pas du tout certain qu'elle en fasse toujours un usage judicieux. Le péché qu'elle partage encore, jusqu'au dernier jour, avec le monde la rend souvent plus aveugle que le monde lui-même. Et, inversement, le Christ étant le roi aussi bien du monde que de l'Eglise, il peut susciter dans la société des mouvements de libération humaine qui, bien que ceux qui les provoquent puissent être athées ou non chrétiens, sont déjà des signes anticipateurs de sa prochaine rédemption. Il n'y a pas, sur le plan des orientations éthiques socio-politiques, de certitudes dernières plus grandes dans l'Eglise que dans le monde ; car tous deux marchent vers leur libéra-

tion définitive, non pas de façon automatique, mais dans le mystère de la grâce du Christ ; l'Eglise le sait et le monde l'ignore ; mais tous deux sont en quête de la même délivrance, qui leur est accordée grâce à la victoire déjà remportée par le Christ sur toutes les puissances démoniaques qui les aveuglent encore l'une et l'autre.

En d'autres termes, grâce à la nouvelle théologie, l'Eglise prend de mieux en mieux conscience du fait qu'elle porte en elle, dans sa propre chair historique, et en dépit de sa divine vocation qui ne lui confère aucune supériorité propre, toutes les forces potentielles qui pourraient lui révéler, au Jugement dernier, aussi bien son visage de Babylone condamnée que son effigie de Nouvelle Jérusalem ; et, inversement, elle découvre que la société des hommes qui l'entourent, pour lesquels le Christ est mort et dont il demeure le maître jaloux, a déjà, grâce à lui, et bien qu'elle soit condamnée, des traits, toujours changeants mais pourtant réels qui annoncent la société nouvelle du Royaume de Dieu. Et le seul modèle qui soit donné aux hommes de cette nouvelle société à l'image de laquelle doit se construire ici-bas toujours à nouveau toute société temporelle n'est pas d'abord l'Eglise historique ; c'est uniquement le Royaume de Dieu, perceptible aussi bien dans l'Eglise que dans la société, et décelable grâce aux anticipations historiques contenues dans la vie et l'enseignement du Christ, de même que dans les messages prophétiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, et dans les réalisations historiques partielles de l'ancien et du nouvel Israël.

On voit tout de suite les dangers de cette nouvelle théologie. Si elle reste consciente de la distance qui sépare, dans la venue du Royaume de Dieu, le « déjà » réalisé du « pas encore », elle peut permettre à l'Eglise de jouer pleinement le rôle de conscience critique et prophétique qui est le sien en face des réalisations et des programmes politiques temporels. Si, au contraire, à force de séculariser ses concepts, elle identifie complètement le Royaume attendu avec l'avènement historique du devenir politique, si elle confond entièrement l'homme nouveau de la foi (dont le comportement exige une politique nouvelle mais provisoire), avec l'homme nouveau qu'attend toute révolution (qui est un homme nouveau sociologiquement mais pas spirituellement), bref, si elle se laisse aller, à l'instigation de certains théologiens abusant des schémas marxistes, à identifier purement et simplement la praxis de Dieu avec la praxis historique de l'homme, elle trompe l'attente et l'espérance dernière de l'humanité et elle se transforme, à son tour, et comme l'ancienne théologie apolitique qu'elle critique, en un opium pour le peuple.

La nouvelle théologie court ce risque en particulier lorsqu'elle glorifie la révolution, sans doute parfois nécessaire, comme un signe toujours certain de la venue du monde nouveau annoncé par l'Evan-

gile. Elle court ce risque si elle n'insiste pas fortement sur la réserve eschatologique qui établit une sévère distinction entre les signes anticipateurs du Royaume de Dieu dans l'histoire temporelle et son plein achèvement dans un autre temps.

Et si elle opère les confusions auxquelles je viens de faire allusion, la nouvelle théologie retombe dans les vieilles ornières de l'ancienne orthodoxie ; car elle identifie globalement l'avènement dynamique d'une société politique nouvelle à la volonté de Dieu, exactement comme le faisait l'ancienne théologie en identifiant l'ordre établi au dessein permanent de la Providence divine.

Au contraire, l'Evangile commande en tout temps un esprit critique qui relativise, tout en les rendant nécessaires, les choix et les actes politiques. Car la Parole de Dieu est toujours porteuse, jusqu'au cœur des révolutions libératrices et prometteuses d'espérance, aussi bien du jugement que de la grâce de Dieu, frappant de précarité et de relativité toute politique, en même temps qu'elle lui communique sa véritable signification et le sens dernier de son espérance.

Toutefois, en dépit de ces dangers, il faut tenir comme une acquisition majeure de notre temps cette nouvelle réflexion théologique. Elle donne à l'Eglise la conscience du fait que, par la révélation du Royaume de Dieu, déjà communiquée par le Christ mais pas encore accomplie définitivement, et par conséquent toujours à découvrir à nouveau, elle possède la clef d'une critique constructive et libératrice de toute politique humaine quelle qu'elle soit, dans ses développements culturels, économiques et sociaux ; et qu'elle est capable, par cette critique permanente, de rendre aux hommes et à leurs projets politiques le plus grand service dont ils aient besoin : celui d'une critique dont les critères et les mobiles ne sont pas fournis par la politique elle-même.

Cette conscience est maintenant particulièrement vive dans la jeune génération des théologiens, dont l'optique diffère sensiblement de celle de la précédente ; il en résulte une tension dans les rapports œcuméniques qu'il faut tenter de comprendre.

Notre génération, celle qui assume actuellement la charge des pouvoirs politiques, économiques, scientifiques et ecclésiastiques, est contemporaine de l'accélération vertigineuse du développement des sciences et des techniques ; elle reste stupéfaite par le désordre des phénomènes sociaux engendrés par ce développement. Et comme elle a été élevée dans la piété de nature apolitique dont nous avons parlé, ou dans l'idéologie profane du laisser-faire et du laisser-passé qui lui correspond, tenue pour la clef de la sagesse politique, elle a pris son parti, comme d'une fatalité sans remède, de l'ampleur des désordres, des déséquilibres et des injustices qu'elle constate dans le monde ; en conséquence, elle a comme renoncé à une politique glo-

bale de maîtrise des événements ; et quand elle est encore croyante, elle prie la Providence de remédier à son impuissance.

Notre génération a donc tendance à glisser, en face des menaces du monde contemporain, soit dans un fatalisme profane paralysant, soit dans un providentialisme religieux irresponsable.

La nouvelle génération, au contraire, a pris connaissance, avec ses premiers jeux, des possibilités d'action illimitées que les sciences nouvelles mettent entre les mains des hommes.

Elle refuse en conséquence tout abandon mystique devant une prétendue fatalité historique ou une Providence divine qui laisseraient l'homme et le chrétien politiquement passifs ; et elle revendique la responsabilité de créer une société nouvelle où régnera, bien que d'une façon relative, un ordre neuf qui soit assez flexible pour que triomphe toujours à nouveau la justice et la paix. C'est pourquoi elle salue avec un certain enthousiasme la nouvelle théologie qui postule, pour des raisons spirituelles que nous devons reconnaître fondamentalement évangéliques, cette responsabilité politique de la foi et de l'amour chargés de dresser, dans l'histoire et dès aujourd'hui, des signes visibles et toujours renouvelables de l'humanité nouvelle de demain. C'est pourquoi aussi elle s'impatiente, non sans raison mais peut-être avec une certaine candeur optimiste, des lenteurs ecclésiastiques et des défauts de formation et de détermination politiques de ses aînés.

Par ailleurs, si elle rejette les formes traditionnelles de leur piété, c'est qu'elle soupçonne celles-ci d'être complices ou même peut-être génératrices de cette désincarnation de la foi qui, sous prétexte de spiritualité, a perdu toute exigence et toute espérance politiques ; elle reproche à notre génération de manquer d'ardeur charitable et d'impatience spirituelle pour qu'advienne, dans l'histoire, ce qu'elle requiert passivement dans sa prière : que la volonté du Père soit faite sur la terre comme au ciel.

En dépit des prétentions parfois puériles et souvent fracassantes de la jeunesse contemporaine, nous devons donc nous réjouir de sa ferveur à vouloir que les choses changent, parce que, il faut le souligner, cette génération aura à supporter, bien plus que la nôtre encore, le poids croissant des déséquilibres toujours plus violents que notre incurie laisse s'établir entre les nations riches et les nations pauvres. Et comme on sait que les remèdes à ce fléau sont pour une grande part de nature politique, on mesure l'importance de la prise de conscience par l'Eglise de demain des implications politiques de la charité.

Mais d'autres raisons, plus graves encore, soulignent l'urgence de cette prise de conscience. L'accumulation toujours plus rapide des connaissances scientifiques et technologiques et les transformations

profondes qu'elles ne cesseront d'entraîner, à un rythme accéléré, dans la vie des hommes et des sociétés, va créer d'une part une situation révolutionnaire permanente et d'autre part la concentration, entre les mains de l'Etat ou de groupes parallèles, de pouvoirs discrétionnaires et décisionnaires sur le destin de l'homme toujours plus redoutables. Les pouvoirs d'intervention que les sciences chimiques et biologiques vont mettre et mettent déjà entre les mains de l'homme pour dominer les cerveaux et opérer des transformations génétiques de portée incalculable posent déjà aux savants la question de savoir qui disposera de leur contrôle. Notre éthique et nos institutions, de même que la conscience de notre responsabilité commune de chrétiens à l'égard d'un monde proche du délire, vont-elles s'adapter à des changements si grands dans de si brefs délais ? Comment l'Eglise, qui a la charge de la protection des créatures de Dieu, va-t-elle exercer son ministère pour que celui-ci débouche avec clarté et efficacité sur les points de décision collective où se joue la destinée de ces créatures ? Ce sont autant de questions qu'il faut nous poser.

Mais à toutes ces questions s'en ajoute une dernière : une politique de la maîtrise des mécanismes de sa propre déshumanisation que l'homme a mis en place est-elle encore possible ?

Toute notre optique part de la présupposition que la technique est neutre, qu'elle doit être dominée par l'homme et que l'homme reste maître de ses œuvres. Mais cette présupposition est-elle juste ? L'œuvre technologique que l'homme a engendrée n'est-elle pas devenue elle-même une science du gouvernement indépendante, une cybernétique, logique et impassible, ayant ses propres lois, et à laquelle l'homme lui-même doit dorénavant se soumettre ? Bien plus, n'est-elle pas devenue une création nouvelle auprès de laquelle l'homme s'avère lui-même une créature instable, imparfaite et imperfable, qui doit à son tour être transformée si elle veut demeurer encore utilisable, comme l'atteste avec ironie le rhume intempestif de certains cosmonautes... ? Le moyen n'est-il pas devenu une fin aveugle, comme tente de nous le démontrer Jacques Ellul, une fin que l'homme s'est donnée en poursuivant sans le savoir son propre anéantissement ? Ne pose-t-on pas, dans des ouvrages scientifiques de prospective de l'évolution technologique, de telles questions ? « En fin de compte, lit-on dans l'un d'entre eux, nous nous demandons si l'effort incessant de l'homme pourrait le conduire, tel Faust, à transformer ses conditions naturelles — son environnement et sa société et sa psycho-biologie — au point de se voir déshumanisé ou de détériorer sa situation politique ou écologique sans même la possibilité de retour en arrière. »¹ N'est-ce pas à peu près ce que proclame

¹ HERMAN KAHN et ANTHONY J. WIENER : *L'an 2000*. Paris, 1968, p. 170

Jacques Ellul quand il écrit : « Peut-être avançons-nous vers le grand exaucement de la passion de mourir exaltant le cœur de l'homme » ?¹

Rien ne nous autorise, en tout cas, à affirmer avec sérieux que cela ne soit pas possible. Une telle perspective peut paraître encore bien théorique, mais objectivement et scientifiquement, elle peut devenir existentielle d'un moment à l'autre.

Toutefois le problème n'est pas de savoir si nous arriverons à transformer le monde avant sa fin. « Nous n'avons pas à choisir, écrit encore W. A. Visser 't Hooft, entre un piétisme individualiste oublier des proportions cosmiques du message biblique et un moralisme social qui néglige le caractère eschatologique de ce message. » « Nous avons un Roi à la fois prêtre et prophète. » « La question du succès passe au second plan. » « La chose primordiale, c'est d'être avec le Roi et de lui obéir. »²

Et l'attente eschatologique de la révélation plénière du Royaume de Dieu n'exclut pas la possibilité, pour notre temps, d'une accélération apocalyptique de sa venue que tant de signes pourraient nous laisser présumer. Mais cette attente exige le calme et la confiance en face des événements. Car s'il y a fin apocalyptique, cette fin est, elle aussi, porteuse d'un jugement qui est celui de la grâce victorieuse.

Et c'est alors, alors seulement mais alors totalement, que la charité et la politique seront définitivement réconciliées, définitivement identiques.

ANDRÉ BIÉLER.

¹ JACQUES ELLUL : *Métamorphose du bourgeois*. Paris, 1967, p. 289.

² *Op. cit.*, p. 153.