

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1980)
Heft: 3

Artikel: L'Église entre l'adaptation à la société et l'imitation du Christ
Autor: Duchrow, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381175>

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>

L'ÉGLISE ENTRE L'ADAPTATION À LA SOCIÉTÉ ET L'IMITATION DU CHRIST*

ULRICH DUCHROW

Comment peut-on, comment doit-on aujourd'hui traiter de l'Eglise? Ce sont là des questions que nous sommes amenés à nous poser pour différentes raisons et que l'on peut poser en utilisant les méthodes les plus diverses. La clarté exigée de tout travail sociologique et l'obligation faite aux chrétiens d'aimer la vérité nous obligent à dire explicitement, dans la mesure du possible, les intérêts qui nous occupent et les méthodes que nous choisissons pour poser ces questions. En Europe, nous avons trop longtemps admis que nos affirmations théologiques avaient, a priori, valeur générale et universelle.

Pour parler clairement, je voudrais demander comment, aujourd'hui, l'Eglise peut, en Europe, être l'Eglise de Jésus-Christ. Cela m'amène à demander comment l'Eglise, en Europe, peut faire partie de la communauté constituée par toutes les Eglises de Jésus-Christ et donc être membre du Corps unique de Notre Seigneur et Libérateur. En effet, depuis 1969, époque à laquelle j'ai commencé à travailler au niveau international, un problème n'a cessé de heurter ma conscience: le monde industrialisé et les Eglises qui y vivent sont à l'origine de la cassure qui s'est produite dans l'unité de l'humanité et de l'Eglise. Et cette cassure a pour origine la dépendance, l'appauvrissement et l'injustice que ce monde industrialisé et ses Eglises ont provoqués dans d'autres parties du monde comme dans certains groupes marginaux appartenant à la société qu'ils constituent. Quoi que je puisse dire, en tant qu'Européen, sur l'Eglise et sur le monde, je ne peux jamais faire abstraction de cette situation concrète ni de la part personnelle de responsabilité que je porte en la matière.

Je diviserai mon exposé en trois parties:

- 1) l'ambivalence de l'Eglise, point de départ;
- 2) les problèmes fondamentaux et les formes d'adaptation de l'Eglise;
- 3) le champ d'action urgente que nous impose notre obéissance au Christ aujourd'hui: structures de dépendance.

* Exposé présenté à la Rencontre des Facultés de théologie protestante des pays de langues latines qui s'est tenue à l'Institut Oecuménique de Bossey du 26 au 28 septembre 1979. Cf. U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis — in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?*, München 1980.

1. L'ambivalence de l'Eglise, point de départ

1.1. *Contre une attitude idéaliste*

Notre comportement habituel il y a encore peu de temps, en matière de théologie et d'ecclésiologie en Europe consistait à tirer du Nouveau Testament ou de notre dogmatique traditionnelle une image idéale de l'Eglise. Nous disions par exemple: l'Eglise est le Corps du Christ, c'est la communauté des pécheurs comblés de grâces par le Ciel, la communauté des Saints, elle a pour mandat de prêcher l'Evangile, etc.... Puis nous appliquions cette conception de l'Eglise à la réalité de notre époque et disions: c'est à partir de là que l'Eglise exerce une activité missionnaire ou qu'elle doit assumer tel mandat à l'égard des individus, de la société ou de la politique. C'est dans ce sens que nous avons parlé d'«Eglise et société», «Eglise et politique», «Eglise et etc....».

Bien entendu, nous nous rendions également compte du fait que, dans la réalité, l'Eglise n'est pas entièrement conforme à l'idée qu'elle se fait d'elle-même et qu'elle n'assume qu'imparfaitement le mandat qui lui incombe. Nous avons alors recours à d'autres concepts théologiques et nous déclarions: comme l'Eglise n'est précisément pas encore le Royaume de Dieu, elle n'est pas encore parfaite. Ou bien nous allions jusqu'à nous égarer dans la terminologie dualiste du néo-platonisme et du libéralisme bourgeois attardé en affirmant que la seule véritable Eglise est l'Eglise invisible. L'Eglise réelle que nous connaissons n'est plus alors qu'une image purement humaine et séculière, qui fonctionne selon les règles et les lois du siècle, ainsi que l'avait exposé très clairement Rudolf Sohm, juriste ecclésiastique de la fin du XIX^e siècle, qui exerce aujourd'hui encore une profonde influence.

A l'encontre de cette présentation idéale et schématique, il faut bien constater que l'Eglise est et demeure un élément de la société dans laquelle elle vit. La critique marxiste de la religion l'a souligné très nettement. Ce ne sont pas seulement les chrétiens qui, à titre individuel, sont membres d'un groupe social et y représentent les intérêts et le système de leur classe. L'Eglise, qui ne peut jamais exister en l'absence d'une institution concrète et donc d'une base, constitue elle aussi un élément de la société. Pour Marx, et plus encore pour le marxisme populaire qui s'est instauré après lui, cela signifie que les groupes les plus puissants de la société s'approprient l'Eglise pour en faire un instrument de domination et l'utiliser comme «opium du peuple».

1.2 *Contre une attitude purement matérialiste*

Pour critiquer l'Eglise d'un point de vue idéologique, on ne peut ignorer la critique marxiste de la religion. C'est pourquoi, *avant même* de s'inter-

roger sur l'action exercée par l'Eglise sur son environnement, il faut s'interroger sur l'action exercée par cet environnement sur l'Eglise. En d'autres termes, ce n'est qu'en s'interrogeant sur la société et l'Eglise que l'on pourra s'interroger sur l'Eglise et la société. L'Eglise n'est que dans sa nature ambivalente. Elle est toujours liée à une société concrète, dans une situation historique particulière.

La critique adressée par le marxisme populaire à l'Eglise est assurément unilatérale et fautive; de surcroît elle n'a aucun rapport avec la réalité lorsqu'elle affirme que l'Eglise n'est autre que le reflet d'intérêts sociaux, c'est-à-dire un vecteur d'idéologie pour la classe dominante. Même lorsqu'il utilise la célèbre expression: «la religion est l'opium du peuple», Marx ajoute une phrase caractéristique, précisant que c'est à travers la religion que s'exprime la protestation contre les conditions injustes¹. Il existe donc dans l'Eglise des éléments qui se dépassent eux-mêmes et qui ne sont pas le simple reflet d'intérêts sociaux.

Une perspective matérialiste dialectique doit précisément considérer très sérieusement ce qui se cache matériellement dans une réalité historique donnée. Cependant, l'Eglise chrétienne ne tire pas son origine de quelconques concepts ni d'une certaine conception du monde. Elle est née de l'action d'un personnage historique nommé Jésus de Nazareth. L'Eglise ne pourra jamais se débarrasser de Jésus de Nazareth, quand bien même elle irait jusqu'à s'oublier elle-même pour se perdre dans des intérêts d'ordre purement social. Cela ne vaut d'ailleurs pas seulement pour ses paroles, car il est toujours possible d'en altérer le sens, mais également pour ses actes et son attitude, ancrés dans des actes symboliques tels que, par exemple, les repas pris en commun et le partage avec ceux qui sont victimes de la discrimination ou qui sont exclus de la société. C'est la raison pour laquelle le sacrement de l'Eucharistie est toujours apparu comme une sorte d'explosif permettant à l'Eglise de faire face aux situations nouvelles; c'est le cas en ce moment, par exemple, en Afrique du Sud. La parole, le sacrement et les actes symboliques accomplis dans l'Esprit de Jésus sont des ingrédients matériels de l'Eglise et le matérialisme dialectique doit leur accorder une attention au moins égale à celle qu'il porte aux intérêts sociaux, qu'inspire l'égoïsme.

1.3 *L'« Ecclesia militans » ou comment s'exercer à suivre et imiter le Christ*

Mieux qu'un autre document, l'Evangile de Marc nous dépeint avec précision l'aveuglement et l'égoïsme de l'Eglise en même temps que la présence de Jésus-Christ et de son Esprit. D'après une exégèse récente de Theodore J. Weeden, l'Evangile de Marc et même cette forme littéraire nouvelle et

¹ K. MARX, « Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie », dans K. MARX, *Die Frühschriften*, éd. S. Landshut, p. 207 ss.

incomparable que constitue l'Évangile, sont nés précisément du fait de ce problème et de la nécessité de le présenter. Voici cette théorie présentée dans *Mark — Traditions in Conflict*².

Nous connaissons les nombreux passages qui montrent Jésus se heurtant à l'incompréhension de ses disciples récalcitrants; Jésus les corrige, les critique ou s'attriste à leur sujet. En d'autres passages on voit les disciples qui, pour utiliser notre terminologie, s'adaptent aux critères et aux comportements du monde.

Ainsi constatons-nous, au chapitre 4: 13, qu'ils ne comprennent pas le sens de la parabole. Nous voyons Pierre, Jacques et Jean qui aimeraient bien rester sur la montagne de la Transfiguration et Jésus qui les fait descendre pour aller à la rencontre de l'enfant possédé (chap. 9). Les disciples veulent empêcher d'agir quelqu'un qui chasse les démons parce qu'il ne les suit pas, qu'il n'appartient pas à leur groupe. Mais Jésus dit: «Celui qui n'est pas contre nous est pour nous» (9: 38 s.). Les disciples aimeraient bien régner avec Jésus, mais lui inverse ce principe fondamental de domination du monde (10: 35 s.). Mais surtout ils s'opposent à Jésus lorsque celui-ci veut suivre son propre chemin qui le mène à la souffrance, lorsqu'il veut se rendre à Jérusalem où se déroulera le conflit qui entraînera sa mort. Pierre, qui vient de reconnaître en Jésus le Messie, veut l'empêcher d'aller à Jérusalem. Jésus l'apostrophe: «Arrière de moi, Satan!», c'est-à-dire: marche derrière moi pour souffrir comme moi (8: 31 ss). Les disciples pensent qu'ils ont déjà atteint le ciel de la fin des temps, mais peu à peu ils se rendent compte qu'ils doivent d'abord vivre la détresse de la fin des temps (13). Ils dorment pendant que Jésus, à Gethsémani, se débat dans la prière (14: 26 ss); ils fuient lorsqu'il est arrêté (14: 50). Pierre le renie pendant le procès (14: 66 ss). Lorsqu'il meurt sur la croix, seules quelques femmes restent là, à une certaine distance, et c'est le centurion païen qui, lorsqu'il expire, dit: «Vraiment, cet homme était Fils de Dieu» (15: 33 ss). Seules les femmes vont jusqu'au tombeau (16).

Selon la théorie de Weeden, l'Évangile de Marc nous présente les disciples sous les couleurs d'un groupe d'opposants qui veulent adapter la communauté à laquelle Marc écrit aux comportements du siècle et veulent l'empêcher de suivre Jésus. Pour qualifier leur conception fondamentale, on pourrait recourir au terme de «christologie de l'*anèr theios*». Le Christ est le surhomme divin, ses disciples ont assisté à sa transfiguration, ils se sentent déjà ressuscités dans le Royaume de Dieu, prétendent tout comprendre pendant que «les autres», ceux qui n'appartiennent pas à leur groupe, ne sont pas capables de comprendre ce qu'ils entendent. Manifestement, ils aiment la hiérarchie et l'exclusivité, l'ésotérisme.

² Fortress Press, Philadelphia 1971.

A cette communauté et à ceux qui l'incitent à s'adapter, Marc oppose les récits des événements historiques vécus par Jésus de Nazareth, celui de sa mort et celui du tombeau vide. C'est ainsi qu'apparaît cette forme littéraire qu'est l'Évangile; de plus nous voyons pour la première fois, dans sa forme classique, la réalité de l'Eglise, qui oscille sans cesse entre sa tendance à s'adapter à la société et son désir de suivre et d'imiter Jésus le Crucifié. Cela signifie que dans sa forme originelle l'Évangile nous montre déjà que Jésus doit tenir compte du fait que ses disciples, pour commencer, le comprennent mal, le renient, et le fuient lorsque les choses tournent mal. Telle est sa communauté, celle que Jésus a toujours connue. Ce n'est pas une communauté idéale puisque, malheureusement, elle lui fait parfois défaut. Jésus et Son Esprit sont présents dans ce genre de communauté et c'est précisément là que l'on doit rechercher la force libératrice. Ce n'est que dans l'Eglise ambivalente que nous constituons, que Jésus poursuit son chemin libérateur et vivifiant, c'est là que nous pouvons apprendre à le suivre et à l'imiter.

L'Eglise ne commence donc à devenir l'Eglise que dans la pénitence. La critique idéologique — l'auto-critique — est l'un des instruments de cette pénitence. Mais celle-ci s'exprime en présence de Jésus, aussi est-elle joie car, en Lui, nous connaissons déjà la vie qui naît de la souffrance. En d'autres termes, la critique idéologique, instrument de la pénitence, n'est pas la loi, mais l'Évangile. Pour reprendre l'image donnée par l'Évangile de Marc, Jésus ne laisse pas tomber ses disciples qui ne le comprennent pas et qui s'adaptent; il leur donne encore une chance: ils doivent aller en Galilée, dans les régions marginales et, souffrant comme il a souffert, l'y attendre.

Mais quel est alors, plus précisément, le rapport avec le problème de l'adaptation et ses différentes formes?

2. Problème fondamental et formes d'adaptation

Les Eglises ont effectué diverses études sur elles-mêmes, dans le cadre d'une étude ecclésiologique que la Fédération luthérienne mondiale a entreprise sur l'identité de l'Eglise et le service qu'elle doit assumer à l'égard de l'homme dans sa totalité. Ces études ont soulevé le problème fondamental que pose l'adaptation de l'Eglise à son environnement. Il ne pouvait en aller autrement puisque ces études ont été réalisées dans des contextes culturels, sociaux et politiques différents et ont été comparées entre elles.

En premier lieu, l'adaptation apparaît comme une nécessité, selon ce que Paul dit (1 Co 9: 22): «... Je me suis fait tout à tous pour en sauver sûrement quelques-uns». Le rapport final fondé sur ces études présente en ces termes cette nécessité qui s'impose à une Eglise missionnaire³:

³ *L'identité de l'Eglise et son service pour tout l'être humain*. Rapport final d'un processus d'études dans les Eglises luthériennes, édité par U. Duchrow, trad. R. Faerber, Fédération Luthérienne Mondiale, Genève, 1977, p. 19.

« L'adaptation est un processus nécessaire pour l'Eglise missionnaire. Elle vise à éviter à la fois l'aliénation et le syncrétisme, en essayant d'empêcher que soient imposées des expressions culturelles étrangères propres au christianisme tout en restant critique par rapport à la vie culturelle locale dans laquelle l'Evangile doit prendre forme. Il faut que l'Eglise s'engage dans la vie économique, politique et culturelle des peuples au milieu desquels elle vit et sert afin d'imprégner leur société en tant que sel, lumière et levain. L'adaptation à la culture, c'est-à-dire l'« indigénisation » de l'étude théologique et de l'expression théologique, de la liturgie de la musique et de la danse, doit se faire sans que soient compromises la foi et l'identité de l'Eglise. »

C'est dans ce sens que l'équipe chargée de l'évaluation de ces études a consacré un chapitre approfondi à l'analyse systématique et à l'interprétation de cette question⁴. Leurs conclusions rejoignent la tendance fondamentale dégagée par M. A. Thung à propos des questions posées par les structures de l'Eglise missionnaire⁵. En effet, dès le départ, le problème de l'identité et du service se fonde sur l'hypothèse selon laquelle, dans l'unité complexe toujours pré-existante de l'Eglise et de la société, il s'agit de découvrir et de libérer ce qui est « spécifique » (l'identité), ce qui « dépasse », ainsi que le mandat propre de l'Eglise: ce en quoi elle doit suivre et imiter Jésus-Christ. A partir du moment où l'on pose cette question, on considère, comme l'a fait Paul, comme inévitable l'adaptation de l'Eglise, dans l'intérêt même de la mission qui lui incombe. Cela nous amène à nous interroger sur le « comment » de cette adaptation. Car Paul parle aussi d'un contrepoids critique à l'assimilation (Ro 12: 2): « Ne vous conformez pas au monde présent mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait. »

2.1 *Formes d'adaptation*

Le groupe chargé de l'évaluation de l'étude ecclésiologique distingue entre trois types d'adaptation: l'assimilation, l'aliénation et l'engagement. L'*assimilation* signifie que les valeurs, les actes et les structures institutionnelles de l'Eglise sont adaptés, assimilés complètement à l'environnement constitué par la société. Il y a *aliénation* lorsque l'Eglise élabore des valeurs ou des symboles (par exemple une langue), des modes opératoires ou des formes d'organisation complètement étrangers à son environnement. Les Eglises populaires européennes nous offrent un bon exemple de ces deux

⁴ *Ibid.*

⁵ *The Precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure*, La Haye 1976.

formes d'adaptation. En Europe, le modèle qu'elles proposent peut mener à l'assimilation. Transposé, par la mission, dans le contexte d'une société asiatique ou africaine, le même modèle peut constituer le type même de l'aliénation. Dans le cas de l'*engagement*, l'Eglise essaie d'acquérir une certaine indépendance vis-à-vis de la société mais, en même temps, elle cherche à influencer cette société par son témoignage dans la foi, son action et sa personnalité. Selon les conclusions de ces études réalisées par les Eglises, et selon l'évaluation qui en a été faite par la suite, cette forme d'engagement ou d'intervention critique (*critical involvement*) dans la société est précisément le genre d'existence que le Nouveau Testament exige de l'Eglise. Cette catégorie a donc un caractère non seulement descriptif, mais également normatif.

Une autre étude relative à l'utilisation et à l'abus que l'on a pu faire de la doctrine des deux règnes propose de distinguer trois formes de ce type d'adaptation qu'est l'engagement critique, à savoir: a) la participation critique, b) la résistance critique active et, c) la résistance critique passive. C'est la situation qui imposera, dans chaque cas, le choix à faire entre ces trois formes, qu'elles soient d'ailleurs appliquées séparément ou simultanément⁶. Une série d'études relatives à la rencontre entre l'Eglise et le marxisme dans différents contextes culturels a fait apparaître une typologie identique des formes d'adaptation⁷.

2.2. Différenciations

2.2.1. Pour pouvoir étudier de tels mécanismes d'adaptation et pour les faire connaître, il faut cependant établir un certain nombre de distinctions et de différenciations. L'équipe chargée de l'évaluation de l'étude luthérienne sur l'ecclésiologie a emprunté la première de ces distinctions au sociologue américain Robert Merton⁸. En effet, celui-ci distingue entre les fonctions *latentes* et les fonctions *manifestes* des structures sociales. L'adaptation peut donc se faire de manière ouverte ou cachée⁹. Un cas d'adaptation ouverte est, par exemple, celui des Eglises d'Afrique du Sud qui s'organisent de façon séparée selon les races, conformément au système de

⁶ U. DUCHROW (éd.), *Zwei Reiche und Regimente — Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert (Studien zur evangelischen Ethik, vol. 13)*, Gütersloh 1977, p. 289 ss.

⁷ Fédération Luthérienne Mondiale (éd.), «Theologische Reflexion über die Begegnung der Kirche mit dem Marxismus in verschiedenen kulturellen Kontexten», dans *Junge Kirche*, H. 10, Bremen 1977, p. 15 ss.

⁸ *Latent and Manifest Function, Social Theory and Social Structure*, New York, 1968.

⁹ Cf. U. DUCHROW (éd.), *Zwei Reiche*, p. 287.

l'apartheid en vigueur dans ce pays. Il y a adaptation cachée lorsque, par exemple, les Eglises (ou les groupes chrétiens tels que les néo-piétistes) présentent comme chrétiens des valeurs et des modes d'action ou d'organisation inspirés de l'individualisme contemporain sans se rendre compte qu'ils reflètent ainsi les structures et intérêts économiques de la société bourgeoise actuelle.

2.2.2. En second lieu, lorsque nous parlons des adaptations de « l'Eglise », cela n'est pas suffisamment précis pour permettre une analyse détaillée. Il est incontestable que, selon le Nouveau Testament, il existe, du point de vue théologique, essentiellement deux *formes fondamentales*, ou *formes sociales*, de l'Eglise (ecclesia): 1) la *communauté chrétienne locale* et, 2) la *totalité des communautés locales*¹⁰. Toutes deux constituent l'Eglise « tout entière » (catholique). La communauté locale l'est « dans sa limitation locale »¹¹ et l'ensemble des communautés locales l'est dans sa forme universelle (*ecclesia universalis*). Ainsi, avec Zizioulas, je distingue entre le concept de « catholique »¹², qui doit être appliqué à toutes les formes de l'Eglise si elles constituent véritablement l'Eglise, et le concept d'« universel » qui s'applique exclusivement à la totalité des communautés locales.

Très rapidement est apparue, dans l'Eglise primitive, une troisième forme qui est venue s'insérer entre les Eglises locales, comme celles d'Ephèse, de Corinthe, etc...., et la totalité des communautés: c'était l'*Eglise régionale*, qui apparaît, par exemple, dans l'expression: « les communautés d'Asie »¹³. On les appelle aussi les Eglises particulières. Ces Eglises régionales ont également revêtu, à travers l'histoire, diverses formes d'organisation, tenant aux conditions culturelles et politiques des sociétés dans lesquelles elles s'étaient constituées. On citera notamment le fait que, historiquement, ces sociétés étaient déjà divisées en provinces, principautés, nations. Cette forme d'organisation à l'échelle régionale n'est pas née en même temps que les deux autres formes, mais elle sert bientôt d'intermédiaire entre elles. On ne peut donc ni réduire ni rapporter cette forme d'organisation régionale à l'une ou à l'autre des deux formes originales de l'Eglise et il faut la considérer comme une forme originale d'organisation. Elle ne trouve sa justification que dans la mesure où elle est au service des communautés locales et de leur communion universelle.

¹⁰ Cf. K. L. SCHMIDT, Art. « ekklesia », dans *Theologisches Wörterbuch zum NT*, III, 502-539; H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, II, 1974, p. 35 et 184; W. HUBER, *Kirche*, Stuttgart 1979, p. 51 s.

¹¹ H. DOMBOIS, *op. cit.*, p. 36 s., 184.

¹² J. D. ZIZIOULAS, « The Local Church in an Eucharistic Perspective — an Orthodox Contribution », dans Conseil Œcuménique des Eglises (éd.), *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Genève 1977, p. 58.

¹³ Cf. W. HUBER, *op. cit.*, p. 45.

Dans la mesure où les Eglises régionales sont en relation très étroite avec les conditions culturelles et politiques de leur environnement, elles ont souvent tendance à s'adapter profondément à cet environnement. Par réaction, des mouvements de renouvellement se sont toujours formés pour contrebalancer cette tendance. En tension avec les Eglises régionales, ils ont souligné la distance que devait conserver l'Eglise par rapport à la société; aussi faut-il les considérer comme une forme authentique de l'Eglise, à la fois en tension et en relation avec les trois autres formes que nous avons énumérées. Dombois qualifie ces formes d'*ordres* ou de *communautés particulières de service*¹⁴ tandis que Huber les appelle des *groupes d'initiative*¹⁵.

Ainsi donc, lorsque l'on s'interroge sur l'adaptation, il faut toujours se demander de laquelle de ces quatre formes sociales de l'Eglise on parle ou quelles peuvent être les interactions entre ces différentes formes.

Enfin, l'on ne saurait identifier l'Eglise, objet de foi, à l'une de ces quatre formes. Il faut bien voir que chacune vit de l'Eglise déjà donnée dans le Christ et manifeste ce dernier dans sa forme particulière. Si l'on veut aller plus loin, on peut encore distinguer des *niveaux* dans ces différentes formes de l'Eglise, selon que l'on envisage chacune d'entre elles au niveau de ses responsables ou de ses membres ou d'un groupe de membres. L'adaptation peut également se rapporter à certaines *dimensions* particulières de l'Eglise (foi, structure, praxis, etc....).

2.2.3. Il faut bien essayer de voir également à quels *niveaux* et à quelles dimensions de la *société* se rapporte l'adaptation, à quelles structures (économiques, culturelles, politiques, etc.), à quelles formes d'organisation, à quel secteur (par exemple agricole, urbain), à quels éléments culturels (symboles, styles de vie, etc.), à quelles fonctions de la collaboration entre Eglise et société, etc.

2.2.4. Enfin, sans pour autant prétendre avoir épuisé toutes les formes possibles de différenciation, chaque forme d'adaptation comporte sa dimension *historique*. Voici par exemple ce qu'ont dégagé les études sur le marxisme que j'ai mentionnées précédemment. Si, dans une période capitaliste ou féodale, une Eglise s'est adaptée, sous forme d'assimilation, à la société dominante, elle ne peut guère, après une révolution communiste par exemple, choisir l'option de l'engagement critique; il ne lui reste, à part une nouvelle assimilation, que la possibilité de l'aliénation. Cependant si, dans la même situation, l'Eglise a adopté une attitude d'engagement critique, elle peut la conserver après une révolution. On en voit un exemple en Ethiopie. La couche dirigeante de l'Eglise orthodoxe qui vivait en assimilation avec le régime impérial féodal a été remplacée et mise au pas par les dirigeants

¹⁴ H. DOMBOIS, *op. cit.*, p. 37 ss.

¹⁵ W. HUBER, *op. cit.*, p. 46 ss.

communistes tandis qu'une grande partie des paroisses ont été poussées dans l'aliénation. Par contre, l'Eglise Mekane Yesus qui, déjà, sous Haïlé Sélassié, avait adopté une attitude d'engagement critique (par exemple sur la question de la réforme agraire), est à nouveau entrée en résistance contre les violations des droits de l'homme commises par le nouveau régime, étant donné que la voie de la critique constructive lui était fermée. C'est là, en revanche, une voie qui semble s'ouvrir aux Eglises du Nicaragua qui se sont opposées au régime de Somoza; nous avons là un autre exemple qui souligne encore l'importance de la dimension historique dont il faut tenir compte lorsque l'on considère les différentes formes d'adaptation de l'Eglise.

3. Le champ d'action urgente que nous impose notre obéissance au Christ aujourd'hui: structures de dépendance

L'étude ecclésiologique entreprise par la Fédération Luthérienne Mondiale et que nous avons mentionnée précédemment a mis en évidence trois domaines dans lesquels est en jeu aujourd'hui l'identité de l'Eglise ou, autrement dit, la façon dont elle doit suivre et imiter le Christ: 1) structures de dépendance, à la place de la justice et de l'amour, 2) fragmentation de la vie et de l'Eglise, au lieu de la totalité et, 3) division, au lieu de l'unité. Les questions relatives à la totalité de l'Eglise ont déjà été soulevées par les Eglises africaines qui se sont élevées contre le dualisme traditionnel mis en avant par l'Eglise occidentale contemporaine qui sépare l'âme du corps dans la théorie, la pratique et la vie de l'Eglise. Les questions relatives à l'unité concernaient surtout les conséquences anti-œcuméniques manifestes ou latentes des Eglises et organisations d'Eglises groupées selon les confessions. Par manque de temps, je ne traiterai pas ici de ces domaines critiques dans lesquels l'Eglise se débat entre sa tendance à l'adaptation et le mandat qu'elle a de suivre et d'imiter Jésus-Christ.

En revanche, je choisirai l'exemple d'un domaine où l'action est possible, celui des structures de dépendance. Pour toutes les Eglises d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, il s'agit de la question la plus sérieuse dans la mesure où se joue dans ce domaine, et dans le cadre des adaptations possibles, l'identité de l'Eglise.

On le sait, c'est d'abord en Amérique latine que le problème de la dépendance est devenu un thème récurrent des analyses sociologiques et des interprétations théologiques. Puis ce thème a été repris par des chercheurs du monde entier. Je citerai notamment les noms d'André Gunder Frank, Johan Galtung, Charles Elliot, Rudolf H. Strahm, Samuel Parmar¹⁶.

¹⁶ André Gunder FRANK, «The Development of Underdevelopment», dans: *Latin America: Underdevelopment or Revolution, Monthly Review Press, New York* 1969; Johan GALTUNG, «A Structural Theory of Imperialism», dans: *Journal of*

Parmi les théologiens qui travaillent sur la théorie de la dépendance, on connaît en Europe surtout le nom de Gustave Gutiérrez¹⁷.

La théorie de la dépendance se fonde essentiellement sur les hypothèses suivantes: dans la macro-analyse du système éconómico-politique international, on peut distinguer entre les centres (métropoles) et les périphéries (satellites). Dans ce système, les centres se développent aux dépens des périphéries et maintiennent celles-ci dans une dépendance économique, politique, culturelle et militaire. Cela vaut pour l'époque coloniale comme pour la phase néo-coloniale indirecte. Il va de soi que chaque centre et chaque périphérie comportent à leur tour d'autres centres et d'autres périphéries. Les centres coopèrent entre eux aux dépens des périphéries: ainsi, par exemple, les élites des pays du tiers monde coopèrent avec les Etats industrialisés du Nord. Par contre, des mécanismes divers entravent la coopération entre les périphéries et la rendent même impossible.

Cette structure «centres-périphéries» se retrouve à tous les niveaux de la société, y compris celui de la famille. C'est pourquoi, à propos du problème de la dépendance, ces études ont également soulevé le problème des relations entre hommes et femmes dans l'Eglise et la société.

Le problème de la dépendance peut être analysé, dans le cas d'une Eglise, sous l'angle de ses relations internes ou externes. Pour ce qui est des relations externes, il s'agit de connaître l'attitude adoptée par cette Eglise à l'égard des structures de dépendance qui existent soit dans la société soit entre différentes Eglises. Voici comment le rapport final relatif à l'étude ecclésiologique déjà citée formule ce problème: «La dépendance est un processus économique, politique et culturel global, qui a un effet déshumanisant sur tous ceux qui sont impliqués, aussi bien les nations de l'hémisphère sud, qui luttent pour créer des économies viables, des systèmes politiques justes, et pour redécouvrir leur héritage culturel, que les nations de l'Europe du Nord et de l'Amérique du Nord qui ont exploité les autres et leur ont imposé des structures, des valeurs et des coutumes qui leur sont étrangères. Les rapports entre les Eglises et les sociétés missionnaires du nord et les jeunes Eglises du sud font partie de ces structures de dépendance. Ce problème doit être examiné dans une perspective biblique et théologique, si l'on veut trouver des solutions qui tiennent compte de la dépendance de

Peace Research, vol. 8, n° 2, 1971, p. 84; Charles ELLIOT, *Patterns of Poverty in the Third World*, New York — Washington — London 1975; H. STRAHM, *Überentwicklung — Unterentwicklung*, Stein/Nürnberg 1975; Samuel PARMAR, *Entwicklung mit menschlichem Gesicht. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. (Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst*, vol. 17), Frankfurt 1979.

¹⁷ *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973 (original: *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1972).

tous vis-à-vis de Dieu, en Jésus-Christ, et qui mènent à une interdépendance et à un partage véritables entre tous.»

Le problème de la dépendance se présente sous une autre perspective lorsque l'on considère les *relations internes* d'une organisation ou d'une communauté. Il s'agit alors de savoir si l'organisation autorise la participation ou si elle développe ses propres structures de dépendance interne.

Il ne m'est pas possible de développer sous tous ses aspects le problème de l'adaptation de l'Eglise aux structures de dépendance par opposition au commandement qui lui est fait de suivre et d'imiter le Christ. En ma qualité d'Européen, de pasteur qui travaille avec des paroisses d'une Eglise de multitude, je voudrais concentrer mon propos sur le cas d'une Eglise située au centre de l'Europe, en RFA, et demander: comment une Eglise, profondément assimilée à un pays qui occupe une position centrale, peut-elle suivre et imiter le Christ? Pour reprendre une expression biblique: comment un riche peut-il entrer dans le Royaume des Cieux?

Lorsque j'ai demandé à Paulo Freire s'il comptait écrire à la suite de sa «Pédagogie des opprimés», une «Pédagogie des oppresseurs», il m'a répondu spontanément que lui ni personne ne pourraient l'écrire. Il m'a ainsi fait la même réponse que Jésus: «Aux hommes, c'est impossible.» Seulement, Jésus ajoutait: «Mais à Dieu, tout est possible» (Mt 19: 26). Il s'agit donc là d'un problème insoluble, qui, dès le départ, sort du domaine de la pédagogie. La pédagogie ne permettra jamais de convertir un riche ni un groupe de riches. On en revient au conflit qui opposait Luther et Erasme (*De servo arbitrio*). La volonté de l'homme n'est pas libre. Même lorsqu'il discerne et veut le bien, ses intérêts à court terme, ses péchés, comme dit Paul, l'empêchent de faire le bien (Ro 7: 14 ss.). La loi ne fait que l'enfoncer plus profondément dans son incapacité à faire le bien.

La pédagogie ne nous permettra donc pas de résoudre le problème posé aux riches et aux puissants lorsqu'il s'agit de suivre les commandements du Christ dans une situation d'assimilation. La loi tue. Il suffit de faire le tableau des relations de dépendance, même en utilisant toutes les précautions oratoires, pour pousser un riche ou une Eglise riche à la peur, à la défensive ou à l'agressivité. Mais alors, comment poser la question d'un point de vue théologique?

A cette question, il n'existe qu'une seule réponse. Comme l'entend Jésus, seul l'Esprit Saint est en mesure de convertir l'homme riche ou l'Eglise riche, de les sanctifier, de les amener à l'unité du Corps du Christ en les amenant à servir l'unité de l'humanité dans la justice. A lire cette phrase, on pourrait croire que j'en appelle à un *deus ex machina*. Effectivement la conversion reste le secret de Dieu. Pourtant, on pourrait développer cette phrase: car Jésus est un Dieu incarné et l'Esprit Saint est un Esprit incarné. Il a en lui des promesses claires et des signes extérieurs dont on peut parler, que l'on peut espérer et en fonction desquels on peut agir. Je vais essayer de

préciser cette phrase, d'un point de vue ecclésiologique, dans le cadre des questions que j'ai posées.

Toutes les traditions reconnaissent sans conteste que l'Esprit Saint participe à la prédication du Verbe de Dieu et au sacrement. Et cette conception nous renvoie, immédiatement, à la communauté de Jésus réunie en un lieu donné. — Nous laisserons de côté, pour l'instant, la façon dont cette communauté est organisée et structurée, l'élément essentiel étant qu'ici, des hommes se réunissent concrètement autour de la Parole de Dieu et des sacrements.

Cependant, là encore, nous nous heurtons à un problème. Est-ce qu'une communauté locale située dans un pays riche pouvant être considéré comme un centre, n'est pas autant dépendante des intérêts de ses membres qu'une grande organisation comme une Eglise nationale ou régionale? C'est effectivement le cas. Il s'agit alors simplement de connaître la position théologique ou, mieux, la position ecclésiologique et, donc, stratégique à partir de laquelle on peut espérer que des progrès décisifs soient réalisés, à l'intérieur d'une Eglise assimilée, afin que ses membres suivent véritablement l'exemple du Christ. En raison de leur position institutionnelle ou de leur situation financière, les grandes Eglises nationales ou régionales telles que les Eglises d'Etat dans les pays scandinaves ou les Landeskirchen en République fédérale d'Allemagne sont particulièrement susceptibles, comme nous l'avons vu, de s'assimiler aux intérêts de la société. De plus, elles ne peuvent guère se transformer elles-mêmes si leurs membres, organisés au niveau des communautés locales, ne modifient pas eux-mêmes leur comportement. A elles seules, ces conditions extérieures — sans même mentionner la réflexion théologique sur la signification et l'importance de la Parole et du sacrement considérés comme dons du Saint-Esprit — font qu'il nous faut insister sur la priorité à donner à la nécessité de suivre et d'imiter le Christ en premier lieu dans le cadre des communautés locales.

Mais comment une paroisse moyenne d'une de nos Eglises européennes peut-elle faire l'expérience de ces choses apparemment impossibles que sont la démolition par l'Esprit Saint du mur constitué par l'assimilation aux structures internes et externes de dépendance et la possibilité de suivre et d'imiter le Christ? A ce propos, je voudrais mentionner deux points:

1. l'importance de l'engagement personnel;
2. l'analyse et l'interprétation spirituelles des problèmes structurels dans tous les domaines de la vie de la communauté.

A propos de l'importance de l'engagement personnel:

L'une des caractéristiques des structures de dépendance du monde industrialisé réside dans le fait qu'elles se présentent comme des lois fondamentales impersonnelles et non influençables. Elles cachent ainsi les structures

de pouvoir qu'elles recèlent. En outre, elles créent chez l'individu un sentiment d'impuissance vis-à-vis d'elles. Dans le cas des structures internationales de dépendance, il faut ajouter le fait que les victimes du système vivent loin des centres. Le système sud-africain est obligé de fixer des frontières artificielles à l'apartheid pour protéger les Blancs du pouvoir que recèle l'expérience de la souffrance vécue par les deux tiers majoritaires. L'Europe du Nord et l'Europe centrale, les Etats-Unis et le Japon n'ont pas même besoin d'ériger de telles frontières. Les océans les aident à écarter la réalité.

Lorsque l'on parle de conversion de communautés locales dans des pays riches, il s'agit donc de savoir comment faire ressentir personnellement aux individus les répercussions lointaines des systèmes de dépendance. Puisque l'on a précisément affaire à des structures qui empêchent toute participation personnelle, comment rendre possible une telle participation à la transformation de ces structures? Différents points de départ ont déjà été utilisés dans les pays-centres pour essayer de faire comprendre ce que sont les structures de dépendance dans le domaine proche: l'expérience de la périphérie dans le centre par le biais des travailleurs migrants; la dépendance de la femme par rapport à l'homme dans notre société, et bien d'autres exemples encore. D'après l'expérience que j'ai acquise en RFA, la question des structures — qui travaille un nombre très important de gens dans nos pays respectifs — est d'abord la question de l'énergie nucléaire, puis la question écologique, ce qui nous amène logiquement à la question du style de vie. Et c'est là une question qui touche véritablement aux intérêts de tous.

L'an dernier, j'ai travaillé dans une paroisse située dans le même canton que Wyhl, près de Fribourg-en-Brisgau. A travers la résistance à la construction d'une centrale nucléaire des paysans et d'autres citoyens, y compris des pasteurs, de Kaiserstuhl, toute la région a été sensibilisée aux questions plus générales posées par notre système économique et par les styles de vie des pays riches. Les implications ecclésiologiques de ce qui précède sont les suivantes: normalement, dans l'Eglise et la société, les groupes de renouveau sont isolés des formes institutionnelles; ils sont même repoussés par les institutions, ils sont marginalisés. Cependant, dans l'exemple cité, il y a eu communication intensive entre les communautés locales et les groupes de renouveau, groupes d'initiative de citoyens ou groupes d'initiative chrétiens.

C'est dans cette situation que l'Evangelische Frauenarbeit (Groupe d'action féminine de l'Eglise évangélique) a appelé à de vastes actions de solidarité avec les Noirs opprimés d'Afrique du Sud. L'action principale a été un boycottage des fruits sud-africains, comme premier pas en vue d'une préparation à des actions économiques à but politique. C'est ainsi que, pour la première fois en RFA, des groupes officiels des Eglises ont entrepris une

action qui, visant les structures du système économique international, avait un caractère non seulement caritatif mais également politique. De manière significative l'EKD et la plupart des Landeskirchen ont pris leurs distances par rapport à cette initiative de femmes. Elles craignaient que ceux qui paient le plus d'impôt ecclésiastique ne décident de quitter l'Eglise. En revanche, de nombreuses paroisses ont commencé à percevoir ce problème, malgré, ou plutôt, à cause précisément des conflits qu'il posait. Comment ma paroisse de Denzlingen a-t-elle appris cette leçon? J'ai constaté que, dans le cas de Wyhl, nous avons, pour traiter du problème lointain, dépassé l'expérience vécue du pouvoir manipulateur de l'industrie nucléaire travaillant en coopération avec des autorités officielles. Mais, plus encore, nous avons fait quelque chose qui n'était pas directement prévu dans le cadre de la campagne organisée par le groupe d'action féminine: nous avons envisagé un échange personnel entre notre paroisse et Soweto. Un heureux hasard a fait que nous avons pu inviter immédiatement un jeune de Soweto pendant deux mois. Cette expérience humaine a eu beaucoup plus d'effet que toutes les statistiques. En même temps, nous avons eu l'occasion d'inviter, quelques jours par mois, un collaborateur d'Eglise originaire d'Afrique du Sud, et nous sommes en train de préparer le voyage que deux des collaborateurs de la paroisse vont faire, à titre d'échange, en Afrique du Sud.

Je ne peux pas ici tout raconter en détail. Ce qui m'intéresse, c'est le fait que pour aider une paroisse à faire l'expérience personnelle des questions globales posées par les structures, il ne suffit pas que s'établisse une communication directe d'un style nouveau avec des groupes de renouveau ou d'initiative représentant une certaine forme d'Eglise, il faut encore établir une communication directe dans le cadre de la communauté universelle des Eglises locales, celle-ci constituant une autre forme d'Eglise. En règle générale, la communication universelle s'établit uniquement au niveau des experts et des dirigeants des formes nationale ou régionale de l'Eglise. Mais l'essentiel, c'est que des communautés locales entrent en contact direct et personnel avec d'autres communautés, situées en l'occurrence à la périphérie de notre système socio-politique mondial.

Cet aspect comporte également un élément très important du point de vue macro-sociologique. Il me semble que le problème fondamental de notre ordre mondial actuel tient au fait que les intérêts particuliers de l'économie et de la technologie se développent massivement au niveau international alors que le système politique reste dans une large mesure organisé au niveau des Etats ou, du moins, dans les limites de communautés économiques regroupant un certain nombre d'Etats puissants. Cela signifie que les structures politiques qui devraient avoir pour objet de contrôler les intérêts particuliers ou, pour reprendre une expression classique, d'agir pour le bien commun, ne sont pas en mesure, structurellement parlant, de le faire. Ce ne

sont pas les organisations de l'ONU qui ont le véritable pouvoir, mais le GATT, le Fonds monétaire international, etc.

En revanche, l'Eglise, dans la mesure où le mouvement œcuménique prend forme, est théoriquement et pratiquement universelle. Cependant, tant que la communication œcuménique ne s'établit qu'entre Eglises nationales et régionales, elles ne peuvent exercer la pression qui permettrait véritablement de briser les intérêts nationaux. C'est pourquoi il est essentiel et urgent, du point de vue macro-sociologique, que s'établissent des communications directes, c'est-à-dire latérales, entre les communautés locales. Et ce n'est que par une transformation des consciences et du comportement à ce niveau que les grandes Eglises pourront se libérer suffisamment elles-mêmes pour se transformer à leur tour.

A propos de l'analyse et de l'interprétation spirituelles des problèmes structurels de dépendance:

Lorsque, dans les années soixante, l'opinion publique a commencé à prendre conscience des problèmes structurels posés par notre système mondial actuel, à la suite en particulier des troubles provoqués par les mouvements d'étudiants, la réponse donnée à la question que nous nous posons a d'abord été celle de l'activisme social. On s'est aperçu après coup que cette réponse était insuffisante. Les intérêts des possédants sont si forts que la conversion doit aller plus profondément encore. C'est à partir de cette constatation que l'on a redécouvert sous diverses formes l'intuition de Bonhoeffer¹⁸, selon laquelle, pour que le chrétien puisse faire le bien, la prière doit être un élément essentiel de sa vie spirituelle. C'est ainsi qu'ont fleuri des mouvements tels que celui de Taizé. Des nouvelles communautés, revêtant les formes les plus diverses, ont poussé comme des champignons. Même les Evangéliques qui, au niveau international, semblaient être dominés dans une large mesure par la petite bourgeoisie individualiste d'inspiration conservatrice, ont pris un peu partout de nouvelles formes d'inspiration globalisante, tels que les New Evangelicals aux Etats-Unis¹⁹, ainsi qu'un nombre toujours croissant de groupes issus de la mission piétiste des étudiants en RFA²⁰. Cette tendance apparaissait déjà dans le Covenant de Lausanne, adopté en 1974.

Enfin, après l'échec de la révolution au Chili et en Argentine, la théologie latino-américaine de la libération a suivi une évolution que l'on pourrait qualifier de la manière suivante: la théologie prophétique de la libéra-

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, p. 328.

¹⁹ Cf. la communauté de la revue «Sojourners».

²⁰ B. et U. WEIDNER, *Alternativer Lebensstil. Christsein in politischem Horizont*, Wuppertal 1978.

tion est devenue une théologie pastorale de la libération, non pas dans le sens d'une solution de remplacement, mais il s'agit là d'une forme nouvelle et globalisante dans laquelle l'analyse spirituelle des problèmes qui se posent à propos de toutes les fonctions de l'Eglise joue un rôle essentiel. Et cette nouvelle perspective a pris forme en particulier dans certaines communautés œcuméniques de base que l'on trouve en Amérique latine.

Pour en revenir à la communauté locale d'un pays riche, cette évolution revêt une importance fondamentale. En effet, traditionnellement, sa vie s'organise autour du culte. A partir du moment où ces problèmes structurels, qui relèvent à première vue du monde, s'imprègnent de la Parole de Dieu, du sacrement et de la prière, la communauté locale ne peut plus échapper aux obligations nouvelles qui apparaissent alors. De plus, les groupes de renouveau qui soulignent l'importance *à la fois* de la lutte et de la contemplation, offrent à ces communautés d'autres possibilités de communication que celles proposées par des mouvements purement activistes.

Un dernier aspect que je voudrais mentionner dans ce contexte, c'est que tout ce que je viens de dire, tant à propos de l'importance de l'engagement personnel qu'à propos de l'analyse et de l'interprétation spirituelles des problèmes structurels de dépendance, doit être considéré à la lumière de l'Evangile et non pas seulement de la loi. L'expérience personnelle de chrétiens opprimés et l'expérience de mouvements d'action peuvent permettre aux communautés locales de faire elles-mêmes l'expérience libératrice de la conversion qui est exigée d'elles. *Verba docent, exempla trahunt*. Les paroles apprennent, les exemples convainquent. Cela vaut également ici. Des explications purement verbales et une prédication théorique ne font qu'engendrer la crainte. Les exemples d'une vie libérée et transformée font de la pénitence une joie (Schniewind), ils montrent que léger est le fardeau que nous impose l'imitation du Christ, ils montrent la vie de la résurrection pendant le chemin de croix.

Résumons:

1. L'Eglise est toujours adaptée à la société. C'est pourquoi on doit toujours s'interroger sur la société et l'Eglise avant de s'interroger sur l'Eglise et la société. Il est certain que l'Eglise concrète est autant imprégnée de l'action de Jésus et du Saint-Esprit que des intérêts sociaux. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'adopter une attitude purement idéaliste ou purement matérialiste, mais il s'agit de faire partie de l'Eglise militante dans laquelle l'Esprit Saint amène les disciples, aveugles et adaptés à tort au monde, à suivre le chemin que nous indique la Croix, tel que le présente très classiquement l'Evangile de Marc.

2. Parmi les trois formes principales d'adaptation, il faut éviter également l'assimilation et l'aliénation. Le modèle d'adaptation qu'est l'engagement critique et que la Bible nous impose de retenir peut prendre la forme,

selon la situation, soit d'une participation critique et constructive à la société, soit d'une résistance passive ou active. Lorsque l'on étudie les divers processus d'adaptation entre Eglise et société, il faut prendre en considération un certain nombre de différenciations, en particulier la plus importante — celle des différentes formes sociales que peut revêtir l'Eglise.

3. La forme la plus importante, des points de vue théologique et stratégique, où doit se concrétiser l'imitation du Christ dans l'ambivalence des différentes formes d'adaptation, c'est la communauté locale, étant entendu qu'il faudra intensifier les communications de cette dernière avec les deux autres principales formes de l'Eglise, les groupes de renouveau ou d'initiative et les autres communautés locales dans le cadre de la communauté œcuménique. En raison de l'importance de leur caractère institutionnel, les formes nationale ou régionale de l'Eglise ont une très nette tendance à s'assimiler. Tout cela se développe clairement dans ce domaine actuellement si important de lutte que constituent les structures de dépendance.

Au niveau des communautés locales en relation avec les autres formes de l'Eglise, l'action à entreprendre comporte deux éléments essentiels:

- à ce niveau, il est possible de faire l'expérience personnelle de ce que sont les structures de dépendance, cause d'anonymat et d'impuissance;
- c'est aussi à ce niveau que peut s'effectuer la transposition spirituelle dans l'écoute de la Parole de Dieu, dans la célébration socio-révolutionnaire de l'Eucharistie, dans l'exercice de la prière. C'est ici que l'exemple réussi de la vie évangélique peut naître de la loi meurtrière de l'enseignement.