

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	35 (1985)
Heft:	1
Artikel:	Mentalité et avenir de l'Église : un aspect du problème dans le catholicisme romain
Autor:	Jungo, Christian
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381281

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: 13.01.2026

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

MENTALITÉ ET AVENIR DE L'ÉGLISE: UN ASPECT DU PROBLÈME DANS LE CATHOLICISME ROMAIN

CHRISTIAN JUNGO

Qu'on se félicite des progrès accomplis dans les dialogues œcuméniques ou que l'on regrette ces «relations» comme autant de démissions ou d'égarements, il est évident que personne ne reste insensible à l'enjeu non seulement religieux, mais aussi social et même politique qu'implique la poursuite ou l'arrêt de ces dialogues. De la même manière, on s'intéresse très sérieusement, alors qu'on est arrivé à un moment capital de l'œcuménisme, au difficile problème de la réception des dialogues et de leurs résultats. «La théologie, qui est au sens strict la *theoria*, la vision de Dieu, avant d'être discours sur Dieu, est, de par sa nature même, vouée à l'orthopraxie... La théologie œcuménique doit passer dans la vie des personnes et des communautés. Tous ces documents, fruits de l'Esprit dans le dialogue et la vie, doivent bénéficier d'une vraie «réception» sous peine de rester lettre morte.»¹ L'énoncé du problème est clair, mais nul doute que sa solution le soit moins. On constate pourtant qu'aujourd'hui les théologiens et les responsables de l'œcuménisme officiel tentent d'aller au-delà d'une simple prise de conscience et d'une description des facteurs non-théologiques. A juste titre, ils en sollicitent une étude plus systématique. Le rôle de ces facteurs est en effet déterminant pour le processus de réception.

Toutes les recherches particulières sur ce sujet ou les tentatives de synthèse tournent autour de deux concepts essentiels: identité et mentalité². Dit en un raccourci un peu sommaire: que serait l'œcuménisme, si l'on procédait par négation de l'histoire et donc de la qualité propre des dénominations confessionnelles, où se reconnaissent vraiment ceux qui y adhèrent, mais d'autre part pourrait-il progresser ou simplement se maintenir si, procédant par affirmation exclusive des identités, il n'incluait pas une véritable conversion

¹ JACQUES ELISÉE DESSEAUX, *Dialogues théologiques et accords œcuméniques*, Paris, 1982 p. 181.

² Nous avons abordé cette double question de l'identité et des mentalités dans deux conférences données à l'Institut œcuménique de Bossey (COE, Genève), lors du premier séminaire sur le catholicisme romain qui s'est tenu dans cet institut du 10 au 20 mai 1983. Le texte de la première conférence concernant la question de l'identité est parue dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (FZPhTh)* 30 (1983), p. 425-445 sous le titre «Du catholicisme à la communauté catholique: la recherche d'une identité». Le présent article reprend, dans une forme légèrement corrigée, le texte de la seconde conférence.

de tous les chrétiens et de chacun, conversion qui n'est pas seulement un acte intellectuel, mais aussi une «conversion des mentalités»³? C'est justement de mentalité que nous désirons parler ici. Il va sans dire que nous nous limiterons à un aspect de la question, elle-même restreinte à l'espace du catholicisme romain, sans qu'il soit pour autant impossible de reconnaître des parentés avec d'autres situations d'autres groupes confessionnels, ou tout simplement avec des attitudes et des interrogations plus généralement propres à tout chrétien ou à tout homme.

1. *Le concept de mentalité*

Bien que, dans le langage courant, on utilise fréquemment le terme de mentalité pour signifier un état d'esprit ou une manière de vivre, on ne soupçonne guère en général la richesse de ses connotations et surtout la difficulté d'en donner une définition satisfaisante. Même un dictionnaire de philosophie ne nous en apprend guère plus, pour qui «la mentalité est l'ensemble des dispositions intellectuelles, des habitudes d'esprit et des croyances fondamentales d'un individu»⁴. L'histoire des mentalités qui, il y a une quinzaine d'années, était fort mal reconnue comme discipline historique et qui, aujourd'hui, suscite un intérêt croissant⁵, a tenté de préciser son objet. Pour elle, ce vers quoi il faut tendre n'est rien moins que la «reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives», champ d'investigation immense qui en appelle à une pluralité de démarches qui pourtant mettent toutes en évidence la psychologie collective, et où le terme «mentalité» ne peut qu'inclure «nécessairement le domaine affectif, sentiments et passions: les sensibilités tout autant que le registre intellectuel proprement dit.»⁶

C'est en se rapportant à ces deux conceptions de la mentalité, l'une plus attentive à l'individu, l'autre plus préoccupée par le dynamisme de la société qu'on tentera de décrire une des composantes de cette «manière d'habiter le

³ Cf. le décret *Unitatis Redintegratio*, chap. II, plus particulièrement le n° 7; cf. aussi le commentaire qu'en fait, dans le contexte actuel, J. E. DESSEAUX, *op. cit.* pp. 183-184.

⁴ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968 p. 609.

⁵ On peut méditer avec profit la lenteur des progrès accomplis jusqu'aux environs des années 60, depuis la parution des premiers ouvrages des pionniers: M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, 1924 (Paris, 1961, réed.) et L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, 1942 (Paris, 1963, réed.), et le foisonnement actuel des études de ce qu'il est convenu d'appeler depuis peu l'«anthropologie historique» française dont l'anthropologie culturelle constitue la section de laquelle se rapproche le plus notre domaine d'investigation.

⁶ R. MANDROU, «L'histoire des mentalités», in *Encycl. Univ.*, vol. 8, Paris, 1968 p. 436.

monde»; deux axes en somme nous serviront: la référence à la psychologie individuelle et à la psychologie collective, à la personne et à la société, à l'univers intellectuel comme à celui des perceptions et des réactions affectives; mais aussi la référence à l'histoire, passé récent ou plus lointain, et à la théorie, préalablement repérée pour définir l'espace de notre discours qui pourra paraître tantôt vague, tantôt trop évident, dont l'objet pourra être jugé à la fois fondamental et accessoire, tant il est vrai que pour tenter de comprendre certains faits, l'analyse devrait considérer d'autres paramètres, socio-logiques, économiques et politiques que nous ne pouvons aborder ici.

2. *Mentalité, mystique et spiritualité*

Le rapport n'est pas évident entre le concept de mentalité et ceux de mystique et de spiritualité. Pourtant l'observation des comportements religieux les associe naturellement avec souvent, il est vrai, un certain nombre d'imprécisions. Dans les limites de cet essai, où l'on ne désire pas traiter de la mystique en général, mais se référer simplement à la mystique chrétienne et plus précisément encore catholique, regardons les termes et estimons les sens qu'ils possèdent pour nous.

L'expérience mystique n'est pas facile à cerner et pourtant c'est une exigence de notre intelligence d'opérer un travail de division pour tenter d'en comprendre tant soit peu la nature. Un de ses caractères essentiels qui se rapporte à cette complexité réside dans les relations totalisantes célébres par elle. Il ne s'agit pas seulement ici de cette totalité infinie qui rassemble les forces de l'être, mais plutôt de l'union profonde, de la communion, devrait-on dire, à la communauté de foi. Peut-être par référence à un certain mysticisme naturaliste se présente-t-on quelquefois l'expérience mystique comme un retour sur soi, purement égocentrique, même si l'on conçoit une ouverture plus vaste. En christianisme, elle n'est jamais cela. Disposition passive du croyant, elle est ouverture de tout son être à la vie communautaire de l'Eglise. La mystique est indissociable du mystère chrétien, ce mystère reçu dans la foi qui n'est autre que l'Incarnation du Verbe de Dieu révélé dans l'Ecriture, et vécu notamment dans les sacrements et la liturgie, vie de l'Eglise. Ecriture et sacrement ne sont nullement des ornements de la mystique, mais intelligence et vie qui enracent la mystique. On peut ajouter, comme le souligne le P. de Lubac, que «la mystique chrétienne est encore une mystique ecclésiale, puisque l'Incarnation réalise, d'abord dans l'Eglise, les noces du Verbe et de l'humanité: tout ce qui sera dit de l'âme chrétienne concerne d'abord l'Eglise dans son ensemble»⁷.

Un deuxième caractère est sa dimension personnelle. L'expérience mystique ne plonge pas le chrétien qui la vit au plus profond d'un infini indiffé-

⁷ H. DE LUBAC, préface de A. RAVIER (sous la direction de), *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965 pp. 32-33.

rencié, quoi qu'ait pu laisser supposer la conceptualisation de la mystique rhéno-flamande par exemple, trahie par un langage infirme à dire au-delà de la description. C'est vers un Dieu personnel que toujours elle achemine; vers les profondeurs du Dieu révélé qu'elle conduit par degrés, purification et union progressives. La grâce y conforme toujours davantage l'âme à son Dieu et ainsi la ressemblance s'établit-elle dans cette relation dialogique de Dieu à l'homme en vue d'un épanouissement total de l'homme uni par la grâce au Dieu un et trine, non pas «*infini de dispersion, mais de concentration: en Lui se concentre le mystère de l'Etre personnel»*⁸.

Enfin l'expérience mystique comporte une dimension ascendante. Le mystique ne fixe pas lui-même les étapes de sa progression, et toute technique humaine appartient au domaine instrumental et ne saurait expliquer ce parcours. Ce qui reste, c'est cette lutte constante contre soi, exigence non d'un inquiétant plaisir de souffrir, mais d'une élévation plus haute de l'âme. Cette dernière ne doit point sortir du tourment avec plus d'orgueil ou de mélancolie, mais au contraire «elle semble sortir du creuset comme l'or, plus affinée, plus clarifiée, pour que le Seigneur se reflète en elle»⁹. Cette montée où il est important de «savoir se laisser conduire par Dieu quand sa majesté veut nous éllever»¹⁰, est fréquemment décrite par les mystiques, dans un langage où prévaut l'image de la nuit, «*nuit des sens qui accommode le sens à l'esprit, nuit de l'esprit en laquelle les actes de foi, d'espérance et de charité théologales sont accommodés, en leur racine même, au mode divin»*¹¹. En somme la ténèbre dans laquelle plonge la contemplation, et qui est autant nuit que tourment, n'est pas autre chose que la trop grande lumière de Dieu¹², de même que cette descente en soi, cet anéantissement de soi est autant montée vers Dieu.

Comme on le voit par cette référence à l'expérience mystique, la mystique ne saurait être confondue avec un ensemble plus ou moins hétéroclite de techniques tendant à la libération spirituelle de la personne. Elle est plutôt le joyau de la vie spirituelle, l'exemple de la voie parfaite, certes non exempte de dangers ni d'illusions, et pratiquée par une minorité. Elle est encore plus précisément la réalisation consciente de l'absolu religieux, récapitulation de

⁸ *Ibid.*

⁹ Ste THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, chap. XXX, 14, in *Œuvres complètes*, trad. M. AUCLAIR, Paris, 1964 pp. 215-216.

¹⁰ S. JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel, Prologue*, trad. RP GRÉGOIRE DE SAINT JOSEPH, Paris, 1947 p. 19.

¹¹ LOUIS GARDET, *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, 1972 p. 192.

¹² «Il convient de rappeler cette doctrine du Philosophe, d'après laquelle plus les choses divines sont en soi claires et manifestes, plus elles sont naturellement obscures et cachées à l'âme. Il en est ici comme de la lumière naturelle: plus elle est claire, plus elle éblouit et obscurcit la pupille du hibou» S. JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure, Nuit obscure de l'Esprit*, chap. V, *op. cit.* p. 559.

tout l'être en union à tous dans la vie de l'Eglise (dimension totalisante), union plus intime à Dieu (dimension personnelle), progression à la fois difficile et savoureuse de la vie spirituelle (dimension ascendante).

La spiritualité n'est pas autre, mais, pour nous, plus vaste que la mystique. Il s'agit d'un terme englobant, connotant les contenus de la mystique, mais désignant d'une façon plus générale l'ensemble des figurations et des exercices de la vie spirituelle. Elle est à la fois une et multiple. Qualité de l'homme qui, grâce à l'Esprit, connaît l'agir de Dieu¹³, elle définit l'être spirituel, un être, comme le souligne M.-M. Davy à propos de la conception médiévale, «pourvu de sens intérieurs, qui possède un autre langage, qui est en voie de recouvrir la parfaite ressemblance de l'image qu'il porte en lui. Délié du temps, ouvert à l'éternité, son corps, son âme, son esprit participent déjà à la gloire de la résurrection»¹⁴. En ce sens, la spiritualité ne peut être qu'une et dispose à une expérience plus profonde, l'expérience mystique. Cependant cet homme spirituel est immergé dans l'histoire, sans devenir jamais esclave du temps et du monde. Bien au contraire, «intégré dans le cosmos, il œuvre, corps, âme, esprit à l'avènement du royaume de Dieu, c'est-à-dire à la transformation du monde»¹⁵. On comprend que la réalisation de cet idéal aux dimensions eschatologiques, commençant dans ce monde, soit marquée par diverses modalités où s'inscrivent vivement les empreintes du temps et de la culture. La spiritualité est alors multiple, différents courants d'une même eau. La mystique, cœur et couronnement de la spiritualité, en exprime la valeur la plus élevée, mais prend rang parmi d'autres voies que le chrétien, en tant qu'homme «spirituel», trace pour retourner cette terre aride qu'est le monde.

En résumé, la mystique marque qualitativement la spiritualité. Le rapport spiritualité-mystique permet d'établir un axe vertical livré à l'investigation proprement théologique. Mais il existe un axe que l'on pourrait définir comme horizontal où spiritualité et mystique sont perceptibles comme phénomènes psychologiques et sociaux. La mentalité religieuse est alors une notion de base qui se situe à l'intersection de ces deux axes. D'une part elle intervient, souvent cachée ou inconsciente, comme élément contextuel de l'histoire de la spiritualité et de la mystique; son étude permet notamment de saisir l'ordre ou le désordre des figures, des symboles et des actions que manifeste telle spiritualité ou telle mystique, et d'en apprécier la valeur. D'autre part, véritable réceptacle, elle contient et résume, parfois jusqu'à la caricature, outre les acquis de l'éducation et de la culture, les représentations véhiculées par un ou plusieurs types de spiritualité. Cette sorte de «présupposé», implicite ou explicite, que constitue la mentalité religieuse, ne donne certes pas la clef de

¹³ *I Cor. 2, 13-15.*

¹⁴ M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, 1977 p. 63.

¹⁵ *Ibid.* pp. 63-64.

l'interprétation du sens du religieux, mais permet de saisir son vecteur. Son étude attentive oblige à nuancer et à approfondir les résultats des analyses quantitatives de pure sociologie ou de pure psychologie notamment dans une problématique actuelle aussi complexe que celle du changement religieux.

En abordant maintenant l'examen d'un aspect de la mentalité religieuse dans le catholicisme romain, nous nous efforcerons de ne jamais perdre de vue, à côté des dimensions psychologiques et sociales du problème, les données que nous venons de rappeler, soit le lien occulte ou avoué qu'entretiennent mentalité, spiritualité et mystique¹⁶.

3. Bipolarité de la mentalité «catholique»

Ce que nous appelons mentalité catholique, et qu'il faudrait plus justement nommer «mentalité religieuse dans le catholicisme», se réfère d'abord à une manière d'être, à une «manière d'habiter le monde», en vivant une tension primordiale que nous avons décrite ailleurs¹⁷: être dans le monde sans être du monde. Cette tension n'est pas limitée au catholicisme, mais est propre à tout le christianisme, bien qu'elle soit vécue, à notre avis, à son paroxysme dans le catholicisme, en raison de l'insertion des fidèles et des communautés dans une institution aux dimensions universelles et très structurées. Elle est ensuite repérable dans toute expression de l'identité catholique: aussi bien les productions intellectuelles et les actions de l'appareil officiel de l'Eglise, les écrits des théologiens et des mystiques, que les façons de penser et de vivre du clergé et des laïcs, «militants» ou non.

Cette mentalité possède une certaine unité par-delà ses développements dans le temps et l'espace; c'est pourquoi nous préférons parler d'une mentalité, plutôt que des mentalités catholiques. Et dans sa complexité, elle manifeste pourtant une oscillation facile à saisir, une oscillation entre deux pôles. Consciemment ou non, le croyant privilégie un pôle aux dépens de l'autre, et cela est remarquable des séries synchroniques, c'est-à-dire en observant des comportements se situant dans une même période, aussi bien que des séries diachroniques, c'est-à-dire en observant des comportements suivant un ordre chronologique.

Mais quels sont au juste ces pôles? Ce sont deux conceptions de Dieu parfaitement attestées dans le catholicisme, mais ailleurs aussi, inséparables l'une de l'autre puisque toutes deux se réfèrent au Dieu transcendant et incarné

¹⁶ On pourrait rappeler ici ce que faisait remarquer JEAN SÉGUY à propos de la sociologie d'E. TROELTSCH: «Elle rappelle enfin le lien nécessaire entre histoire, sociologie, philosophie, action, éthique: autant de domaines à ne pas confondre justement parce qu'ils sont inséparables.» J. SÉGUY, *Christianisme et société*, Paris, 1980 p. 11.

¹⁷ C'est intentionnellement que nous avons appelé cette tension, le «paradoxe de l'incarnation», en discutant la question de l'identité dans l'Eglise catholique (cf. *art. cit.* à la note 2, p. 440-442).

de la Révélation: une conception ouranienne de Dieu et une conception prométhéenne¹⁸.

Dans la conception ouranienne, l'accent est mis sur la dimension verticale de la foi, soit le rapport de l'homme à Dieu où l'esprit découvre peu à peu l'absoluité de Dieu. L'homme, le chrétien est comme fasciné par Dieu, ou plutôt par une certaine image de Dieu. Rien ne peut être conçu, vécu, en dehors de ce rapport et donc de cette figure. Cette vision du Dieu révélé, considérant l'unité de Dieu ou la Trinité des personnes, est exclusive. Certes elle se trouve réalisée très différemment suivant l'époque et l'appartenance sociale, mais on peut relever des constantes de cette conception. Le degré le plus élaboré est le degré mystique et théologique. Les exemples sont nombreux: S. Jean de la Croix que nous avons cité plus haut; S. Thomas d'Aquin dont il n'y a qu'à regarder le plan de la *Somme théologique*, schéma néo-platonicien de l'exitus: traité de Dieu dans son unité et dans sa trinité et traité de la création (Ia pars), et du reditus: la morale au sens large, traité du retour de la créature rationnelle à Dieu (IIa pars), et la christologie, puisque la destinée de la créature est surnaturelle et que l'ensemble des moyens surnaturels se résume dans la personne et l'œuvre du Christ (IIIa pars). Pour être fidèle à notre démarche, nous devons souligner, que dans ces deux exemples, et d'une façon générale, cette mentalité ne se résume pas à un système de pensée. La vie, au sens plénier du terme, de ceux qui la partagent s'en trouve imprégnée. Nous ne pouvons malheureusement en donner une illustration suffisamment convaincante en si peu de pages, car il nous faudrait, ne serait-ce que pour les exemples cités, nous livrer à une analyse biographique complète! Mais c'est un fait: la sensibilité du chrétien en porte les traces.

Dans cette sensibilité ouranienne, l'autorité de Dieu est d'abord celle d'un Père, mais un Père dont les traits sont typiquement ceux d'un père terrestre: bonté et protection; sa gloire devient aussi celle de ses enfants et la célébration de cette dernière prend la forme d'une fête solennelle et riche en gestes symboliques du type de la royauté. Par conséquent, l'autorité de l'Eglise ne peut être remise en question tant qu'elle exprime les relations hiérarchiques de la famille, garantes de l'unité: le pape, par exemple, non tellement comme personne, mais en raison de sa fonction et de sa valeur symbolique, sera honoré du respect qu'on a ou qu'on devrait avoir suivant le code en usage pour un père à la tête de sa famille ou un prêtre à la tête de sa paroisse. C'est ce même respect qui dominera l'action sociale, ce respect qui permettra de régler les rapports

¹⁸ Dans une perspective légèrement différente de la nôtre, mais complémentaire. JEAN MILET donne une très bonne description de ce qu'il appelle le «théocentrisme» et le «christocentrisme» qui définissent les termes de la bipolarité du catholicisme, et de leurs implications psycho-sociales. Nous nous sommes inspiré de certaines de ses conclusions, cf. JEAN MILET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, 1980.

sociaux et d'établir l'ordre et la paix, vertus qui, à leur tour, favoriseront l'épanouissement des qualités humaines.

Dans une période de crise, on peut observer des phénomènes qui semblent ne plus relever de cette conception, alors qu'ils en sont une bonne confirmation. Ainsi l'attitude d'un Luther face à l'Eglise romaine est-elle typiquement ouranienne, car elle s'inscrit dans une contestation d'un certain «ordre» institutionnel qui lui paraissait trahir fondamentalement un ordre infiniment supérieur, celui du Dieu transcendant de la Révélation. La radicalité du langage de Luther n'est en fait, pour la forme, que l'écho de la rigidité doctrinale de l'Eglise du temps qui, si l'on peut dire, tend à «forcer» ce respect dont on a parlé et à rejeter toute diversité. Nous ne désirons pas porter de jugement historique sur la Réforme, ni sur Luther, mais simplement souligner que le refus de l'autorité du pontife romain, dans ce cas, procède de la même mentalité que son acceptation. L'histoire permet ici de mieux comprendre cette exacerbation de la mentalité ouranienne: c'est l'époque du paroxysme d'une peur, exprimée dans le domaine religieux par la peur de l'hérétique: «Les définitions théologiques et les réglementations religieuses multipliées au début des Temps modernes furent comme des murailles qui délimitèrent et protégèrent un espace menacé. A l'intérieur, c'était, grâce à l'obéissance, la paix rassurante d'une Eglise maternante, pleine de miséricorde et de pitié, qui apportait à coup sûr les moyens de salut. A l'extérieur, au contraire — et l'on savait maintenant où passait la frontière — régnait le désordre satanique, les ténèbres, l'inavouable, et s'étendait l'immense pays de la perdition... Puisque toute la doctrine avait été définie et la morale codifiée, la vérité et la sécurité résidaient dans la docile acceptation des enseignements proclamés. De là cette suprême admonestation de l'official à Luther lors de la diète de Worms (1521): «Dépose là ta conscience, frère Martin, la seule chose qui soit sans danger est la soumission à l'autorité établie»¹⁹.

A l'inverse, la conception prométhéenne voit en Dieu non plus l'Etre transcendant, référé au monde invisible, le Dieu ineffable et irreprésentable, mais au contraire un Dieu immanent, un Dieu qu'on a vu, puisqu'Il a habité le temps et l'espace sous les traits de l'homme dont Il a partagé la condition intégralement par son Incarnation: Jésus de Nazareth. Sans occulter rien du mystère transcendant de Dieu et de son Incarnation, «la figuration physique de la divinité donne naissance à des notions métaphysiques»²⁰, l'événement de l'incarnation à l'avènement d'un nouveau projet de vie personnelle et communautaire. La conviction est acquise que le profane peut être le lieu du sacré, que l'histoire revêt les valeurs de l'éternité, que le temps est porteur de l'intemporel.

¹⁹ JEAN DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1978, p. 517.

²⁰ J. MILET, *op. cit.* p. 67.

A la sagesse qu'engendrait la conception ouranienne répond le «pari», la folie d'aménager le concret par participation non tellement à la vie divine que plutôt à l'activité salvatrice du Christ rédempteur. L'école française de spiritualité du XVII^e siècle aura cette orientation²¹. La spiritualité d'un S. Ignace de Loyola porte le sceau d'une conception ouranienne et pourtant, en fondant la Société de Jésus, il mettra l'accent sur l'action d'une façon toute prométhéenne, en cherchant à faire de ses membres de véritables apôtres du Christ. A cette même veine appartient la spiritualité franciscaine, l'imitation de la vie du Christ dans la pauvreté. Nous avons appelé ce pôle «prométhéen», car la polarisation s'opère sur la figure du Christ héros. On suit alors le Christ non par déférence, mais par enthousiasme, par une ferveur souvent naïve. C'est la présence et non la distance qui attire, l'action et non la contemplation. D'une manière générale l'autorité ne revêt plus les caractères du sacré. Le Christ héros est en somme le frère. La figure paternelle s'estompe. C'est le Christ qui convoque le consensus de tous, et, par réciprocité, c'est en vertu des témoignages apportés que tous élisent celui qui mérite l'autorité. Comme le remarque Milet: «Il ne s'agit plus de transmettre une légitimité, mais d'instaurer un pouvoir»²². La liturgie, point névralgique de la vie de l'Eglise, montre bien ce qui se passe: la sensibilité religieuse n'est plus marquée par cette distance numineuse de la vision ouranienne, mais par la proximité du «frère» victorieux; on ne célèbre plus tellement la gloire du Dieu tout-puissant, que plutôt le passage du Christ parmi les hommes.

On voit les conséquences sociales qui découlent de cette manière de penser: concertation démocratique, et idéal de fraternité universelle, auquel le discours des Béatitudes sert de charte, pour créer une société où la liberté individuelle prend le pas sur l'ordre, la fraternité sur la soumission, le besoin d'action, de réforme, voire de révolution sur le besoin d'ordre et de paix. On croit souvent qu'une telle mentalité n'a pu apparaître et se développer qu'à partir du XVIII^e ou du XIX^e siècle, notamment depuis la Révolution française. Cela nous semble faux. Les exemples déjà cités nous montrent que le phénomène est plus ancien. On pourrait encore se souvenir de ces expéditions qu'on a appelées les «croisades d'enfants» et des mouvements analogues comme les pélerinages — celui par exemple des enfants de Souabe au Mont

²¹ Pour Milet, la renaissance du christocentrisme (notion qui s'apparente à notre «conception prométhéenne»), son développement et son triomphe jusqu'à l'excès dans la seconde moitié du XX^e siècle sont d'abord le fruit de l'influence de BÉRULLE, non tellement par ses écrits, que par ses institutions et par ses œuvres, influence qui fut «considérable sur l'évolution de l'Eglise catholique... Cela tiendra d'abord, à coup sûr, à la profondeur même de ses analyses... Elles remettent en cause les assises psychosociales du catholicisme (sans toucher à la doctrine, bien entendu). Mais cela tiendra aussi au fait que son influence va s'exercer à travers un extraordinaire réseau d'actions, dont la densité et la variété n'ont guère d'égal.» J. MILET, *op. cit.* p. 174.

²² J. MILET, *op. cit.* p. 88.

Saint-Michel en 1458 — qui parcourent du XII^e au XV^e siècles une Europe que l'on aurait le tort de croire entièrement conquise par une mentalité ouranienne. Nous ne voulons pas forcer le sens de l'histoire. Celle-ci bien au contraire nous ramène aux faits et nous permet de comprendre par exemple ce qu'il y avait de différent dans la croisade de 1320 où nous voyons des pastoureaux transformés en «routiers pillards»: c'est que la «misère est de beaucoup plus profonde que soixante-dix ans plus tôt»²³. Mais si cet exemple nous semble moins «pur» que d'autres, cela ne dément en rien, pour l'essentiel, la similitude des idées, des sentiments et des comportements. C'est bien une mentalité prométhéenne qui est à l'œuvre dans ce compagnonage de la misère, dans cette fraternité d'enfants, dans cette révolte de petits qui croyaient pouvoir réaliser ce qu'aucun des grands n'avait pu mener à bout dans les croisades de barons. Ne lit-on pas la référence au Christ héros, au Jésus frère, dans ce désir eschatologique que défendront pauvres et pastoureaux en dépit de l'opposition du clergé et de la désapprobation du pape?

Mentalité ouranienne, mentalité prométhéenne, voilà brièvement esquissée cette bipolarité de la mentalité catholique.

4. *Du passé au présent*

En ce qui concerne la situation actuelle de l'Eglise catholique, il faut se reporter à l'événement que fut le Concile Vatican II, dont on n'a pas fini de mesurer les influences. Dans le sens de ce que nous étudions ici, nous remarquerons simplement qu'il fut un lieu privilégié pour l'expression des contenus idéologiques propres à ces deux conceptions. Il a porté en lui l'oscillation constante entre les conceptions ouranienne et prométhéenne; les textes du concile sont à ce titre des témoins révélateurs d'une véritable confrontation et aussi d'une recherche de compromis, et même d'équilibre. A titre d'exemple, une exégèse du premier chapitre de la constitution *Lumen Gentium* nous renseigne clairement: elle «commence par une «ouverture» de ton assez christocentrique (nous dirions de type prométhéen): on nous demande de porter d'abord nos regards sur le Christ «lumière des nations». Mais rapidement, dès l'article 2 de ce premier chapitre, nous sommes ramenés vers des positions doctrinales qui sont parfaitement théocentriques (nous dirions de type ouranien): la mission du Christ est étroitement rattachée à la volonté du Père qui est dans les cieux»²⁴. On pourrait continuer cette analyse ou s'y livrer avec d'autres textes, comme avec la constitution sur la liturgie, autre témoin important puisqu'il touche la sensibilité d'un plus grand nombre de fidèles et que ses conséquences psycho-sociales sont plus profondes. Mais il suffit de

²³ PAUL ALPHANDÉRY, «Les Croisades d'enfants», in *RHR* 1916, p. 281. Cf. aussi P. ALPHANDÉRY et A. DUPONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, I-II, Paris, 1954-1959; K. SETTON, *A History of the Crusades*, I-II, Philadelphia, 1958-1962.

²⁴ J. MILET, *op. cit.* pp. 253-254.

voir que Vatican II a joué le rôle d'un véritable catalyseur et qu'il n'a pas peu contribué à cette crise d'identité que nous vivons où interviennent d'autre part de nombreux facteurs exogènes.

Pour le présent, la première impression est plutôt la cohabitation que l'harmonie entre deux styles d'Eglise catholique, l'une vivant dans l'obéissance à Dieu et à ses commandements, l'autre cherchant à répondre aux appels du Christ et à l'amour des hommes. Le «père» et le «frère» semblent légèrement brouillés! Dans cette situation de déséquilibre, une question se pose: l'institution ecclésiastique est-elle suffisamment attentive à cette bipolarité de la mentalité catholique? En comprend-elle la nature? Voit-elle les conséquences, afin d'agir selon cette prudence évangélique qui devrait la caractériser? En référence à une actualité religieuse plus ou moins récente, on peut en douter. Qu'on nous comprenne bien: ce n'est pas affaire de politique ecclésiastique, au sens étroit du terme! C'est de la marche du Peuple de Dieu qu'il s'agit. Les contextes sont très différents et donc les situations nombreuses et complexes dans l'Eglise catholique. Cette dernière n'est pas un monolithe. Des facteurs importants interviennent dans la vie et les prises de position, aussi bien de la hiérarchie que des «simples fidèles»; nier l'importance dans les comportements religieux des facteurs psychologiques, sociaux, culturels, économiques et politiques, et vouloir tout expliquer par cette bipolarité serait absurde et ne ferait que déplacer le problème des composants mesurables à un concept «fourre-tout». Mais négliger l'étude spécifique des mentalités, c'est aussi réduire à un certain nombre de déterminismes ou, au mieux, de mécanismes, la vie complexe de l'être humain et passer à côté d'une réflexion humaniste — c'est-à-dire la plus complète possible, abordant l'intégralité de la personne et des communautés dans le double axe que nous avons dit — et d'un pronostic correct et à long terme! La mentalité en effet joue inconsciemment en interaction avec les facteurs de comportement et elle se trouve légitimée par des actions déterminées, quand elle ne les justifie pas elle-même idéologiquement. Bref, elle unifie en quelque sorte ces comportements de raison ou de déraison.

Mais revenons à la situation présente de l'Eglise. Si l'on se souvient de la description donnée plus haut de la mentalité ouranienne, on en retrouve tous les caractères aussi bien dans le traditionalisme de Mgr Lefèvre que dans nombre de mouvements de pensée et de communautés religieuses reconnus et encouragés par l'Eglise²⁵. A cette conception, à ces sensibilités, aux actions qui en découlent, on aurait tort de répondre en imposant une vue prométhéenne.

²⁵ Il serait intéressant d'étudier plus à fond, et selon notre grille de lecture, l'*Opus Dei*, par exemple, dont on parle beaucoup aujourd'hui. Au courant de spiritualité ouranienne, appartiennent des communautés récentes, comme la fraternité S. Jean. On peut observer que les membres de ces mouvements sont, en grande majorité, jeunes et issus de classes sociales très différentes.

Ainsi bien des conflits entre Rome et Mgr Lefèvre aujourd’hui difficilement surmontables, parce qu’exacerbés et murant les partenaires dans un statu quo troublant, auraient pu être évités si l’on avait saisi avec prudence ce déséquilibre de la mentalité et la crise d’identité qui l’accompagne. On pourrait ajouter qu’un certain succès de ce mouvement a été d’autant plus grand que le manque de qualifications d’un certain clergé et de certains organes officiels de l’Eglise a permis d’accentuer unilatéralement une spiritualité de type prométhéen sans prendre en compte la spiritualité de type ouranien, pourtant reconnue dans l’histoire du catholicisme et valorisée normalement.

Plus récemment, le voyage du pape Jean-Paul II au Nicaragua nous a donné matière à réflexion pour notre propos. Dans une Eglise où le processus est délicat d’acquisition et d’implantation d’une identité catholique, la question essentielle n’est pas celle, certes légitime et préoccupante, posée par le pape qui, lui, se rattache — et culturellement on le comprend aisément — à une spiritualité ouranienne, du «bien supérieur de la communion avec l’évêque, avec le Pape, avec toute l’Eglise»²⁶; le problème est celui de l’élaboration et de l’effectivation d’une spiritualité prométhéenne. La difficulté tient justement à l’équilibre que l’on peut réaliser entre un catholicisme fortement empreint de cette mentalité ouranienne et un catholicisme de type prométhéen qui prend essor sous la poussée de facteurs culturels et sociaux, notamment la solidarité avec les pauvres, et trouve sa conceptualisation dans une théologie de la libération. La question qui se pose n’est pas une simple confrontation entre la hiérarchie et la base, et leurs partisans respectifs. Soulignons d’autre part que nous n’avons à juger personne ici, pas plus la théologie de la libération que la hiérarchie ecclésiastique; ce ne serait qu’ajouter à une polémique nuisible. Nous ne désirons pas non plus nier la complexité d’une situation où plus qu’ailleurs l’enjeu politique inclut la conformation de l’Eglise à tel ou tel type d’idéologie. Ce qui nous importe ici, c’est l’urgence qu’a l’Eglise locale de clarifier les problèmes, justement pour éviter d’être prise au piège et de perdre elle-même l’autonomie de sa destinée. Sans nier l’exigence de la fidélité à l’Eglise et au contenu de la foi pour éviter toute confusion avec des objectifs purement humains, il faut bien voir que la proclamation de l’obéissance comme unique vertu et la réduction du débat à des questions purement théologiques rendent encore plus opaque cette situation. En ce sens les prises de position de la hiérarchie au Nicaragua et même l’intervention du pape ne résolvent rien²⁷. Ce n’est pas d’abord d’un problème théologique, ni

²⁶ JEAN-PAUL II, *Homélie du 4 mars 1983 à Managua*, DC 1983 n° 1850 p. 401.

²⁷ Les preuves ne manquent pas d’une lourde méconnaissance de ces données et nous osons croire qu’au-delà des réactions épidermiques que l’âpreté de la vie quotidienne rend compréhensibles, on saura en prendre conscience. Citons deux brefs exemples. MGR BOSCO VIVAS, évêque auxiliaire de Managua et bras droit de MGR OBANDO BRAVO, disait notamment que «les prêtres de l’Eglise populaire doivent normaliser leur situation avec l’institution ecclésiale ou quitter celle-ci... Que ceux qui ne sont pas

d'un problème politique qu'il s'agit. A notre sens ces questions sont à considérer dans une perspective plus large, celle de l'analyse des mentalités auxquelles elles sont liées. Plus fondamentalement, l'identité des catholiques est ici en question. Il s'agit de la reconnaissance des catholiques au cœur de la lutte sociale pour plus de liberté et de justice. Sans la reconnaissance de cette présence par l'institution, «l'Eglise risque le discrédit le plus énorme de son histoire en Amérique latine»²⁸.

5. L'utopie de l'équilibre?

Nous ne saurions prophétiser, ni même tenter une description de l'Eglise idéale. Ce serait prendre nos désirs pour la volonté de Dieu et mépriser l'Eglise dont on ne peut décentement concevoir la nature semblable à n'importe quelle société humaine. Pourtant nous pouvons dire ce vers quoi l'Eglise ne saurait tendre, ce à quoi il faut prendre garde aujourd'hui pour que son avenir ne soit pas compromis par notre négligence. Or deux attitudes actuelles, rencontrées fréquemment dans le monde dit «premier», nous semblent interroger l'Eglise-institution et particulièrement la hiérarchie, souvent bien intentionnée et riche de paroles, mais fort discrète dans son engagement.

La première est faite d'abandon, de fuite face aux tensions qui naissent du déséquilibre dont nous avons parlé : c'est de guerre lasse, ne pouvant établir les bases d'un dialogue solide, et sachant que l'on ne recevra que les marques d'un respect poli à toute revendication ne s'inscrivant pas dans un schéma général préalablement avalisé, que l'on déserte non la foi, mais la communauté de foi. La minorisation de certains dans les Eglises locales, type ouranien en majorité prométhéenne ou type prométhéen en majorité ouranienne, est survalorisée en période de crise. De ce fait l'expression des conflits, constructive pour l'acqui-

d'accord avec les orientations des évêques aient le courage de le dire... Ils peuvent aller librement fonder une autre Eglise.» (*ICI* 1983 n° 585 p. 40). Dans son homélie de Managua du 4 mars 1983, entièrement consacrée à la vocation et à la mission de l'unité ecclésiale, JEAN-PAUL II a insisté sur le fait que «l'unité de l'Eglise... signifie et exige la révision de notre échelle de valeurs. Elle signifie et exige que nous soumettions nos conceptions doctrinales et nos projets pastoraux au magistère de l'Eglise, représenté par le Pape et les évêques. Cela s'applique aussi au domaine de la doctrine sociale de l'Eglise, élaborée par mes prédécesseurs et par moi-même... C'est pourquoi j'alertais déjà sur le fait «qu'il est absurde et dangereux d'imaginer» comme à côté — pour ne pas dire à l'opposé — de l'Eglise construite autour de l'évêque, une autre Eglise... alternative et, comme on le préconise récemment, une Eglise «populaire» (*DC* 1983 n° 1850: pp. 400-402). Ce n'est certes pas le contenu de cette homélie qui fait difficulté, mais sa pertinence dans le contexte que l'on a décrit. D'autre part ni MGR BOSCO VIVAS, ni JEAN-PAUL II ne sont fondés à parler d'une «Eglise populaire» au Nicaragua, car comme le rappelle St. MAILLARD, «le problème, justement, est qu'il n'existe pas et qu'il n'y a jamais eu au Nicaragua d'organisation dite «Eglise populaire» (*ICI* 1983, n° 585 p. 41).

²⁸ FRANCISCO OLIVA, SJ, vicaire à Ciudad Sandino, cité par St. MAILLARD, *Au Nicaragua, les révolutionnaires chrétiens en difficulté*, *ICI* 1983 n° 585, p. 41.

sition et l'implantation d'une identité propre, est peu à peu muselée par la nécessité d'une régulation institutionnelle. Au lieu de tendre vers un équilibre, le déséquilibre va croissant; la minorité n'a qu'une alternative: ou suivre, ou se taire. Cette négation des tensions, heureusement, n'est pas aujourd'hui à son paroxysme, mais il est urgent d'y prendre garde. Ici encore l'illustration en dit plus que des explications théoriques. Ainsi Heinrich Böll, prix Nobel de littérature 1972, déclarait récemment dans une interview: «... Toute l'évolution du catholicisme institutionnel de l'après-guerre, qui était très réactionnaire, d'un conservatisme militant, nous a conduits, ma femme et moi, à en sortir. Ce qui ne nous empêche pas de continuer à nous considérer comme catholiques. Nous sommes restés allemands et catholiques, mais nous n'appartenons plus au catholicisme allemand institutionnel. Nous sommes membres du corps, mais non plus de la corporation»²⁹. Ce non-sens du point de vue théologique se comprend pourtant très bien à la lumière de l'analyse des mentalités dans le contexte d'une société sécularisée³⁰. L'institution n'est plus conséquente, aux yeux de certains fidèles, avec le contenu de la foi. Tout se passe comme si la majorité des membres de l'institution continuait à dire la vérité, mais discréditait dans l'engagement et dans la vie cette vérité qu'ils proclament. Il semble alors légitime de dissocier institution et contenu pour ne plus reconnaître qu'un caractère quasi-mystique de l'appartenance et de l'identité catholiques que l'on ne veut en aucun cas nier. Une grossière erreur serait d'assimiler cette attitude à l'indifférence qui ne constitue ni l'origine, ni le résultat de cette rupture avec l'institution.

Autre exemple relatif à la place et à l'espérance des petits groupes dans l'Eglise italienne qui montre bien que la régulation institutionnelle, si elle réduit les conflits, n'apporte pas pour autant une solution satisfaisante à l'engagement chrétien: «Actuellement, le mouvement des communautés et des petits groupes en Italie a perdu en grande partie son aspect contestataire à l'égard de la hiérarchie. C'est qu'il a renoncé, pour le moment du moins, à l'hypothèse d'une réforme de l'Eglise au profit de sa base. Alors, on préfère travailler dans les secteurs marginaux sans affronter directement l'autorité ecclésiastique»³¹.

Il ne faudrait donc pas que, pour des minoritaires ou des minorités, l'identité catholique réside en une conviction personnelle affirmée publiquement, mais se traduisant par le silence dans l'institution ou la déflection!

L'autre attitude est faite d'anticipation, voire de syncrétisme. Le christianisme est une abstraction facile. La réalité est différente. Si l'on est «chrétien», on trouve son identité dans une dénomination précise qui porte son histoire

²⁹ ICI 1982 n° 578 p. 37.

³⁰ Cf. notre article mentionné à la note 2.

³¹ GIOVANNI FRANZONI, *L'espérance des petits groupes*, ICI 1983 n° 585 p. 27.

avec sa richesse et ses erreurs: on est catholique, orthodoxe, protestant, anglican, etc... La reconnaissance de cette identité spécifique est à la base de toute démarche œcuménique cohérente. Or aujourd'hui le besoin de communiquer, accru par les contraintes d'une société déshumanisée et éclatée, où la régulation des appareils religieux s'avère toujours plus délicate, pousse à rechercher et à faire l'expérience d'une communauté où toute différence objective, c'est-à-dire dénominationnelle, dogmatique, etc..., serait gommée et où se forgerait une sorte de «christianisme absolu». Ces communautés sont le plus souvent issues d'une mentalité prométhéenne. Cette dernière joue alors un double rôle. Premièrement elle définit les caractères d'une spiritualité nouvelle qui fait apparaître ces communautés comme un pont entre l'œcuménisme officiel des institutions et des théologiens et l'œcuménisme de «base» qui, souvent généreux, outrepasse les limites non tellement du permis, mais du possible. Mais, et c'est le deuxième aspect, il se trouve qu'intervenant dans la crise que nous avons dite elle occulte la différenciation nécessaire des communautés et des individus, accentuant la destructuration religieuse. A court terme l'effet peut paraître bénéfique, car ces mouvements obligent à des réflexions fondamentales et à des démarches efficaces, mais à long terme, on ne saurait y voir un progrès. En effet, pareille vision d'une «identité chrétienne» peut conduire à ne voir dans le message du Christ, justement qu'un message débouchant sur l'élaboration d'un projet socio-politique, par exemple, comme le laisse entrevoir le surdimensionnement idéologique de certaines théologies de la libération; ou qu'un «style de vie», fondé certes sur des valeurs défendues par Jésus-Christ, mais que chacun peut remarquer à une simple lecture du Nouveau Testament, appartenant à une Eglise ou non. Le «christianisme», en ce sens, ne serait qu'un humanisme au sens restrictif du terme, niant le mouvement spirituel qui l'a porté à travers l'histoire et qui continue d'en constituer l'articulation transcendante. Il faut ici rappeler que la confusion entre l'humanisation et l'incarnation des réalités de la foi est un des produits d'une visée excessive de la mentalité prométhéenne.

En guise de conclusion

Après ces quelques remarques, on pourrait légitimement se demander quel est l'avenir promis à la communauté catholique et, par voie de conséquence, quel est le sens de la démarche œcuménique? Nous aimerais rappeler que, si nous avons mis l'accent sur l'urgence d'une étude sérieuse des mentalités, et si logiquement nous avons fait ressortir les éléments conflictuels, ce n'est que parce qu'en même temps, nous voyons des signes d'espérance qui pourraient à leur manière répondre aux deux questions que nous venons de poser et qui feront l'objet d'un autre débat. Pour conclure, ou plutôt pour ne pas conclure, nous en dirons deux.

Dans le domaine théologique, d'abord. La pure reproduction des modèles théologiques anciens n'est plus possible. La fonction créative des théologiens

doit être développée et reconnue. L'espace de liberté ouvert à ceux-ci par le concile doit continuer d'être aménagé. Les nombreuses études de type méthodologique et épistémologique qui paraissent depuis quelques années montrent cette préoccupation. D'autre part cette ouverture permet la prise en compte sérieuse des sciences humaines par les théologiens, non plus dans l'anarchie des premiers essais disparates où ces sciences semblaient vouloir remplacer la théologie, mais dans une plus grande conscience des vrais besoins de la formation de tous dans l'Eglise actuelle. Ces revendications découlent d'une conception prométhéenne de la théologie.

Mais en même temps, on est constraint de voir la spécificité de la théologie et les limites des sciences humaines dans l'élaboration théologique. Peu à peu, le discours visera à intégrer ces données horizontales dans une nouvelle compréhension de l'axe vertical. Les nouvelles formulations du discours sur Dieu, Un et Trine, le Christ, Verbe incarné, par exemple, sont à trouver. Les intérêts des théologiens actuels vont dans ce sens, preuves en sont les sujets abordés dans les livres parus récemment. Il convient alors, en quelque sorte, de remodeler une conception ouranienne, capable d'accueillir les acquis et les demandes de type prométhéen. Un nouvel équilibre doit être trouvé, et point besoin de dire que la polémique, ni les arguments d'autorité n'ont leur place dans cette quête.

Plus largement pour toute l'Eglise, la découverte de la liberté religieuse et des droits de l'homme a inauguré de nouveaux rapports, spécialement importants pour le dialogue œcuménique. Réduites à un leitmotive de propagande, ces valeurs se dissoudraient bien vite. En réalité, elles sont devenues une dimension de la vie de l'Eglise, un bouleversement de type prométhéen. «Si on pense que l'Eglise pendant tout le XIX^e siècle avait pris position contre «les libertés modernes» (liberté de presse, d'expression, et spécialement de culte), on perçoit qu'il ne s'agit pas là d'une simple mise à jour, mais d'un renversement pour l'Eglise»³². Certes le mouvement suscité n'est pas toujours exempt d'ambiguïtés et, là encore, une pondération de type ouranien doit intervenir, en reformulant peu à peu l'ouverture transcendante de l'homme à Dieu.

Tout est question d'intelligence, de compétence, de la part des agents institutionnels comme de l'ensemble du Peuple de Dieu, et de nuances encore, afin que l'on aboutisse à cet équilibre de la mentalité qui ne sera le fruit ni de la tiédeur, ni du compromis, équilibre de la vie de l'Eglise elle-même qui portera une nouvelle manière «d'habiter le monde».

Abréviations:

- | | |
|-----|--|
| DC | Documentation Catholique, Paris. |
| ICI | Informations Catholiques Internationales, Paris. |

³² A. DELZANT, *La découverte de la liberté religieuse et des droits de l'homme, ICI* 1983 n° 585 p. 35.