

Lumière  Vie

**L'Europe
et les enjeux
du christianisme**

201

**René Beaupère
Jean-Yves Calvez
Zoltán Endreffy
Claude Geffré
Hermann Goltz
László Lukács
David Seeber
András Szennay
Astrik Várszegi**

tome XL, mai 1991

← **COMITÉ D'ÉLABORATION**

Françoise AUBERY,
André BARRAL-BARON,
Roger BERTHOUSOZ,
Alain BLANCY*,
Bruno CARRA DE VAUX*,
Isabelle CHAREIRE,
Hugues COUSIN,
Michel DEMAISON*,
François DOUCHIN,
Christian DUQUOC,
François FOURNIER,
François GENUYT*,
Pierre GIBERT,
Michel GILLET*,
Anne LICHTENBERGER,
Antoine LION*,
François MARTIN*,
Dominique MOTTE,
Gabriele NOLTE,
Louis PANIER*,
Jean-Jacques PÉRENNÈS,
Louis PERRIN,
Réginald RINGENBACH*,
Marie-Paul SAULOU,
Donna SINGLES,
Cécile TURIOT.

Les membres du Comité de rédaction
sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Antoine Lion

Secrétaires de rédaction :

Michel Demaison, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

Secrétaire administratif : Françoise Aubery

*Fondée en 1951 par des Dominicains
de la Province de Lyon, Lumière &
Vie, revue d'information et de formation,
veut satisfaire aux exigences de la
recherche théologique, en se faisant
l'écho des questions posées au chris-
tianisme et des interpellations que la
foi adresse à notre temps.*

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1991

- 201 L'Europe et les enjeux du christianisme
- 202 Prier les Psaumes
- 203 Au delà des discours, l'art ?
- 204 Mourir : questions éthiques
- 205 La mission, actuelle ou désuète ?

Lumière & Vie

**2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83**

**Revue publiée avec le concours du
Centre national des lettres**

L'Europe et les enjeux du christianisme

- 2** A continent nouveau, Eglises neuves
- René Beaupère 5** Catholicisme et orthodoxie
Nouvelles tensions et ecclésiologie
- Hermann Goltz 21** Le protestantisme dans l'ancien « Bloc de l'Est »
L'heure de la vérité
- Asztrik Várszegi 33** Hongrie : une Eglise en liberté
Le point de vue d'un évêque
- David Seeber 45** Les Eglises dans l'Allemagne réunifiée
- László Lukács 61** Liberté et amour dans la nouvelle Europe
- Zoltán Endreffy 71** Catholicisme et libéralisme :
des ennemis héréditaires ?
- Jean-Yves Calvez 81** Le dialogue chrétiens-marxistes, d'hier à demain
- András Szennay 89** Une théologie à la hongroise ?
- Claude Geffré 97** La théologie européenne
à la fin de l'eurocentrisme
- 122** Livres reçus

Un numéro préparé avec

VIGILIA (Budapest)

A continent nouveau, Eglises neuves

Nous sommes les témoins d'une formidable transformation historique. En peu de mois, voici moins de deux ans, s'est défait un monde. Des pays « kidnappés », comme le dit Kundera, depuis des décennies, retrouvent et réapprennent la liberté. Une autre Europe est en train de surgir.

La vieille Communauté européenne s'acheminait vers 1992, terme d'un lent processus en marche depuis 40 années. Elle est soudain prise de court, bousculée par la débâcle imprévue d'un régime glaciaire libérant des forces neuves, parfois incontrôlables. Que dit-on désormais lorsque l'on dit « Europe » ? Par delà ce qui gravite autour de Strasbourg et Bruxelles, on vise un continent retrouvé, multiforme, complexe, riche d'histoire, pétri de références religieuses. « Europe » : nous entendrons ici celle qu'on disait de l'Est. Double Europe, à vrai dire : celle du Centre, à dominante catholique, là où la Contre-Réforme avait porté l'offensive, de la Croatie à la Lituanie, en transitant par Hongrie, Tchécoslovaquie et Pologne ; et puis cette Europe vraiment de l'Est, terre de l'Orthodoxie, au delà de la ligne qui déchira les Eglises en 1054, cette antique limite près de laquelle se jouent encore les conflits les plus menaçants.

Ce qui tressaille sous nos yeux, c'est notre société même, l'Ouest perdant son autre à la fois inquiétant et familier ; c'est toute la culture qui a tenté de dominer la planète, celle où a battu depuis vingt siècles le cœur du christianisme. Comment les Eglises, qui ont forgé cette Europe et y demeurent des forces, ne seraient-elles pas ébranlées à leur tour dans leur vie et leur pensée ? La politique frappe ici au cœur de la théologie. Cela concerne Lumière & Vie, qui s'est associée

pour l'occasion à une prestigieuse revue de théologie hongroise, Vigilia.

On pourra juger sombre l'ouverture de ce dossier. René Beaupère expose la « tragédie » des Eglises catholiques orientales et comment elles sont devenues, malgré elles, obstacle à l'unité des chrétiens et ferment de division dans des sociétés fragiles ; le travail ecclésiologique est pour lui un chemin d'espoir hors de ces dramatiques impasses. Hermann Goltz affirme sans fard que les Eglises sont aujourd'hui un frein pour l'unification de l'Europe ; il rappelle l'horizon vers lequel toutes devraient converger : le commun service de l'Evangile et des pauvres.

Où en est-on en Hongrie ? Mgr Asztrik Várszegi, pasteur et théologien, brosse avec confiance le tableau d'une Eglise soudain remise en liberté. Quant à l'Allemagne, David Seeber montre que l'unification hâtive de ses Eglises risque de créer bien des problèmes. La politique l'aurait emporté ici sur la pastorale.

Retour en Hongrie. Le directeur de Vigilia, László Lukács, se demande comment une culture peut redécouvrir la liberté qu'elle a dû désapprendre : il lui faut pour ce faire devenir aussi une « culture de l'amour ». On en sera d'accord, même si le passage d'un point de vue trinitaire à une réflexion politique pourra surprendre. Surprise plus forte, peut-être, avec les conséquences que Zoltán Endreffy tire du passé récent de la Hongrie, pour plaider la réconciliation du catholicisme et du libéralisme. C'est l'occasion pour Jean-Yves Calvez, acteur privilégié, de rappeler les débats des chrétiens avec les marxistes dans cette histoire qui entre dans une nouvelle phase.

András Szennay, enfin, évoque l'exercice de la théologie en Hongrie sous le régime communiste et ses liens ténus avec

cette théologie européenne, dont Claude Geffré, dans le prolongement du numéro précédent de Lumière & Vie, dessine une vaste fresque.

Ce dernier article permet aussi de rappeler que la revue, avec cette ouverture à l'Europe, entame une nouvelle série. Si elle a rajeuni quelque peu son allure, c'est pour manifester que, après 200 numéros et quarante années d'existence, elle reste jeune, entendant poursuivre son effort, dans un champ théologique largement ouvert, à l'écoute des questions neuves comme des anciennes réponses ■

Les auteurs de ce numéro :

René BEAUPÈRE, dominicain, directeur du Centre Saint-Irénée, Lyon

Jean-Yves CALVEZ, jésuite, directeur d'*Etudes*, Paris

Zoltán ENDREFFY, professeur de philosophie dans les Universités de Miskolc et de Szeged

Claude GEFFRÉ, dominicain, directeur de collection aux Editions du Cerf, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris

Hermann GOLTZ, secrétaire aux études de la Conférence des Eglises européennes, Genève

László LUKÁCS, piariste, porte-parole de la Conférence épiscopale hongroise, rédacteur en chef de *Vigilia*, Budapest

David SEEBER, rédacteur en chef de *Herder-Korrespondenz*, Fribourg-en-Brigau

András SZENNAY, bénédictin, abbé de Pannonhalma (jusqu'en 1991), rédacteur en chef de *Teologia*, professeur à l'Académie de théologie de Budapest

Asztrik VÁRSZEGI, bénédictin, évêque, secrétaire de la Conférence épiscopale hongroise, depuis 1991 abbé de Pannonhalma

Catholicisme et orthodoxie

Nouvelles tensions et ecclésiologie

Les relations entre l'Église catholique et l'Orthodoxie sont mises à l'épreuve des libertés religieuses retrouvées en Europe centrale et orientale. De vieux antagonismes resurgissent. Dans sa relation directe aux Églises orthodoxes, le catholicisme latin devrait, selon l'attitude œcuménique fondée sur le Concile, les respecter et même contribuer à leur renouvellement. Plus délicate est la situation des Églises orientales catholiques, dites uniates. Le conflit est ici ouvert, risque de s'exacerber et semble parfois inextricable. Loin d'être les ponts que souhaitait Rome sans peut-être leur en avoir donné les moyens, ces Églises sont devenues l'obstacle majeur à l'œcuménisme : on ne saurait oublier pour autant la détresse que connaissent aujourd'hui leurs communautés. Ce problème ecclésiastique est aussi une question ecclésiologique : le travail théologique doit contribuer à faire progresser l'unité et ainsi à lever des obstacles qui ne sont pas théologiques. L'enjeu est la solution d'antagonismes qui pourraient devenir violents, la possibilité pour des millions de chrétiens de vivre en paix leur foi, et que l'Église en Europe puisse respirer de ses deux poumons que sont l'Orient et l'Occident.

« **I**L est certain qu'au long des huit derniers siècles le monde orthodoxe a beaucoup souffert d'une incontestable volonté de puissance et d'annexion de la part de Rome et que ce n'est pas fini partout ! Quitte d'ailleurs à prendre sa revanche d'une manière tout aussi médiocre chaque fois qu'il l'a pu, notamment dans l'empire russe du XIX^e siècle. On sait le drame des Eglises uniates, constituées dans la négation de l'ecclésiologie orthodoxe, brutalement liquidées au lendemain de la seconde guerre mondiale avec la complicité de l'Orthodoxie, renaissant aujourd'hui trop souvent dans l'esprit d'une revanche politique et ethnique, avec une violence que l'on peut comprendre, mais qu'il n'est pas facile d'excuser. On ne sortira de cette tragédie que par un rapprochement en profondeur des deux ecclésiologies, et d'abord par un pardon réciproque, selon la si difficile évidence que les commandements évangéliques ne valent pas seulement pour les individus, mais pour les collectivités »¹.

Ainsi s'exprimait en novembre 1990, devant un auditoire orthodoxe, un homme connu pour son esprit œcuménique, le professeur orthodoxe Olivier Clément. Presque tout est dit ; il suffit de reprendre les différents points du constat.

I

Eglises d'Occident et d'Orient

La « volonté de puissance et d'annexion de la part de Rome » fait-elle partie des erreurs du présent ?

Rome et l'Orthodoxie

Si par « Rome » on entend le Vatican, certains observateurs, analysant les discours de Jean-Paul II, y détectent un appel à la rechristianisation de l'Europe à partir d'une « mémoire exclusivement catholique », d'une exploitation du culte de Marie et des saints ca-

1. Bulletin SOP 153, décembre 1990, p. 23.

tholiques, à l'exclusion presque totale des grands noms de la Réforme protestante, sur le « geste historiquement décisif » de laquelle un « extraordinaire silence » est observé. De plus, cette *reconquista* serait envisagée dans un cadre qui « blesse en profondeur les Eglises de l'Orthodoxie. Car l'unité religieuse..., l'unité des cultures et des nations, sont toutes ramenées à l'allégeance à Rome, détentrice de la catholicité »².

Je ne partage pas cette lecture radicalement critique dans laquelle Rome paraît mépriser et l'Orthodoxie et la Réforme. S'il est vrai que Jean-Paul II s'est peu référé aux personnalités protestantes, ce qu'il a écrit des saints Cyrille et Méthode – nommés par lui patrons de l'Europe à côté de Benoît l'occidental – est moins « romain » qu'on veut bien le dire. La relecture, entre autres, de l'encyclique *Slavorum apostoli* (1985) laisse apparaître un point de vue assez nuancé et équilibré quant à la double référence des deux apôtres des Slaves à Constantinople et à Rome, ces Eglises qui – il ne faut pas l'oublier – n'étaient au temps des deux saints pas encore séparées par le schisme de 1054.

Mais si par « Rome » on entend telle ou telle Eglise catholique particulière, il existe aujourd'hui des exemples de reconquête ou de conquête. La Pologne en particulier, mais aussi la Lituanie et l'Ukraine apparaissent de plus en plus comme des bastions à l'intérieur desquels de futurs missionnaires pour l'Union soviétique orthodoxe fourbissent leurs armes. Des séminaires s'ouvrent, où se forment des « apôtres » pour l'Europe de l'Est ; des ordres religieux ont des visées sur Moscou et sur Léninegrad et ils accueillent des novices d'URSS ; des publications d'Europe occidentale collectent des fonds dans ce but et appellent à soutenir cette cause par la prière. Il est difficile de penser que ces activités soient menées contre la volonté du Vatican, même si elles ne le sont sans doute pas toujours avec son accord explicite.

2. Paul LADRIÈRE, « La vision européenne du pape Jean-Paul II », dans R. LUNEAU (éd.), *Le rêve de Compostelle*, Paris, 1989, pp. 147-181. Je laisse de côté le reproche fait au pape dans le même ouvrage d'occulter le monde des Lumières : ce n'est pas directement mon sujet.

La culture orthodoxe, un mythe ?

« Il s'agit de recréer entièrement le tissu ecclésial... à partir d'un intérêt pour le catholicisme ». Cette affirmation est attribuée par le quotidien *La Croix* (23 mai 1990) à un catholique russe récemment converti de l'athéisme et ordonné prêtre il y a deux ans en Pologne, qui précise : « Ce qu'on appelle chez nous la *culture orthodoxe* n'est qu'un vaste mythe, car bien rares sont ceux qui en vivent ». Si ces formules ont été littéralement prononcées, elles posent question. Il ne s'agit certes pas de contester à ce catholique et à d'autres catholiques le droit de fonder à Moscou ou ailleurs en URSS des paroisses ou des communautés latines. La liberté religieuse est indivisible et nous ne contestons nullement à l'Eglise orthodoxe, y compris au patriarcat de Moscou, le droit de créer des paroisses de sa juridiction jusque dans notre pays. Mais le catholicisme français – malgré tout ce qu'on écrit sur son déclin – est solidement implanté sur notre sol et marque nos institutions. Il n'en est pas de même pour la plante fragile de l'Orthodoxie en Russie qui se redresse à peine et avec peine, après une tempête de soixante-dix ans qui a bien failli la déraciner pour longtemps.

Le rôle d'un catholique d'esprit œcuménique ne devrait-il pas être, non de fonder des Eglises parallèles à l'Eglise orthodoxe – en allant jusqu'à penser, parfois même jusqu'à dire, que cette branche de l'arbre est définitivement pourrie –, mais de se mettre à son service ? Car elle manque de tout. Elle manque de bras, elle manque aussi de livres liturgiques, de Bibles et de catéchismes ; elle manque encore des découvertes que l'Occident a faites en pédagogie depuis cinquante ans et de l'expérience acquise dans le dialogue avec les incroyants...

Bien entendu, il serait erroné et injuste d'oublier qu'une partie de cette activité missionnaire est justifiée par le fait qu'il y a effectivement, en différentes républiques d'URSS et dans plusieurs pays d'Europe centrale, des catholiques qui, depuis des décennies, sont des brebis sans pasteurs. Profiter de la *perestroïka* pour combler cette lacune, envoyer des prêtres catholiques latins dans les régions libérées du communisme totalitaire, est légitime : c'est ce qui se passe actuellement, par exemple, en Biélorussie, qui reçoit l'aide de prêtres polonais.

Mais la fusée ne risque-t-elle pas d'être à plus longue portée ? Après avoir assuré le service pastoral des catholiques, ces missionnaires ne seront-ils pas tentés de passer dans le champ voisin ? D'autant plus facilement qu'il est en friche pour les raisons que je viens de dire, les exceptions n'étant là que pour confirmer la règle : je pense à certains pasteurs baptistes au zèle débordant ainsi qu'à quelques évêques et prêtres orthodoxes qui effectuent un travail remarquable avec courage, comme ce fut le cas, jusqu'à son ignoble assassinat en septembre 1990, de l'admirable père Alexandre Menn.

La tentation de grappiller dans la vigne du voisin se corse, si je puis m'exprimer ainsi, du fait que le catholicisme apparaît particulièrement séduisant en raison de sa « virginité » par rapport au stalinisme. Je n'entends pas plaider en faveur d'un nouveau « *cujus regio ejus religio* » (« telle région, telle religion ») et affirmer que, par décret de la divine Providence, la Russie et les républiques voisines sont appelées à demeurer ou à devenir orthodoxes. J'aurais toutefois tendance à penser que la culture religieuse, en particulier liturgique, secrétée au cours des siècles par l'Orthodoxie est plus adaptée à l'âme russe que notre catholicisme latin et que le protestantisme baptiste, même après qu'il ait traduit en russe les cantiques anglo-saxons de son héritage.

L'expérience désastreuse de notre activité missionnaire du XIX^e siècle au Moyen-Orient ne nous a-t-elle rien appris ? Nous (par ce nous, j'entends le protestantisme comme le catholicisme) étions venus pour « convertir » les musulmans en aidant les Eglises locales, orthodoxes et orientales. Nous n'avons quasiment pas mordu sur l'Islam, mais nous avons créé ou renforcé, à côté des Eglises locales laissées sans secours, des communautés nouvelles qui ont affaibli d'autant les vieux troncs dont elles furent arrachées. Y a-t-il de quoi pavoiser ? J'en doute fort.

Les orthodoxes et aussi les protestants d'Europe centrale et orientale ont grand besoin de l'aide occidentale car, à des degrés divers, ils sortent très affaiblis de la tourmente. Ils font appel à nous. Sachons nous mettre à leur service au lieu de nous substituer à eux.

II

Le problème du catholicisme oriental

Je n'ai parlé jusqu'ici que du catholicisme latin. Les Eglises orientales catholiques (on sait que le mot *uniate* revêt souvent aujourd'hui une nuance péjorative, c'est pourquoi je préfère l'éviter), posent des problèmes plus complexes à propos desquels Olivier Clément, dans le texte cité ci-dessus, parle de « drame » et de « tragédie ». Ces Eglises existent non seulement en Europe du centre et de l'Est, mais aussi au Moyen-Orient, en Extrême-Orient, ainsi que dans les déversoirs d'émigration de ces trois régions : Europe occidentale, Amériques, Australie...³.

Je me limiterai ici aux Eglises d'Europe centrale et orientale qui sont des avatars postérieurs à la tentative de réconciliation entre catholicisme et Orthodoxie menée au concile de Florence (1439) et qui ont un caractère propre qui les distingue nettement des Eglises orientales catholiques des autres continents. Dans notre Europe au passé si complexe, ces Eglises sont toutes apparues, en effet, dans des circonstances où les données politiques et ethniques ont joué un rôle de premier plan à côté des données religieuses. Ces communautés sont, en un sens, le fruit des flux et reflux de l'histoire, de la mouvance des frontières politiques dans cette Europe centrale instable. Il existe grosso modo une ligne de fracture qui sépare le monde germanique et latin du monde slave et, par voie de conséquence, le catholicisme-protestantisme de l'Orthodoxie. Les pays situés sur cette ligne de fracture, qui s'est d'ailleurs déplacée au cours des âges, sont en équilibre instable, comme à cheval sur ces deux blocs. L'origine des drames d'aujourd'hui est en partie là.

3. Les remarques critiques que je vais être amené à formuler quant à la place des Eglises orientales catholiques dans la construction de l'Europe et dans la réconciliation du catholicisme et de l'Orthodoxie ne signifient pas que je sois insensible au rôle positif que, dans leur ensemble, elles peuvent jouer, en particulier pour aider les catholiques latins à découvrir les richesses de l'Orient chrétien. Naguère à Jérusalem j'ai personnellement beaucoup bénéficié de mes contacts avec l'Eglise grecque melkite catholique.

Un incident significatif

Six mois après son élection, Jean-Paul II écrivit au cardinal Sli-pyj, archevêque majeur de Lvov des Ukrainiens, en exil à Rome⁴. A l'occasion du millénaire à venir du baptême de saint Vladimir à Kiev (988), le pape traitait dans sa lettre de l'histoire et du rôle de l'Eglise catholique orientale ukrainienne.

Ce message suscita de vives critiques orthodoxes. Certains lecteurs comprirent que, selon le pape, c'était par l'Ukraine que la Russie avait eu accès à la foi chrétienne, comme si les Ukrainiens d'aujourd'hui constituaient le seul reste de la « Rus » de Kiev⁵. Le patriarcat orthodoxe de Moscou s'émut et, sous la signature du métropolite Juvénal, président de son Département des relations extérieures, il en écrivit au cardinal Willebrands, alors à la tête du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens. Les phrases particulièrement dénoncées étaient celles dans lesquelles Jean-Paul II affirmait que l'« Union de Brest-Litovsk (origine de l'Eglise orientale catholique d'Ukraine en 1596) a gardé jusqu'à maintenant toute sa force religieuse et ecclésiastique, dont les fruits sont abondants » et que « hier comme aujourd'hui, le Siège apostolique a toujours attaché une importance particulière à cette union ».

Pour le métropolite Juvénal, « ce passage donne l'impression d'un changement dans la ligne œcuménique du Saint-Siège en ce qui concerne ses relations avec les Eglises orthodoxes, comme aussi en ce qui concerne l'amitié œcuménique entre les Eglises ». Et le hiérarque orthodoxe de citer le n° 18 du Décret de Vatican II sur l'œcuménisme : « Pour rétablir ou garder la communion et l'unité il ne faut "rien imposer qui ne soit nécessaire" (Ac 15, 28). Le Concile souhaite vivement que tous les efforts dorénavant tendent à réaliser peu à peu cette unité... surtout par la prière et le dialogue fraternel concernant la doctrine et les nécessités les plus urgentes du ministère pastoral de notre temps ». Exprimant le désir de couper court à la polémique et

4. Dossier de toute cette correspondance dans **Documentation catholique**, 1979, n° 1765, pp. 503-505 et n° 1774, pp. 973-975.

5. Voir O. Clément dans **Le Monde** du 11 août 1979.

aux malentendus, le porte-parole de Moscou demandait à Rome une réaction rapide. Ce qu'il obtint : la réponse du cardinal Willebrands fut expédiée moins de trois semaines après la réception du courrier russe.

Après consultation du pape, le président du Secrétariat pour l'unité n'apparaît pas très à l'aise pour réduire la missive pontificale adressée au cardinal Slipyj à un courrier interne à l'Eglise catholique : « Le Saint-Père n'avait pas l'intention d'exprimer sa pensée sur les relations entre l'Eglise de Rome et les Eglises orthodoxes ». Par contre, il a les coudées plus franches pour rappeler que, dès son élection et en présence même du métropolite Juvénal, Jean-Paul II avait affirmé que « l'engagement de l'Eglise catholique dans le mouvement œcuménique, tel qu'il s'est solennellement exprimé dans le II^e Concile du Vatican, est irréversible ».

Le cardinal poursuivait par une exégèse rassurante : le Concile « a témoigné clairement que l'Eglise catholique reconnaissait dans les Eglises orthodoxes de vraies Eglises qui, par le sacerdoce reçu dans la succession apostolique, célèbrent l'eucharistie du Seigneur et administrent les sacrements. Le Concile a exprimé son respect pour leurs propres disciplines, pour leurs traditions spirituelles et pour les diverses expressions doctrinales de la même foi chrétienne qui ont été élaborées chez elles et qui sont enracinées dans les traditions les plus anciennes et les plus authentiques de l'unique Eglise du Christ. Si, au cours des siècles et pour des raisons qui n'étaient pas toujours strictement religieuses, des divergences canoniques et doctrinales se sont développées entre nos Eglises, nous restons cependant toujours des Eglises sœurs, expression qui n'est ni ambiguë, ni le fruit d'une émotion rhétorique, mais qui veut exprimer la vérité de la communion dans le mystère du Christ qui continue de nous unir et d'unir nos Eglises en dépit de ces différences ».

Pour ce qui est des Ukrainiens, le pape, continue le cardinal, « n'a eu aucunement l'intention de présenter l'Union de Brest comme le modèle de nos relations avec les Eglises orthodoxes aujourd'hui ou comme celui d'une union à envisager dans l'avenir ». Et de s'appuyer sur un message adressé en 1968 par Paul VI au patriarche Alexis de Moscou : « Notre charge apostolique ne nous permet pas de refuser à des personnes ou à des groupes de personnes la possibilité d'entrer en pleine communion avec l'Eglise catholique romaine ». Mais, « soyez

assuré que nous ne le permettrons jamais que pour des raisons relevant strictement de la conviction personnelle et libre des consciences, à l'exclusion de toute motivation qui pourrait relever de sentiments étrangers à cette conviction ». A la suite de cette réponse, l'incident fut considéré comme clos.

Dix ans après cet événement prémonitoire, la tension est devenue très vive dans plusieurs pays d'Europe du Centre et de l'Est : en Ukraine, en Roumanie, mais aussi, à un moindre degré, en Tchécoslovaquie, en Pologne... La réapparition au grand jour d'Eglises orientales catholiques condamnées pendant près d'un demi-siècle au silence des persécutions, des prisons, des goulags..., leur exigence de recouvrer une situation légale et les moyens de vivre arrachés par les pouvoirs staliniens, l'interférence ou l'indifférence des autorités civiles, des violences populaires, des tentatives avortées de dialogue, l'ambiguïté de la position de plusieurs responsables religieux, l'ignorance compréhensible de la part de catholiques sortant des catacombes de l'évolution œcuménique de l'Eglise romaine depuis Vatican II, avec en particulier la théologie des « Eglises sœurs » développée, après le Concile, par le patriarche Athénagoras et les papes Paul VI et Jean-Paul II... : autant de facteurs qui contribuent à rendre la situation explosive.

L'imbroglie ukrainien

Ce n'est pas le lieu de faire le récit d'événements qui défrayent la chronique ecclésiastique depuis plus d'un an. On se contentera de rappeler l'essentiel de deux situations typiques, en Ukraine et en Roumanie.

En Ukraine, la *perestroïka* a permis à l'Eglise orientale catholique de refaire surface, avec quelque cinq millions de fidèles et dix évêques que Jean-Paul II vient de confirmer dans leur charge. Le dialogue mené au sommet par le patriarcat orthodoxe de Moscou et le Conseil pontifical pour l'unité ne parvient pas à éviter les affrontements sur le terrain, bien que les Eglises locales, catholique et orthodoxe, aient été invitées à prendre part à ce dialogue. Il s'agit avant tout de la récupération, par les catholiques orientaux, de bâtiments (églises, monastères, séminaires, écoles, hôpitaux...), dont ils ont été brutalement et injustement spoliés en 1946 par les autorités commu-

nistes et dont une grande partie est tombée entre les mains de l'Église orthodoxe. Les autorités civiles ukrainiennes – ravies de pouvoir aujourd'hui s'opposer aux Russes moscovites – se montrent assez compréhensives, mais l'Église orthodoxe freine autant qu'elle le peut un processus de restitution qui la prive de biens dont elle avait l'usage depuis un demi-siècle. Des incidents violents ont éclaté. Ici ou là, l'une ou l'autre des communautés se trouve aujourd'hui totalement privée de lieu de culte.

La situation est rendue plus critique, surtout en Ukraine orientale, par l'apparition en 1990 d'une Église orthodoxe qui se dit autocéphale et ne veut rien avoir à faire avec Moscou. On comprend le désarroi de la fraction orthodoxe à laquelle le patriarcat de Moscou a accordé une relative autonomie (il fallait bien jeter un peu de lest), mais qui se découvre contestée de deux côtés.

Imbroglie ecclésiastique ? Sans doute. Mais probablement, avant tout, revendications politiques et ethniques. Les Ukrainiens veulent être Ukrainiens et il n'est pas exclu qu'une partie d'entre eux se rallie finalement à l'Église qui lui paraîtra le plus authentiquement nationale, la plus libre par rapport à toute autorité extérieure au pays. Il s'agit donc aussi – et c'est un énorme problème – d'un aspect du démembrement en cours de l'empire soviétique.

Par rapport à cette revendication ethnico-politique, qui n'est pas toujours exprimée clairement comme telle, la critique radicale de l'Orthodoxie contre l'*Ounia* ukrainienne apparaît quelque peu marginale, même si Moscou continue de la formuler avec vigueur à l'adresse de l'Église catholique.

Les conflits roumains

Si la naissance de l'Église orientale catholique d'Ukraine date de 1596 (Union de Brest-Litovsk), il faut attendre un siècle de plus pour voir surgir un phénomène comparable en Roumanie. Voici comment un orthodoxe puis un catholique analysent aujourd'hui le même événement historique.

Mgr Daniel (Ciobotea), métropolitain de Moldavie, deuxième siège par ordre d'importance de l'Église orthodoxe de Roumanie, écrit : « L'union avec Rome ou l'entrée d'une partie de l'Orthodoxie rou-

maine sous la juridiction de l'évêque de Rome en 1700 a été ressentie par nous, les Roumains, comme une rupture et comme une annexion, sans dialogue théologique libre et pour des raisons politiques, dans des circonstances où la population roumaine de Transylvanie se trouvait sous la domination étrangère des Habsbourg »⁶.

Le père Tertullian Langa, vicaire général du diocèse catholique oriental de Cluj, explique de son côté : « L'Eglise roumaine unie est apparue dans la vie du peuple roumain en 1700 comme une nécessité historique pour sauvegarder la conscience nationale et la dignité politique et sociale des Roumains de Transylvanie. La langue officielle de la Transylvanie étant le hongrois, il n'y avait pas d'écoles roumaines et, dans les églises, on utilisait le slavon, incompris par le peuple. L'Eglise orthodoxe était entrée dans un puissant processus de calvinisation. Dans ces conditions, le retour des Roumains à l'unité avec l'Eglise de Rome signifiait : se réinsérer parmi les peuples catholiques et occidentaux, échapper à la calvinisation, être conscients de leur origine latine, avoir largement la possibilité de se cultiver par l'ouverture d'écoles dans la langue nationale et passer de l'état de servage à celui de nation ayant tous ses droits »⁷.

Cette Eglise roumaine unie a été supprimée par le pouvoir communiste en 1948 : ses biens meubles et immeubles ont été saisis par l'Etat, tandis que l'Eglise orthodoxe entraînait en possession de toutes ses églises. En décembre 1989, le nouveau gouvernement abrogea le décret de 1948, mais cette initiative ne fut suivie d'aucun effet pratique. L'Eglise roumaine unie est donc privée de tout lieu de culte à l'exception de trois églises, dont deux restituées spontanément par le métropolite orthodoxe Nicolas du Banat en signe d'apaisement et de réconciliation. Quant aux autres lieux de culte, l'Eglise catholique (qui en possédait deux mille en 1948) estime que c'est à l'Etat de les lui rendre, puisque c'est lui qui les a confisqués. Mais, d'après une personnalité orthodoxe, ni le gouvernement ni le patriarcat orthodoxe n'ont le droit de rendre ces églises, car elles sont la propriété des

6. *Nouvelles de l'Eglise orthodoxe roumaine*, n° 1, 1990.

7. *Documentation catholique* 2020, 1991, pp. 70-75.

paroisses et, semble-t-il, les fidèles ne le veulent pas ! L'Église catholique unie se trouve donc sans feu ni lieu, alors qu'elle assure compter plus d'un million et demi de fidèles.

Qu'y a-t-il derrière ce sinistre jeu de ping-pong ? C'est difficile à dire. Il semble que, alors que l'Église unie voudrait purement et simplement revenir à la situation matérielle de 1948, l'Église orthodoxe affirme qu'il faut tenir compte de l'évolution intervenue en quarante-cinq ans : les communautés orientales catholiques auraient été laminées par la sécularisation ou parce que les fidèles veulent rester dans l'Église orthodoxe, qui les a accueillis durant les années terribles. Cette Église gréco-catholique est d'autant plus amère qu'elle estime avoir été, au XVIII^e siècle, à l'origine de la résurrection de la Roumanie, de la revalorisation de sa romanité, de sa reprise de relations avec l'Occident, de son ralliement à la culture et à la civilisation modernes. En désespoir de cause, elle a décidé de porter son cas devant les instances internationales : cour internationale de La Haye, parlement européen, ONU.

Dans pareil contexte, les appels sincères au pardon et à la réconciliation se perdent dans le désert. Le cardinal Lubachivsky, successeur du cardinal Slipyj, en a fait l'expérience dans l'imbroglio ukrainien. Il en sera sans doute de même en Roumanie des efforts de Mgr Daniel, cité plus haut : « La réconciliation chrétienne, écrit-il, est un événement et un état spirituel, ce n'est pas un simple arrangement diplomatique ». Mais, lucide, ce prélat orthodoxe voit aussi que le débat ne pourrait être débloqué que par une appréciation portée en commun sur l'uniatisme : « Il est nécessaire de reconnaître publiquement et sincèrement, écrit-il encore, que l'uniatisme a été et est encore une attitude d'annexion et de soumission de l'Orthodoxie par rapport à Rome, en l'absence d'un dialogue théologique fraternel avec l'Orthodoxie ».

Ce dialogue fraternel, cette reconnaissance publique et sincère, ne peuvent que très difficilement avoir lieu sur place, que ce soit en Roumanie, en Ukraine ou ailleurs. Pour un tel examen de conscience, il faut du recul par rapport au terrain. Le métropolite Daniel le présente aussi : « La question de l'uniatisme doit être absolument résolue dans le cadre du dialogue international orthodoxe-catholique romain »⁸. Ce changement d'optique, cette conversion, sont-ils possibles au niveau mondial ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

III

Rapprocher deux ecclésiologies

Dans le texte qui nous a servi d'introduction, Olivier Clément en appelle à un « rapprochement en profondeur des deux ecclésiologies » et d'abord à un « pardon réciproque ». L'un commande l'autre, car comment pardonner sans réticence si l'on a la quasi certitude que, sitôt le pardon accordé, l'autre – en raison de sa vision de l'Eglise – repartira dans la direction qui paraît erronée et blessante ?

A peu près unanimes, les orthodoxes dénoncent dans les Eglises « uniates » ce que l'un d'eux appelait une « pseudomorphose », c'est-à-dire, si l'on se réfère à la zoologie à laquelle ce terme est emprunté, l'adoption par un animal de l'apparence d'un autre tout en restant fondamentalement différent de lui. Plus prosaïquement, on parle aussi de loups déguisés en brebis ou d'un cheval de Troie introduit par les catholiques dans le camp orthodoxe. Cette apparente hypocrisie irrite plus profondément les orthodoxes que le prosélytisme qui lui est lié : les Eglises orientales catholiques sont constituées de chrétiens qui, auparavant, étaient orthodoxes. En fait, prosélytisme et dissimulation sont très liés parce que, en ce qui concerne l'Europe en tout cas, l'« uniatisme » fut une des formes de combat de la Contre-Réforme. On a vu plus haut que, en Roumanie, l'Eglise gréco-catholique dit elle-même avoir été créée pour échapper à la « calvinisation ».

La défense classique du catholicisme consiste à dire que les Eglises orientales – même si l'on peut discuter les circonstances politico-religieuses dans lesquelles certaines sont nées – constituent plutôt des ponts avec l'Orthodoxie et comme une préfiguration de l'unité future.

En réalité, comme l'a dit un jour, à propos de l'Eglise ukrainienne, le père Emmanuel Lanne, spécialiste de ces questions : « Que représentent ces communions d'Eglises particulières qui ne sont pas vraiment particulières, qui sont censées être autonomes et ne le sont pas, où Rome intervient constamment ou qui sollicitent elles-mêmes constamment cette intervention de Rome ? »⁹. Comme le dit encore

8. *Nouvelles... op. cit.*

9. *L'actualité religieuse dans le monde* 52, janvier 1988, p. 26.

le même auteur, pour que les Eglises orientales catholiques soient un « modèle anticipatif de l'unité », il faudrait – mais tel n'est pas le cas – que leur personnalité soit vraiment respectée au sein du catholicisme, en tout cas dans les trois domaines explicitement énoncés dans le Décret de Vatican II sur l'œcuménisme : liturgie et spiritualité, droit canon, théologie. Or on est aujourd'hui très loin du compte, même si la latinisation à outrance, de règle jusqu'à Léon XIII il y a un siècle, a été quelque peu freinée depuis.

L'Orthodoxie a suffisamment conscience du blocage sur ces points pour qu'à la fin de 1990 le dialogue officiel avec le catholicisme ait été mis en danger. Grâce à Dieu, le pire fut évité. Mais les orthodoxes impliqués dans les conversations bilatérales avec les représentants catholiques n'acceptent plus désormais de parler avec eux d'un autre sujet que de l'« uniatisme ».

Il n'est pas certain que cette solution extrême soit la meilleure. Pour notre part, nous penchons vers l'opinion exprimée en 1988 par un théologien orthodoxe connu pour sa compétence et son zèle œcuméniques. Après avoir rappelé – comme son collègue Olivier Clément cité plus haut – que les violences subies par les orthodoxes à la naissance des Eglises orientales catholiques ne justifient pas leur « complicité avec la violence, dans l'autre sens, du pouvoir stalinien », le professeur Nicolas Lossky ajoutait : « Quoi qu'il en soit de ces contentieux historiques, il ne faut pas à mon avis en faire un préalable. On ne peut dire, comme disent trop d'orthodoxes, qu'on n'abordera les questions théologiques de l'unité qu'une fois le problème de l'uniatisme réglé. C'est le contraire qu'il faut faire ! Si on trouve les voies théologiques de l'unité, alors les obstacles non théologiques, parmi lesquels l'uniatisme, se régleront d'eux-mêmes »¹⁰.

10. *Ibid.*, p. 29. Il est vrai que ce texte est antérieur aux tensions provoquées dans les pays de l'Est par la résurrection des Eglises orientales catholiques. De son côté, le Comité mixte catholique-orthodoxe en France a décidé en janvier 1991 de se consacrer lui aussi au thème de l'uniatisme, avec l'espoir que dix années d'un dialogue confiant dans un pays où les relations catholiques-orthodoxes sont très bonnes lui permettraient de débloquer la situation.

L'exaspération croissante en Europe du centre et de l'Est, et l'impuissance des autorités religieuses et civiles à calmer le jeu ont conduit à la démarche inverse. Reste à souhaiter que les Eglises catholique et orthodoxe parviennent ensemble au seul résultat conforme à l'Évangile : que les Eglises particulières (orthodoxes, catholiques latines et orientales) qui constituent la mosaïque européenne, au lieu d'entériner et de sacrifier des spécificités linguistiques, ethniques, politiques, qui de toutes façons demeureront, concourent à rendre compatibles les différences en les intégrant peu à peu dans une communion plus profonde qui vient du Christ et non des hommes.

Un dernier mot : j'ai peu parlé des protestantismes européens. Non que je les considère comme quantité négligeable, mais la diversité des situations est si grande que, pour en traiter sérieusement, il faudrait un second article avec un examen pays par pays. D'ailleurs, à mes yeux, ces protestantismes ne constituent pas une troisième force mais, dans ce qu'ils ont de meilleur, de plus évangélique, un ferment destiné providentiellement à faire lever la lourde pâte du catholicisme latin dont ils font historiquement partie. Luther n'a jamais voulu fonder une nouvelle Eglise, mais réformer selon l'Évangile celle dans laquelle il était né. Quatre siècles et demi après sa mort, son œuvre reste inachevée. Et nous en souffrons tous.

C'est dans cette perspective que je fais mienne la formule qu'affectionne Jean-Paul II d'une Eglise – européenne en l'occurrence – respirant à deux poumons. Il ne me revient pas d'ausculter le poumon d'Orient, mais je sais bien que celui d'Occident est encrassé et manque de l'oxygène de l'Évangile. Les catholiques seuls ne parviendront pas à le dilater : le souffle protestant leur est indispensable.

René BEAUPÈRE

LE SERVICE PASTORAL DES MALADES

EDITORIAL
par David POWER

I. Articles de fond

Mary COLLINS, Le rituel romain
Patricia MALOOF, Maladie et santé dans la société

II. Variété de la tradition chrétienne

Dionisio BOROPIO, Sens et usage curatifs de l'onction des malades dans
l'Eglise des premiers siècles
Basilius GROEN, L'onction des malades dans l'Eglise grecque orthodoxe
Meinrad HEBGA, La guérison en Afrique
Adolphe RAZAFINTSALAMA, L'homme malgache devant la maladie

III. Questions critiques

Meredith McGUIRE, Religion, santé et maladie
David POWER, Le sacrement de l'onction. Questions ouvertes
Sylvia MARCOS, Les femmes, les rites de guérison et la médecine populaire
au Mexique

Beauchesne Editeur : 72, rue des Saints-Pères 75007 Paris CCP 39 29 B Paris
Prix du numéro : 70 F Abonnement 1991 : 255 F (Etranger : 330 F)

Le protestantisme dans l'ancien « Bloc de l'Est » L'heure de la vérité

Les Eglises ont joué un rôle visible lors de l'effondrement des régimes de l'Est. On ne doit pas oublier pour autant que la « révolution douce » fut précédée de l'innombrable résistance de tous ceux qui, chrétiens ou non, se sont opposés à l'abaissement de la personne humaine et dont tant sont devenus des martyrs. Aujourd'hui, la tâche des Eglises serait de contribuer à l'unification de la nouvelle Europe. Or, le diagnostic ici établi est qu'elles constituent bien plutôt un frein. Le protestantisme apparaît encore trop lié à l'Ouest pour être un vrai pont vers les Eglises orthodoxes et trop marqué par les classes supérieures pour être, au bon sens du mot, une Eglise populaire. Si des Eglises sont en voie de réunification, on en voit plus qui se divisent aujourd'hui sur des critères nationaux et ethniques. Certaines sont disloquées par l'émigration et des équilibres entre confessions, jusqu'ici préservés, sont en train de se rompre. Quant à l'œcuménisme entre Eglises protestantes ou hors du protestantisme, il ne progresse guère, malgré le rôle positif d'organisations comme la Conférence des Eglises européennes. Mais devenir toujours plus l'Eglise des pauvres au service de la Bonne nouvelle de Dieu parmi nous restera l'horizon de la convergence des chrétiens.

LES Eglises protestantes ont joué un rôle important au cours de la « révolution pacifique » survenue en 1989 dans ce qui était alors la République Démocratique Allemande. On l'a reconnu un peu partout et les symboles en sont restés dans les mémoires. L'église de Sion à Berlin-Est était un refuge pour la résistance démocratique, déjà bien avant le « tournant ».

L'église Saint-Nicolas à Leipzig, l'église de Marie-au-marché à Halle, furent le point de départ des marches de protestation non-violentes qui ont eu raison du pouvoir de l'Etat. Beaucoup de choses ont été connues grâce à la télévision et se sont gravées dans la mémoire visuelle du monde. Bien d'autres, que la télévision n'a pas relatées, n'en ont pas moins incontestablement contribué à la victoire sur les dictatures vermoulues du « Bloc de l'Est ».

Les Eglises dans le cyclone

Les églises ont été comme l'œil paisible du cyclone. Celle de Halle, par exemple, était remplie les lundis soirs d'octobre et novembre 1989, d'une foule de gens qui participaient à la prière pour la paix avant d'aller aux manifestations. Dehors, tout autour, des milliers de gens attendaient pour se joindre à la marche en direction de l'immeuble du Parti Unique. Les hauts fonctionnaires se cachaient des masses dans leurs repaires sombres et clos. Et lorsque, après un bon moment, ces milliers de personnes quittaient la place devant l'immeuble du Parti, au cri de : « La semaine prochaine nous reviendrons », sans aucune action agressive, ils laissaient devant les portes de nombreuses bougies allumées pour que les « maîtres » se rappellent le peuple. Je me demandais alors, au milieu de la foule rassemblée devant le château des « Bonzes », si ceux qui participaient à cette protestation pacifique se souvenaient de la vieille symbolique des cierges qui, dans les liturgies orthodoxes et catholiques, signifient les ferventes prières et les offrandes des fidèles. Cet antique symbole de la prière faisait un lien en profondeur entre les manifestations de l'Allemagne de l'Est, avec ses traditions protestantes, et celles devant l'immeuble du KGB, place Lubyanka à Moscou : une effective non-violence s'y liait aussi au symbole manifeste de la prière.

Durant ces semaines et ces mois, la question n'était pas d'amener le peuple à l'Eglise, ni de partir en mission ou d'« évangéliser ». Sim-

plement l'Eglise était avec le peuple, et le peuple était avec elle. Quelque chose de la réalité du Christ « Emmanuel », du « Dieu avec nous », était là.

Le début de la révolution en Roumanie est, on le sait, lié à la communauté du pasteur László Tökés de Timisoara, nommé depuis lors évêque de l'Eglise réformée hongroise de Roumanie. On n'oubliera pas ce fait important : c'est un rassemblement de populations de diverses confessions qui a protégé le pasteur protestant contre la *Securitate* et qui a mis en branle de façon décisive les forces qui ont triomphé du régime de Ceaucescu.

Le sang des martyrs

Ce n'était pas le « protestantisme » en tant que nouvelle force révolutionnaire qui a mené à terme les changements. C'était la puissance de la non-violence et de l'amour que nous avons reçus du Christ qui s'est emparée des cœurs et des cerveaux des hommes, par delà les confessions et les conceptions du monde. Il existe, certes, une tentation : celle d'un certain triomphalisme protestant qui, à voix basse ou publiquement, s'attribue le mérite de l'évolution ou se le voit reconnu par des hommes politiques qui le lui épinglent sur la poitrine comme une décoration. Contre cela, il faut insister une bonne fois sur le fait que le vrai socle de la résistance contre les dictatures de l'Est, c'était et cela reste la vie de tous ceux qui ne se sont pas laissés complètement « niveler », qu'ils soient croyants ou incroyants. Ceux qui, de l'Elbe jusqu'à l'Oussouri, ne se ralliaient pas totalement à l'idéologie unique de l'Etat athée, qu'ils fussent agnostiques, chrétiens, juifs, musulmans ou bouddhistes, qu'ils aient été écrasés de peur ou pleins de courage, opportunistes ou rebelles, ils étaient chaque fois une goutte d'eau dans l'irrésistible courant qui sapait la forteresse du pouvoir totalitaire et qui a provoqué son écroulement.

Notre plus fervente reconnaissance doit aller à ces foules d'anonymes qui, par milliers et dizaines de milliers, sont, un peu partout, morts martyrs et dont nul, sauf Dieu, ne peut se souvenir, tous ceux qui n'ont joué aucun rôle médiatique dans le dernier acte de la bataille. Les immenses cimetières des camps de concentration de Sibérie du Nord, où l'on ne trouve que des numéros, laissent deviner que là, avec les tombes de ses victimes, la dictature creusait sa propre tombe,

et que le sang des martyrs a permis que s'ouvrent des temps nouveaux.

A côté des martyrs qui sont morts, il y a aussi ceux qui vivent encore : un exemple remarquable en est Alexandre Dubcek, l'homme politique tchécoslovaque. Il est le lien vivant entre le Printemps de Prague de 1968 et la Révolution douce de 1989. Il a été baptisé dans l'Eglise luthérienne slovaque et n'a jamais laissé dépérir en lui ni son passé slovaque ni ses références chrétiennes : cela m'a été affirmé par une personnalité slovaque qui avait avec lui des contacts personnels fréquents. Il portait cachée en lui une différence spirituelle d'avec l'*establishment* politique, et il devait avoir plus de poids sur le cours de l'histoire que bien des évêques, si courageux qu'ils fussent.

La diversité protestante

Les divergences dogmatiques entre les confessions et les traditions de comportement envers l'Etat n'ont joué dans l'évolution actuelle qu'un rôle secondaire. On connaît les divers modèles des christianismes réformé et luthérien : le premier, du fait de son christocentrisme accusé, témoigne d'une attitude politique et d'une pratique plus critiques, tandis que le luthéranisme a tendance, par nature, à toujours se rallier, sans résistance notable, au pouvoir en place dans le pays, à l'« autorité » établie.

Ces schémas provoquent, aujourd'hui encore, d'amusantes erreurs de jugement. C'est ainsi que l'« *Evangelische Arbeitskreis* » (EAK : « Groupe de travail évangélique ») de la Démocratie Chrétienne à Bonn a rédigé, voici peu, une note interne, dans laquelle des personnalités ecclésiastiques en vue de l'ancienne Allemagne de l'Est faisaient l'objet de jugements selon qu'elles avaient été des « apologistes de l'utopie socialiste » ou des protagonistes fiables de l'ordre occidental. L'évêque Leich, de Thuringe, alors qu'il avait été président de la Fédération des Eglises évangéliques à l'Est, reçut une appréciation positive à cause de ses déclarations et de son action et l'on en attribuait le mérite à son luthéranisme. Quant à l'évêque Stier, de Schwerin, dans le Mecklembourg, considéré comme « de gauche », il n'était même pas reconnu comme luthérien dans cette circulaire, ce qui fait que l'Eglise luthérienne de Mecklembourg fut oubliée dans la liste des Eglises luthériennes régionales !

Les Eglises, obstacles à l'unité de l'Europe

Après les bouleversements politiques et la chute du Mur, il s'agit maintenant plus que jamais de promouvoir énergiquement le processus d'unification de l'Europe, non seulement pour la riche Communauté des Douze (ou des Quinze avec « l'Europe centrale »), mais pour tout cet ensemble hétérogène de Républiques qui, au sein de l'URSS, se considèrent comme faisant partie de l'Europe. Or, ici, les Eglises – si surprenant que cela puisse paraître à un observateur oublieux de l'histoire – constituent un frein de première grandeur. Et ce qui freine l'unification de l'Europe, ce n'est pas seulement l'opposition, toujours vive, entre la « Rome de l'Est » et la « Rome de l'Ouest », entre le catholicisme romain et l'Eglise orthodoxe, opposition qui se manifeste encore avec une particulière acuité dans le problème des Uniates. Pour moi, le fait décisif est que le protestantisme, si divers et contradictoire qu'il soit, apparaît tout de même comme un produit de l'Occident qui, pas plus que sa mère honnie, l'Eglise catholique romaine, ne réussit la tâche œcuménique de construire un pont vers l'Est, vers les Eglises orthodoxes.

Ainsi, les Eglises protestantes, quelle que soit leur position géographique, restent-elles dans une situation perpétuellement instable entre les pôles Est et Ouest de l'Europe et agissent de façon contre-productive dans le processus d'unification européenne.

Quelques réunifications en marche...

A la grande opposition traditionnelle entre l'Est et l'Ouest s'ajoutent d'autres facteurs négatifs dans le protestantisme, en particulier les différences nationales. La plupart des réunifications qui se sont effectuées à notre époque entre des Eglises ont eu lieu sur la base d'identités nationales, coïncidant avec les identités confessionnelles. Je ne parle pas ici des progrès du dialogue œcuménique comme l'*Accord de Leuenberg* ou la *Déclaration de Meissen* entre l'Eglise anglicane et la réunion d'Eglises évangéliques en Allemagne de l'Ouest et de l'Est (*Evangelische Kirche Deutschlands ; Bund der Evangelischen Kirchen*), mais des fusions réelles d'Eglises.

Outre la (ré)unification d'Eglises en Allemagne, on peut signaler le processus d'unification, moins connu, d'Eglises en exil avec celles

de la mère-patrie, ainsi l'Eglise évangélique luthérienne lettone en exil avec celle de la République de Lettonie, ou l'Eglise luthérienne estonienne en exil avec sa correspondante en Estonie. Quant à l'Eglise évangélique luthérienne lituanienne en exil et au petit reste de cette Eglise en Lituanie, je suis incapable de dire aujourd'hui où on en est, d'autant plus que tous ces processus d'unification sont actuellement fortement remis en question par les interventions violentes de Moscou.

Des Eglises ayant subi des ruptures, du fait des redéfinitions de frontières consécutives à la Deuxième Guerre mondiale, se rapprochent de nouveau. Ainsi de cette petite fraction, restée vivante à travers toutes les persécutions, de l'Eglise réformée hongroise d'Ukraine carpathique : ses communautés ont été non seulement coupées du reste du monde pendant des dizaines d'années, mais elles se sont heurtées surtout à des difficultés pour communiquer avec leur propre Eglise dans la Hongrie voisine. Avant l'ère de la *perestroïka*, le visiteur venu de Hongrie qui réussissait à en obtenir l'autorisation, devait faire le détour par Moscou pour remettre quelques Bibles en hongrois aux fidèles d'Ukraine carpathique. Aujourd'hui la route directe est ouverte, et quelques étudiants de ce pays reçoivent une formation théologique à Budapest et à Debrecen. Récemment l'évêque Forgon, chef de cette petite Eglise, a demandé son admission à la Conférence des Eglises européennes. Il y a quelques années, une première demande était restée sans suite, manifestement du fait des autorités soviétiques.

... et des ruptures nouvelles

A l'inverse de ces réunifications d'Eglises d'une même nation et d'une même confession, douloureusement séparées, il faut constater aussi des processus de rupture d'Eglises protestantes jusqu'ici unies. Ainsi les deux ethnies, hongroise et slovaque, de la petite Eglise chrétienne réformée de Slovaquie profitent-elles de la plus grande liberté actuelle pour se diviser en deux communautés ecclésiastiques nationales. En face de telles évolutions où les tensions entre nationalités amènent des ruptures intra-ecclésiales, ce sont certaines communautés ou Eglises dotées d'une structure européenne supra-régionale et d'un caractère international affirmé qui montrent la voie de l'avenir : c'est le cas de l'Unité évangélique des frères de Herrnhut, ou ce qui lui correspond en Tchécoslovaquie, l'Uzka Rada Jednoty Bratrské ou

l'Eglise évangélique méthodiste en Tchécoslovaquie, en Allemagne, en Hongrie et en Pologne, ainsi que la petite Eglise méthodiste d'Estonie.

Un phénomène tragique, non seulement d'un point de vue national ou œcuménique, mais simplement dans la perspective de l'Europe, est la situation d'Eglises et d'ethnies dont la majeure partie se trouve sur les chemins de l'émigration. Exemple douloureux, au sein du protestantisme : l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg en Transylvanie, qui est l'Eglise luthérienne des Saxons de cette région. Les mobiles de cette émigration sont bien compréhensibles, eu égard à la gravité de la situation de cette minorité pourtant consistante. Elle n'en détruit pas moins quelque chose d'une immense importance pour l'Europe : la capacité de vivre ensemble de nations, de confessions, de religions et de cultures différentes au sein d'un même Etat. Cette symbiose qui, non sans tensions, fut enrichissante pour toutes les parties, était justement très remarquable en Roumanie et constituait un phénomène européen important. Une telle séparation est un dommage pour toute l'Europe, qui se provincialise à un moment où l'on découvre la nécessité, pour l'avenir même de cette Europe, de la capacité de coexistence et d'intrication des cultures, des religions et des nations. On observe ici une absence de synchronie entre les divers processus européens, qui fait douter fortement de la possibilité de réaliser l'unité de l'Europe dans les décennies à venir.

La future Europe unifiée n'a pas pour seule condition d'existence sa capacité de coexister à l'intérieur de ses frontières, mais aussi avec les peuples, les cultures et les religions des continents voisins. En ces temps décisifs pour l'avenir du Moyen Orient, ce foyer de conflits rend terriblement évident que l'incapacité de coexistence avec les voisins de l'Europe est source de dangers mortels pour toutes les parties. De ce point de vue, une région ultrasensible et dont on parle peu est l'Asie centrale soviétique en relation avec les pays limitrophes. A côté d'une population russe importante et des peuples autochtones, on y trouve également beaucoup d'Allemands soviétiques qui avaient été déportés par Staline. Tout récemment, une « Eglise évangélique luthérienne allemande d'URSS » a été créée et admise comme membre de la Conférence des Eglises européennes et dans d'autres organismes œcuméniques. En même temps que renaît ce peuple, déporté en 1941 de la République Soviétique allemande de la Volga vers les mines et les forges de Sibérie du Nord, et qui, après la mort de Staline, a

émigré vers le Sud au Kazakhstan, d'autres vagues d'Allemands soviétiques sont parties vers les Républiques baltes, vers Königsberg et la Prusse orientale soviétique, et, pour des milliers d'entre eux à cause des troubles en URSS, directement en Allemagne.

Or, aussi bien les Russes que les Allemands soviétiques, les uns et les autres étant européens, sont, en Asie centrale, sous la menace des peuples islamiques en train de recouvrer leur indépendance. Dans cette région, le fondamentalisme islamique tire ses origines aussi bien de la rigidité des impérialismes qui l'ont dominé, des tsars aux soviets, que des visées et des pressions de l'Iran et d'autres pays encore. Et ici, pour une fois, un même destin réunit Russes orthodoxes et Allemands protestants (ou même catholiques), car ils ne font qu'un aux yeux de ceux qui les haïssent et les chassent. C'est une tragédie européenne et œcuménique en même temps, car le seul point commun entre ces chrétiens orthodoxes et protestants est d'être les victimes d'une même force hostile. Les rares tentatives œcuméniques pour vivre ensemble entre orthodoxes et protestants sont comme une épingle dans une meule de foin. Une petite lueur d'espoir apparaît, par exemple, dans le projet de diaconie commune des luthériens allemands et de l'archevêché russe-orthodoxe de la région d'Omsk en Sibérie occidentale.

L'œcuménisme en difficulté

La nouvelle liberté des pays de l'Est fait soudain ressortir la position minoritaire de certaines Eglises protestantes que l'oppression avait occultée. Car des parts importantes de l'Eglise catholique romaine majoritaire, qui avait particulièrement souffert d'une persécution systématique, remontent à la surface, comme en Tchécoslovaquie, voire se constituent à neuf. Ainsi ces derniers temps en Tchécoslovaquie tous les ordres religieux ont-ils été de nouveau autorisés. Outre la reconstitution de ses anciennes positions, Rome élargit aussi son influence par la résurrection des « Eglises grecques catholiques » ou « catholiques de rite oriental » qui lui sont unies. La moindre des manifestations de cette reconquête n'est pas la large participation de catholiques au gouvernement de certains pays de l'Est. Là, l'Eglise romaine a manifestement mieux préparé ses laïcs que ne l'ont fait les communautés protestantes, qui se sont vues bien souvent privées de leurs pasteurs, engagés dans la politique.

Même si beaucoup d'Églises protestantes du « Bloc de l'Est » reconstituent aussi leurs anciennes positions, elles n'accèdent pas pour autant à un statut d'Église populaire, comme c'est le fait du catholicisme. C'est particulièrement évident aujourd'hui, par exemple, dans les rapports entre l'Église catholique et l'Église de la Confession d'Augsbourg en Slovaquie, ou les Églises protestantes en Hongrie. En Slovaquie, l'évolution des relations ecclésiastiques se fait vers une situation proche de ce qu'elle est en Pologne.

Dans ces développements qui n'offrent guère de perspectives favorables pour l'œcuménisme, il me semble de la plus haute importance que les « fronts » confessionnels cessent de se durcir et de se fermer, et qu'on cherche plutôt, partout où c'est possible, à renforcer des structures communes pour la mission de l'Église du Christ. Je ne me fais pas d'illusions, car les possibilités de collaboration dans l'évangélisation, la diaconie et la formation, se heurtent partout à des ressentiments, surtout dans les régions où les tensions ethniques durcissent les frontières confessionnelles. Et ces ressentiments se multiplient ces derniers temps, non seulement entre protestants et catholiques, mais aussi entre protestants et orthodoxes. C'est particulièrement douloureux dans les républiques baltes, surtout en Lettonie où l'Église luthérienne prend manifestement ses distances avec l'Église orthodoxe russe. L'œcuménisme fait ici les frais, une fois de plus, de la violente opposition de Moscou aux mouvements indépendantistes.

Des espaces de réconciliation

Justement dans ces zones de conflit, il serait d'autant plus urgent que les Églises prennent davantage conscience de leur union en Christ, qu'elles cherchent à clarifier leurs divergences lors des rencontres œcuméniques et qu'elles fournissent ainsi une contribution réelle à la réconciliation des peuples de l'Europe de l'Est.

La Conférence des Églises européennes, à Genève, offre une plateforme toute prête pour les rencontres entre orthodoxes et protestants, sans négliger pour autant les dialogues bilatéraux, que ce soit au niveau mondial ou entre Églises particulières : ce sont là des possibilités utiles.

En novembre 1990, sur proposition de ses Églises-membres de Hongrie et de Roumanie, la Conférence des Églises européennes a

convoqué une réunion de réconciliation de représentants de ces Eglises à Novi-Sad, dans la province autonome de Voïvodine en Yougoslavie. Cette rencontre a contribué à une meilleure compréhension mutuelle entre nations et confessions : elle pourrait servir de modèle pour les rapports devenus si complexes entre les Eglises de l'ancien Bloc de l'Est.

Une occasion importante pour de tels dialogues entre Eglises d'Europe est fournie par les « Rencontres œcuméniques européennes » de la Conférence des Eglises européennes et du Conseil des conférences épiscopales d'Europe, dont la cinquième aura lieu en novembre 1991 à Saint-Jacques-de-Compostelle sur le thème « Mission et évangélisation dans l'Europe d'aujourd'hui ». Il s'agit de faire comprendre que « mission » et « évangélisation » de l'Europe ne signifient pas une « ré-évangélisation » au sens de « re-catholicisation », mais plutôt une tâche apostolique commune à tous les chrétiens européens. Il n'est pas question de reconstruire une « Europe chrétienne » imaginaire, mais de chercher à développer la communauté des chrétiens en Europe.

Les évolutions actuelles exposent aussi le protestantisme à la tentation de jouer un nouveau rôle confessionnel, en réaction contre d'autres poussées religieuses, si tant est qu'il n'ait pas déjà succombé ici ou là à quelque « reconfectionnalisation ». La nette séparation entre christologie et ecclésiologie qui caractérise le protestantisme devrait le mettre en garde contre cette tendance qui lui est on ne peut plus étrangère. C'est dans cette perspective qu'il faudrait voir aussi la possibilité d'un synode protestant européen. Tout en respectant loyalement le caractère propre de chacune, les Eglises protestantes pourraient, mieux que par le passé, devenir des bâtisseurs de ponts entre cultures, Eglises et nations : pour ce faire, il est essentiel d'apprendre des comportements d'amour et d'ouverture.

L'horizon de l'Eglise des pauvres

Pour le protestantisme, une question est bien plus importante que sa diversité : celle de savoir s'il ne serait pas, malgré cette diversité, une confession unilatéralement occidentale, ou si effectivement, culturellement et religieusement, il représente une réalité de poids entre l'Est et l'Ouest. Et dans le cas où, de fait, il serait une réalité de l'Ouest, il se verrait aussi globalement et pour l'essentiel limité à être

du « Nord ». On aurait là des effets de la forte identification du protestantisme avec la bourgeoisie, tandis que catholicisme et Orthodoxie sont beaucoup plus fortement ancrés aussi dans d'autres couches de la société.

En définitive, il s'agit de devenir une « Eglise populaire », non au sens traditionnel du terme, mais au sens d'une Eglise qui est « avec le peuple », avec ces majorités de populations qui, à la différence de la bourgeoisie, sont plus durement frappées par les injustices de toutes sortes. Cela serait non seulement dans la ligne des objectifs œcuméniques de « Justice, paix et sauvegarde de la création », mais aussi ce serait cohérent avec le cœur même de la foi en Christ, « Emmanuel », « Dieu avec nous », Celui qui vit avec le peuple assis dans les ténèbres et qui accompagne ce peuple de Sa lumière sur son chemin hors des ténèbres.

Si triomphaliste que paraisse aux yeux de nombreux protestants le comportement du catholicisme et de l'orthodoxie et si forte qu'ait été leur collusion avec les structures politiques de domination au long de l'histoire, ils ont été et ils restent, malgré tout, en Europe et dans les autres continents, pour une large part l'Eglise des pauvres, qui a rendu présent cet « Emmanuel » en vivant avec le peuple accablé de peines et de fardeaux. C'est cela qui doit inspirer la convergence des Eglises et leurs justes rapports les unes avec les autres, tout spécialement en Europe centrale et orientale.

Hermann GOLTZ

traduit de l'allemand par Guy LUZSENSZKY

LE SUPPLÉMENT

N° 176

revue d'éthique et de théologie morale

Mars 1991

ENTRE LA RÉALITÉ ET LES VALEURS : L'ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE

Echos du congrès annuel de l'ATEM :

La parole d'Eglise dans le domaine économique ? (Lyon, 4-7 septembre 1990)

Hugues PUEL,

**Quel discours d'Eglise en éthique
économique ?**

L'ATTENTION A DES REALITES COMPLEXES ET CHANGEANTES

Pierre JUDET,

**La montée en puissance de l'Asie. Du Japon
à la Corée**

Yvan SAMSON,

**Quelques réflexions sur l'effondrement du
monde communiste**

Jean-Claude BARREAU,

Les migrations internationales de personnes

RECHERCHES D'ETHIQUE ECONOMIQUE

Claude MOUCHOT,

**Pratiques économiques et critères éthiques
Comment se comporter dans la gestion
économique ?**

Gilles CURIEN,

Frédéric PERIER,

La déontologie des activités financières

EGLISE CATHOLIQUE ET DISCERNEMENT EN ETHIQUE ECONOMIQUE

Christian BABOIN-JAUBERT,

**Le prêt à intérêt dans l'encyclique *Vix per-
venit* (1745) et chez Jean Calvin**

Christian DUQUOC,

Le développement selon Jean-Paul II

Hugues PUEL,

Structures de péché

ANALYSES BIBLIOGRAPHIQUES

Denis MULLER,

**Les fondements théologiques de l'éthique
économique et leur opérationnalité**

François-Xavier DUMORTIER,

Michael Novak et l'esprit du capitalisme

Jacques ROLLET,

La théorie de la justice de John Rawls

Henri GUITTON,

**A propos du livre d'Hugues Puel, *L'économie
au défi de l'éthique***

TRIBUNE

Xavier THEVENOT,

**Conversion chrétienne et changement
psychique**

*Prix du numéro : 60 F TTC - Abonnement : France 190 F - Etranger 238 F
Editions du Cerf : 29, boulevard Latour-Maubourg - 75340 PARIS Cedex 07*

Hongrie : une Eglise en liberté

Le point de vue d'un évêque

Mgr Várszegi a été nommé l'an dernier Auxiliaire de l'Archevêque d'Esztergom, primat de Hongrie (Budapest se trouve dans ce diocèse). Il était auparavant prieur à l'abbaye bénédictine de Pannonhalma, fondée par saint Etienne au XI^e siècle. Dans cet entretien avec le directeur de Vigilia, il examine les tâches prioritaires pour son Eglise : laisser les laïcs jouer leur vrai rôle, définir un projet pastoral et repenser la catéchèse, rendre à l'Eglise une juste place dans la société, aussi éloignée de la soumission aux autorités que de l'appétit pour le pouvoir, entreprendre la nécessaire purification par rapport au passé... Les ordres religieux répondront à ce qu'on attend d'eux, dans la contemplation comme dans diverses formes de service, s'ils reviennent d'abord à leur vocation première. On notera enfin un appel confiant aux intellectuels et les propositions pour renouer les liens entre l'Eglise et l'intelligentsia.*

* Cet entretien a été publié par *Vigilia*, en janvier 1991. Les notes sont du traducteur, Guy Luzsenszky.

MONSEIGNEUR, quel regard portez-vous aujourd'hui sur votre Eglise, après quarante années d'enfermement ? Revit-elle ? Quels sont ses soucis, ses espoirs et ses tâches les plus urgentes ?

– L'Eglise catholique a été brisée et diminuée en qualité et en quantité ; elle est pourtant bien vivante ! Nous avons d'ailleurs connu dans l'histoire des situations semblables, où elle a recommencé à vivre avec des effectifs tout aussi réduits et affaiblis. Ce fut le cas au XVII^e siècle, au lendemain de la Réforme et de l'occupation par les Turcs¹, puis à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, à l'époque de ce qu'on appelait l'Eglise populaire. Une de nos raisons d'espérer aujourd'hui, ce sont les nombreux prêtres, excellents et dévoués, qui sont en activité. Un autre fait positif est l'apparition d'une génération de laïcs engagés de grande valeur : nous comptons absolument sur eux. Cela ne signifie pas pour autant que leur place soit complètement claire et sans problème.

Les laïcs et les clercs

– *Je sens là un point sensible : les laïcs ont été, jusqu'ici, pratiquement exclus de la vie de l'Eglise, conformément du reste au désir de l'Etat.*

– Si la conception qu'on a de l'Eglise est centrée sur le culte, les laïcs seront aussi situés dans cette perspective : on les verra tout de suite comme participants à la célébration de l'Eucharistie ou dans des fonctions cléricales, mais c'est à tort. Même si, pour répondre à des demandes dans ces domaines, on aura besoin de laïcs, je vois surtout de nombreuses possibilités, pour l'*intelligentsia* comme pour tous les fidèles, du côté de la catéchèse et dans l'organisation des communautés paroissiales, afin que l'Eglise apparaisse comme une communauté portant le souci des hommes.

Je vous donne un exemple : nous travaillons à mettre sur pied la *Caritas Hungarica*. C'est impossible sans la collaboration active et

1. Les Turcs ont envahi la Hongrie après une écrasante victoire à Mohács en 1526 et ont occupé la partie centrale du pays jusque vers la fin du XVII^e siècle.

l'engagement des laïcs. Les besoins sont immenses dans les domaines du soin aux malades ou du secours aux pauvres et aux exclus, et il est impensable d'attendre du clergé paroissial qu'il puisse tout faire. Je pense à la communion des malades à domicile, qui est un acte liturgique, et aux innombrables autres formes de prise en charge concrète des gens : dans la communauté paroissiale, dans les groupes de foyers, les cercles culturels, ou encore pour relancer ou présider diverses associations ; naturellement, cela se fera toujours en communion avec le chef visible de la communauté, le prêtre, curé ou vicaire. Les laïcs doivent entamer le dialogue avec leurs prêtres : c'est à eux de faire connaître les attentes des hommes, auxquels l'Eglise doit répondre, au-delà de sa mission spirituelle. Or, malgré les radios, télévisions et journaux dont nous disposons, l'horizon intellectuel du clergé s'est rétréci durant ces quarante ans. Nous avons oublié certains secteurs de l'existence où l'Eglise et les prêtres comme tels pourraient exercer un rôle de médiation. En dehors de la liturgie et de la vie sacramentelle, c'est dans le domaine social et culturel que nous avons à nous renouveler. Il faudrait des initiatives courageuses : on en voit des exemples en Hongrie, mais il en faudrait davantage.

– *Comment susciter de telles initiatives ? Beaucoup attendent les synodes diocésains, ou le synode national, mais peut-être faudrait-il démarrer ce dialogue au niveau des paroisses. Ne pourrait-on donner régulièrement aux fidèles l'occasion de rencontrer réellement leurs prêtres, et favoriser une écoute mutuelle ?*

– *Oui : rencontrer leurs prêtres et aussi leurs évêques. Les évêques sont surchargés de toutes sortes de représentations officielles et d'obligations protocolaires. Il faut rendre le service épiscopal proche de l'Eglise et des hommes. Pour moi, je suis étonné, quand je vais dans les paroisses, de l'accueil des fidèles : depuis les plus simples jusqu'aux plus cultivés, ils sont si ouverts, si affectueux, si disponibles pour le dialogue et les collaborations concrètes. Un seul exemple : lors d'une confirmation, j'ai rencontré tout à fait par hasard un spécialiste des télécommunications qui, deux jours plus tard, m'a présenté le projet de tout un réseau de télécopie et d'information pour l'Eglise hongroise. Un tel projet concret est une aide inestimable, alors que l'un de nos gros soucis est de trouver le moyen d'entrer en contact et d'échanger nos informations.*

Un projet pastoral

– *Quelle est l'ars poetica² de l'évêque ? Comment voyez-vous le profil d'un évêque hongrois aujourd'hui ?*

– Proche de la vie. Selon sa mission, il est *episcopos*, sentinelle qui veille. Non comme un policier, mais en s'attachant, le cœur ouvert, à percevoir tous les phénomènes, attentes, soucis, problèmes, que présente l'Eglise vivante. Sa véritable mission serait d'offrir à ces soucis et ces problèmes, remède, réconfort, la force puisée dans la foi, selon la liberté et l'ouverture évangéliques, et même, si possible, de fournir une aide concrète et pas seulement en paroles. L'aide concrète peut concerner l'organisation ou la recherche de nouvelles structures, la rencontre de personnes que les gens n'atteindraient que difficilement. Si l'évêque est pontife, *pontifex*, il est donc constructeur de ponts, mais s'il est l'un des piliers, il doit toujours chercher où est l'autre. Car l'autre pilier n'est pas seulement le Christ, Pontife éternel, mais tous ces hommes qui portent sur leur visage les traits de ce Pontife. Je sens à quel point mes frères prêtres demandent cette proximité, ce dialogue avec leurs évêques, et sur ce point aussi un changement s'impose. Dans ma vie personnelle, je m'efforce de dépasser les formalités, mais moi aussi je me heurte à ces obligations officielles et institutionnelles, qui nous détournent souvent de l'essentiel.

C'est pourquoi nous devrions nous conformer, en théorie comme en pratique, à une autre image de l'Eglise, à un modèle positif, et nous former selon l'esprit du Concile. Car nous devons abandonner l'illusion d'être une grande Eglise. Oui, nous avons un passé grandiose, mais aujourd'hui nous sommes une poignée, une fraction minuscule du peuple de Dieu. Et il serait aberrant d'approcher cette poignée de fidèles avec les clichés d'autrefois ou avec des visées de restauration : il faut l'accepter telle qu'elle est. Je sais bien que le Seigneur a puni David pour le recensement de son peuple ; je crois pourtant urgente une enquête sociologique sur l'état de l'Eglise, ses effectifs, ses ca-

2. Titre d'un poème célèbre, donnant des conseils aux poètes et pastichant l'œuvre connue d'Horace.

pacités, ses possibilités. Pour l'Eglise, ce ne serait pas un simple recensement, mais peut-être le projet d'une nouvelle conception de la pastorale.

– *Quels seraient les éléments principaux de ce projet pastoral ?*

– Nous avons à réfléchir sur la façon d'annoncer l'Evangile et sur les destinataires de l'annonce. A côté de la traditionnelle pastorale en paroisse, il faudrait donner de plus en plus de place au travail dit catégoriel, c'est-à-dire s'adressant à telle ou telle couche de la société. La prise en charge pastorale du monde rural est de première importance, car la grande majorité des Hongrois vivent dans des villages et des petits bourgs. Mais en parallèle, il faut renforcer la prise en charge des villes : c'est surtout là qu'il est possible de mettre en œuvre de nouveaux modèles. Il n'est pas question de négliger le système paroissial, mais il faut regarder au-delà, inventorier les lieux où se trouvent les personnes dont les centres d'intérêt, les orientations, l'âge, le type, sont semblables. Par exemple, Budapest est pleine d'universités. L'Eglise aurait un besoin urgent d'aumôniers pour les facultés, puisque les ingénieurs, les professeurs, les médecins du pays, sortent en majorité des universités de la capitale. Si donc ce monde d'étudiants était pris en charge par des prêtres bien formés et des laïcs intelligents, cela ne concernerait pas seulement Budapest, mais aussi la province. Il faut en dire autant des autres villes universitaires. Il me paraît aussi très important qu'à côté des élèves du secondaire, nous occupions de ceux des établissements techniques. Nous avons à former des hommes capables de parler avec ces jeunes, qui sont bien intentionnés, mais parfois mal informés et mal formés. Enfin, une activité sociale viserait cette forme d'évangélisation qui doit atteindre aussi les personnes âgées, en ville et à la campagne. Il faut revoir notre formation théologique et notre compréhension du monde actuel si nous voulons parler avec l'homme d'aujourd'hui. Nous devons être capables d'entendre l'opinion des fidèles, même si elle est d'une cruelle franchise. Notre prédication se sert souvent d'un langage sacré, suranné, incapable de transmettre le message. L'exemple de Jésus reste notre modèle permanent : il a parlé de souches, de brebis, de chemins, de la lumière, c'est-à-dire de la vie de tous les jours. Notre annonce de l'Evangile doit, elle aussi, s'accrocher à la vie des gens. L'Eglise ne se contente pas d'annoncer le salut, elle éduque aussi les rapports humains : les relations entre parents et enfants, frères et sœurs, entre

chaque personne. Il faut enseigner aux chrétiens comment se comporter sur leur lieu de travail, comment vivre dans une société pluraliste, comment témoigner de leur foi au milieu de ceux qui ont d'autres idées.

L'Eglise en société

– *Comment l'Eglise se présente-t-elle dans la société d'aujourd'hui ? Qu'attend-elle de la société, et qu'attend celle-ci de l'Eglise ?*

– C'est difficile de le formuler concrètement, car l'Eglise ne peut pas être séparée de la société. Nous vivons dans la même collectivité : notre objectif – et nous devons demander à la société où nous vivons que cela soit possible – est que l'Eglise puisse parler de ce qui est son essence, conformément à sa mission. Pourquoi cela me semble-t-il important ? Parce que la société transmet beaucoup de fausses attentes et d'images déformées concernant l'Eglise. C'est pourquoi, dans l'immédiat, nous demandons seulement qu'on soit disposé à nous écouter, qu'on essaie d'entendre ce que nous avons à dire de nous-mêmes et ce que nous voulons transmettre. Autrement, nous nous enfermons mutuellement dans des clichés tout faits et nos discours se croisent sans se rencontrer.

J'apporterai l'exemple concret d'une question fort agitée l'année dernière : celle des mœurs. Tout le monde, depuis les institutions sociales jusqu'au plus simple citoyen, attend de nous que nous prenions en charge l'éducation aux bonnes mœurs. Mais l'Eglise ne peut le faire sans annoncer d'abord l'Evangile. Seul l'homme motivé et orienté intérieurement par l'Evangile et par l'amour du Christ peut devenir moral. On se heurte à chaque pas à des malentendus : si, à l'intérieur de l'Eglise, de la communauté paroissiale, on constate quelque chose de déplacé ou une faiblesse humaine, on se dit déçu et l'on prend des airs tragiques ; pourtant l'Eglise ne doit pas se présenter comme une société parfaite et qui aurait des recettes pour tout. Elle est composée d'être faillibles, mais elle est communauté croyante qui annonce le seul remède salutaire : Jésus-Christ.

– *Un de ces préjugés à l'égard de l'Eglise, que l'on entend souvent aujourd'hui, est celui du « Cours chrétien », à savoir que l'Eglise cherche le pouvoir³.*

– Là encore, il faut être clair. Nous devons bien réfléchir à cette question et demander à la société la possibilité de donner une information juste sur l'Eglise. Dans la mentalité commune l'Eglise a une image déformée, comme si elle était attachée au pouvoir. Le poids de l'histoire joue, certes, ici, ainsi qu'une propagande athée malveillante, mais nous y avons aussi notre part. Bien des gens manquent aujourd'hui d'informations suffisantes, tant sur la nature et la mission de l'Eglise que sur sa situation réelle, et ils se fabriquent des préjugés sur fond de peurs, d'angoisses, d'images mal comprises. Disons-le clairement : la mission de l'Eglise n'est pas de dominer, mais de servir, d'offrir au monde ce qui, selon sa foi et sa conviction, est au seul service du salut et du bien des hommes. Quant à nous, il nous faut absolument rompre avec l'idée d'une Eglise au pouvoir et chasser la nostalgie de certaines situations historiques. Puis il nous faut faire connaître notre nouvelle mentalité, afin qu'on cesse de redouter ce que l'on comprend mal.

Il est très difficile pour l'Eglise du Christ d'accepter sa faiblesse, et de croire que c'est dans sa faiblesse qu'elle a sa force. C'est la contradiction mise au jour par la théologie de saint Paul ; la même contradiction que celle du grain de blé qui ne sera épi que s'il tombe en terre et meurt. L'Apôtre écrit : « C'est lorsque je suis faible que je suis fort », car notre force est le Christ ressuscité, et non notre capacité de production. La situation du chrétien suppose donc, à côté de la foi, une très grande humilité, la conscience de sa faiblesse. Lorsque nous n'acceptons pas notre petitesse et l'expérience répétée de notre impuissance, notre réaction est d'en chercher la cause hors de nous, de penser que ce sont les autres qui nous empêchent d'annoncer plus efficacement l'Evangile – que ce soit l'Etat, un « isme » quelconque ou une idéologie –, mais nous acceptons très difficilement notre déficience. C'est donc notre image de l'Eglise qui est à changer.

3. « Cours chrétien » : nom donné au régime au pouvoir après la Première Guerre mondiale à cause de sa préoccupation de restreindre le rôle des Juifs dans la société (*numerus clausus* à l'université, etc). Le poids de l'Eglise et de certaines personnalités du clergé était très sensible.

Si nous essayons de raisonner selon la polarité d'une Eglise faible et du Christ fort, alors notre faiblesse ne nous découragera pas. Nous ne serons ni tristes ni craintifs, nous n'aurons peur de rien au monde, d'aucune puissance, d'aucune terreur, d'aucun « isme ». L'amour – et c'est lui notre mission – exclut crainte et angoisse.

– *Même pour affronter notre passé ?*

– Beaucoup redoutent la révélation, devant le monde, de la faiblesse de l'Eglise dans toute son étendue ; mais nous n'avons rien à redouter. Tant que l'Eglise prône conversion, pardon des péchés, réconciliation, elle n'est pas menacée de perte de prestige. Il se peut qu'à une époque elle décroisse, comme la lune, en effectifs et en qualité, mais c'est le Saint-Esprit qui fait vivre la communauté ecclésiale : telle est notre foi, telle est notre espérance. Cet Esprit est tout aussi actif à travers notre faiblesse et il continuera à l'avenir d'appeler des hommes et des femmes dans l'Eglise.

Affronter le passé

– *Comment alors faire démarrer un processus concret de purification ?*

– Certains sont pour une méthode radicale, pour la convocation devant un tribunal. D'autres préféreraient l'oubli pour couvrir les défaillances. Enfin, il y a aussi ceux que la peur paralyse. La purification est urgente, il faut la mener à terme au prix d'efforts des deux côtés, car les hommes portent en eux une sorte d'exigence pour que justice soit faite. Au sein de l'Eglise, cela ne veut pas dire jugement ni condamnation. Nous devons être guidés par une exigence de clarté et de remise en place des choses. Il faut que l'Eglise affronte courageusement ses propres peurs, justement pour devenir libre et pouvoir construire l'avenir. Tant que l'on a quelque chose à perdre ou à redouter, on n'est pas libre pour servir l'Eglise. Cela vaut, que l'on soit laïc, prêtre ou évêque⁴.

4. Beaucoup accusent l'épiscopat de s'être montré trop faible, voire lâche, face au pouvoir communiste. Le retour, cette année, des cendres du Cardinal Mindszenty, martyrisé lors d'un procès préfabriqué après la prise de pouvoir des communistes, risque de catalyser des manifestations dans ce sens. En fait, l'attitude du prélat face au régime, comme celle des évêques, devrait être jugée avec des nuances. A cela s'ajoute le cas des prêtres membres de l'Association pour la Paix, liée au régime, et qui, certes, ont

– *Dans les écoles, l'enseignement religieux a repris. La manière dont il est pratiqué vous paraît-elle satisfaisante, à la lumière de l'expérience de ces premiers mois⁵ ?*

– Je distinguerais l'enseignement religieux de la transmission de la foi ; cette dernière est une réalité plus profonde, plus intense ; elle est l'affaire de la communauté, en lien avec sa vie sacramentelle et ecclésiale. L'enseignement de la religion, lui, relève de l'école, malgré son profil particulier. Je dirais presque qu'à l'école ne se fait qu'une préparation, qui permet le surgissement d'une disposition à la catéchèse proprement dite. C'est dans la vie paroissiale que jeunes et adultes s'instruisent dans la foi et deviennent membres vivants de la communauté ecclésiale.

Il me semblerait important que l'Eglise permette à des laïcs et des prêtres d'étudier les méthodes de la catéchèse afin d'en instruire les autres ; il nous faudrait un institut catéchétique national, un laboratoire théorique et pratique de la catéchèse en Hongrie.

« Vous êtes moine, Monseigneur »

– *Monseigneur, vous êtes aussi moine bénédictin. Comment voyez-vous la renaissance des ordres religieux en Hongrie ? Beaucoup s'interrogent : est-il opportun de rétablir tous les ordres supprimés par le régime communiste⁶ ?*

profité des faveurs du pouvoir. En procédant à la dissolution de cet organisme, l'épiscopat a reconnu publiquement que celui-ci avait facilité les rapprochements de l'Eglise avec l'Etat. D'où la position modérée de Mgr Várszegi.

5. Jusqu'à l'installation du régime communiste, l'enseignement de la religion était obligatoire dans les écoles. Le cours de religion avait sa place parmi les autres et comptait pour les certificats de fin d'année. Toutes les confessions avaient leurs enseignants rétribués par l'Etat. Les communistes ont autorisé cet enseignement dans les locaux paroissiaux et, dans les écoles, seulement pour les enfants dont les parents en avaient fait la demande. Ceux-ci subissaient toutes sortes de pressions et la religion a quasiment disparu des écoles. Le nouveau régime démocratique a rétabli l'enseignement de la religion à l'école, mais seulement facultatif, au gré des parents. La nouveauté, sur laquelle insiste Mgr Várszegi, est de distinguer cet enseignement de la catéchèse proprement dite.

6. La convention imposée à l'épiscopat en 1950 n'a laissé subsister que trois congrégations masculines et une féminine ; le nombre autorisé de religieux pour chacun de ces instituts était celui qui suffisait pour le corps enseignant de deux collèges. Les autres religieux ont dû se disperser et toute tentative de regroupement fut sévèrement réprimée.

– La question est justifiée. En fait, personne ne saurait dire lesquels d'entre eux s'avéreront viables, lesquels pourront se consolider. Il faut donc donner à tous la possibilité de se réimplanter. C'est ce que conseille aussi l'histoire de la vie religieuse : les charismes sont multiples et l'Eglise n'a jamais tenté de les réduire à un seul modèle. Chacun d'eux a le droit de vivre. Le problème, pour moi, est dans l'abîme qui sépare les religieux entrés avant 1950 et ayant persévéré, de ceux qui les rejoignent aujourd'hui et qui supportent mal la mentalité d'avant Vatican II. Ces communautés n'ont pas eu une évolution cohérente et les supérieurs ont besoin d'une grande sagesse. Permettez-moi de citer la Règle de saint Benoît : l'abbé doit appeler tous les frères au conseil, « car souvent le Seigneur révèle à un plus jeune ce qu'il y a de mieux à faire » (ch. III).

Le charisme du religieux, le voici : consacrer tout son être à Dieu et, par là, devenir entièrement libre pour le service des hommes. C'est l'idéal. Chacun le mettra en pratique selon ses capacités et selon les circonstances. La vie religieuse est un élément essentiel de l'Eglise, on a pu le vérifier au cours de son histoire en Hongrie. Elle sera très importante également pour l'Eglise de demain. Or, j'ai peur que les ordres religieux qui se reconstituent manquent leur but : ils commencent par s'inquiéter de leur fonction, ils cherchent ce qu'ils auraient à faire, tandis que la vie religieuse, si modeste qu'en soit le début, devrait d'abord accomplir un cheminement intérieur, afin de pouvoir ensuite, purifiée, fortifiée, se charger d'une activité extérieure. Si les religieux commencent par l'activité, ils courent le danger de perdre le peu de contenu intérieur qui serait resté.

– *Aujourd'hui, tout le monde attend des ordres religieux une activité sociale, caritative, éducative, quand il semblerait très important que naissent aussi des foyers de contemplation et de prière.*

– En simplifiant beaucoup, la question ne doit pas être : « Que fait le religieux ? », mais : « Qui est-il ? ». Quand on est au clair avec sa façon d'être, cela rayonne et le reste suit. Il y aurait grand besoin de monastères contemplatifs, même si le concept de contemplation a besoin d'être clarifié, car, au cours des derniers siècles, il fut l'objet de maints malentendus. Pour beaucoup, il s'est identifié avec la faïnéantise. Au contraire, la vie contemplative est la plus haute activité.

Oui, l'Eglise de Hongrie a un extraordinaire besoin de foyers de contemplation et d'expiation, qui seraient très efficaces pour son propre renouvellement spirituel et celui de la société.

– *Mais les ordres religieux pourront-ils répondre aux diverses demandes de la société ?*

– Actuellement, dans une très faible mesure, il me semble. La société se fait des illusions à leur égard. Il faudrait beaucoup plus d'hommes et de femmes, chrétiens de souche et nouveaux convertis, qui ne se contentent pas de les admirer et de compter sur leur travail, mais qui se joignent à eux, assumant la mission de la vie religieuse. Mais celle-ci n'offre rien d'autre que le chemin de la Croix.

Les intellectuels, explorateurs de l'Évangile

– *Comment voyez-vous le rôle de l'intelligentsia dans l'Eglise, et leurs rapports mutuels en Hongrie ?*

– Question difficile et délicate. Pour moi, le principe fondamental est que nous avons besoin d'une *intelligentsia* chrétienne. La hiérarchie et ce qui reste du clergé ont à chercher comment lui donner (à ce qui en reste et à celle qui est en train de se former) la possibilité de faire fructifier ses talents pour le bien de l'Eglise et de transmettre son savoir et son expérience. Là, c'est avant tout leurs propres peurs que la hiérarchie et le clergé doivent liquider. Ils doivent se confronter au fait que, pendant que l'Eglise subissait procès, répression et isolement, une *intelligentsia* catholique a grandi, libre, ouverte, de mentalité plus saine en beaucoup de domaines. Il n'est pas permis de refuser ses richesses, au contraire il faut les faire fructifier le plus possible pour l'ensemble de la communauté chrétienne et, à travers elle, pour toute la société.

– *Quel peut être cet apport des intellectuels ? Et celui de l'Eglise à l'intelligentsia, catholique et non catholique ?*

– C'est l'Évangile que nous avons à offrir à l'*intelligentsia* afin qu'elle organise les choses de l'esprit conformément à l'échelle des valeurs du Royaume de Dieu ; autrement, elle n'est utile ni à l'individu ni à la collectivité. Les intellectuels sont comme les pionniers, les explorateurs de l'Évangile : ils se tiennent sur la frontière, ils scrutent l'autre rive ou les régions inconnues et signalent à l'arrière les

espaces où il faut apporter la force et la lumière de l'Évangile. C'est une interaction dialectique. D'autre part, parmi les laïcs, il y a une foule de spécialistes : nombre de secteurs semblent être pour l'Église des domaines profanes, mais c'est là, justement, qu'elle peut être présente grâce à l'*intelligentsia* chrétienne.

– *Cela suppose compréhension et confiance mutuelles. Comment démarrer un processus pour renforcer cette confiance des deux côtés ?*

– Nous aimions bien le Pape Paul VI. Je crois que sa disponibilité au dialogue a pu, en son temps, créer la possibilité d'une rencontre entre l'Église et l'*intelligentsia*. Je suis persuadé que seul un dialogue franc et ouvert permet de liquider nos peurs, de corriger les informations fausses et de nous faire une idée juste de la réalité. Si nous parvenons à créer, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église, une disposition au dialogue confiant, alors nous aurons toutes les chances pour que circulent les dons et les talents. En revanche, le manque d'ouverture, que ce soit par peur ou par rigidité, signifierait notre arrêt de mort. Il nous faudra donc faire d'abord l'inventaire de nos forces et de nos richesses à l'intérieur du pays même.

Mais l'Église dispose aussi de représentants à l'extérieur et sa réflexion se meut à un niveau supranational : elle doit chercher le contact avec les Églises des peuples voisins, afin de trouver des remèdes à la maladie des nationalismes. Cette mission universelle est pour moi impensable en dehors de la médiation de l'Église. En utilisant la nonciature et nos relations avec le Vatican et en les élargissant, nous devons avoir le souci constant de mieux informer le Saint-Siège, qui a la charge de l'Église universelle, de le tenir au courant des difficultés et des efforts du peuple hongrois et de son Église. Tel est le moyen de rester en relation avec les autres Églises d'Europe et du monde entier : ce sont de tels liens qui permettent à l'Église de Hongrie de sortir de son isolement et de devenir un membre de plein droit de l'Église en Europe, puis de l'Église universelle.

Asztrik VÁRSZEGI

*entretien avec László LUKÁCS
traduit du hongrois par Guy LUZSENSZKY*

Les Eglises dans l'Allemagne réunifiée

Le processus de réunification de l'Allemagne a été mené à vive allure depuis les événements de 1989. Or, les Eglises ont emboîté le pas à la politique : tant du côté catholique que protestant, elles ont jugé que les structures en vigueur dans l'« ancienne » République Fédérale devaient s'appliquer désormais sur l'ensemble du territoire. C'est oublier combien, si les Allemands vivent aujourd'hui en un seul Etat, ils demeurent dans deux sociétés bien différentes : un des signes en est la déchristianisation de la société beaucoup plus accentuée à l'Est, en dépit de la forte présence de chrétiens dans les nouvelles structures publiques. C'est méconnaître aussi l'expérience acquise par les Eglises dans la difficile période de la soumission à l'Etat totalitaire. De plus, il n'est pas sûr que cette transposition des pratiques établies dans le régime de reconnaissance officielle des Eglises par l'Etat soit effectivement profitable aux chrétiens de l'Est. Les malentendus semblent encore grands et la réussite administrative de l'unification des Eglises pourrait être un succès à courte vue.

D EPUIS le 3 octobre 1990 les Allemands vivent à nouveau dans un seul Etat. Conséquence des bouleversements de l'Europe orientale, la réunification dans les frontières de 1945 les a surpris presque comme un miracle. Elle s'est effectuée, contre toute attente,

rapidement et sans résistance notoire de leurs voisins de l'Ouest comme de l'Est. La brève période qui était à leur disposition pour mener à bien ce processus fut utilisée avec énergie et circonspection. Il fallait bien qu'il en fût ainsi pour que l'unification puisse se réaliser : toute hésitation était de nature à remettre en question l'objectif visé. Si, à l'heure qu'il est, le but n'avait pas été atteint, on peut se demander, au vu des régressions constatées en Union Soviétique, s'il aurait été réalisable dans un avenir prévisible. Mais la conséquence évidente de cette unification rapide est que les Allemands vivront encore longtemps dans deux sociétés différentes.

On ne peut dépasser et encore moins effacer 45 années de séparation imposée par la force. Avoir mené une longue partie de leur vie sous des régimes politiques et sociaux aussi opposés et inconciliables, cela marque encore les hommes de cette Allemagne réunifiée et les répercussions en seront durables. L'énorme décalage économique, dont on n'a pu mesurer l'ampleur qu'à la faveur de l'unification politique, déterminera pour bien des années les rapports entre les Allemands des « anciennes » et des « nouvelles » provinces fédérales. L'instauration de conditions de vie semblables, ou à tout le moins comparables, à l'Ouest et à l'Est est un objectif, certes réaliste, mais encore lointain.

La dialectique Est-Ouest

Il s'agit d'un double changement de système : de l'Etat communiste autoritaire à l'Etat fondé sur une constitution démocratique et du dirigisme économique à une économie de marché libérale et sociale. Voilà qui soulève beaucoup plus de problèmes que les architectes de l'unification politique ne pouvaient imaginer. Du point de vue économique, l'Allemagne est actuellement dominée par une étrange dialectique Est-Ouest qu'il semble difficile de rompre.

Dans les provinces fédérales de l'Ouest, une demande venant de l'Est et portant spécialement sur les biens de consommation a pour conséquence une relance économique actuellement sans pareille en Europe. Ce qui crée à l'Ouest, en dépit du chômage qui y persiste, une demande accrue en main-d'œuvre spécialisée, qui ne peut être couverte par la seule Allemagne de l'Ouest. La tentation d'émigrer d'Est en Ouest est d'autant plus grande pour la main-d'œuvre spécialisée. De la sorte, les nouvelles provinces fédérales perdent précie-

sément les forces vives dont elles auraient le plus besoin pour leur reconstruction et l'Ouest est contraint de compenser par des subventions et par le transfert d'institutions sociales l'afflux de forces productives orientales qu'il attire.

Ce ne sont pas les seuls facteurs économiques qui rendent difficile la symbiose interne des deux populations. Les problèmes psychologiques sont au moins aussi grands. Les différents systèmes ont laissé dans les esprits des traces profondes. La majorité de la population des nouvelles provinces fédérales a du mal à se dégager d'une mentalité qui voit l'Etat comme un tuteur et une providence. Les comportements sont marqués par un manque d'assurance et de goût du risque : ce n'est pas étonnant au sortir d'un tel passé. On a pu dire récemment à l'Est, même à propos de Berlin et de sa région, que l'Allemagne est aujourd'hui le fruit du croisement d'un escargot et d'un lévrier. Aux complexes d'infériorité de l'Est répond une suffisance qui est propre à l'Ouest. Tandis que, dans la République Démocratique Allemande, les citoyens avaient l'impression d'appartenir à un Etat constitué de deux classes sociales, beaucoup d'entre eux ont aujourd'hui, dans l'Allemagne unifiée, le sentiment d'être des citoyens de seconde zone¹. Et bien des Allemands de l'Ouest sont suffisamment dépourvus de tact et d'égards dans la vie quotidienne, politique et sociale, pour le faire ressentir ainsi à leurs concitoyens de l'Est. Ce n'est que maintenant qu'on se rend vraiment compte à quel point les Allemands sont devenus étrangers les uns aux autres durant ces 45 années...

La réunification des Eglises

Il en va bien différemment entre la vie des Eglises et des domaines comme l'économie, l'Etat, la société. On trouve pourtant des correspondances. Pour leur réunification, les Eglises, catholique et protestante, ont emboîté le pas aux instances politiques : leur réunion s'est faite au rythme de l'unification politique et ne s'est achevée que peu après cette dernière. Dans ce processus, l'Eglise catholique a pris de court l'Eglise protestante. Il était naturel que, en raison de sa struc-

1. Cf. Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion 44, 9, septembre 1990, p. 430.

ture hiérarchique et de ses liens étroits avec l'Eglise universelle, elle ait eu moins de difficultés que l'autre. Les Eglises catholiques locales ont connu bien des obstacles pour leurs rapports politiques mutuels du temps de la division, mais leurs structures n'ont jamais été « séparées » au sens ecclésial du terme. Leur division se manifesta seulement par la création tardive d'une Conférence épiscopale autonome pour le territoire de la R.D.A., qui existait en fait depuis 1976 sous le nom de « Conférence berlinoise des évêques »².

L'Eglise protestante, de son côté, se vit contrainte, après la construction du mur de Berlin, de créer des structures ecclésiastiques autonomes, réunissant les diverses Eglises régionales de l'Est. Ainsi naquit en 1968 la « Fédération des Eglises protestantes », qui prit progressivement ses distances avec l'« Eglise protestante d'Allemagne » (E.K.D.), cette dernière voyant sa compétence réduite à l'Allemagne de l'Ouest et à Berlin-Ouest³. Naturellement, en dépit de toutes les entraves politiques, il a subsisté des éléments d'une « communauté particulière » entre les Eglises protestantes locales de la République Fédérale d'Allemagne et de la R.D.A., de même qu'entre la Fédération des Eglises protestantes de la R.D.A. et l'E.K.D. C'est de tels liens qu'on voit aujourd'hui se prévaloir les partisans d'une rapide réunification des Eglises⁴.

Quoi qu'il en soit, l'Eglise catholique en Allemagne est déjà « réunifiée ». Le Saint-Siège, par une décision en date du 24 novembre 1990, a répondu favorablement à la demande de dissolution de la

2. Un vestige de l'union entre Est et Ouest a subsisté pendant toute la période de la R.D.A. : l'évêché de Berlin. En 1961, la construction du mur a rendu impossible à l'Ouest l'accès à l'Est pour des motifs pastoraux. Peu après, le dernier « évêque de Berlin-Ouest », le cardinal Julius Döpfner, a été nommé archevêque de Munich. Dès lors, les évêques catholiques de Berlin ont résidé à Berlin-Est. Ils furent en même temps présidents de ce qui devint en 1976 la Conférence berlinoise des évêques, tout en étant représentés à la Conférence épiscopale allemande par le Vicaire général de Berlin-Ouest.

3. A la différence de l'évêché catholique de Berlin, l'Eglise protestante de Brandebourg a été scindée en 1962 en deux Eglises indépendantes, de l'Est et de l'Ouest, récemment réunifiées.

4. C'est ce que fait aussi la Déclaration de Loccum (texte dans **Dokumentation-epd**, 12/90, p. 1).

Conférence berlinoise des évêques : ne subsiste plus que la seule Conférence épiscopale allemande et les évêques de tous les diocèses et juridictions administratives en font partie. Pour la première fois depuis bien longtemps, l'ensemble de l'épiscopat allemand s'est réuni officiellement, du 21 au 24 février 1991, en une Conférence épiscopale de toute l'Allemagne, les évêques de l'Est et de l'Ouest ayant déjà tenu leurs premières séances communes au cours de l'année précédente.

La réunification des Eglises protestantes des provinces en une seule Eglise protestante d'Allemagne recouvrant tout le pays s'avéra d'emblée plus difficile. Bien qu'elle ait été amorcée assez tôt, le signal de départ ayant été la « Déclaration de Loccum » du 17 janvier 1990, elle eut à faire face à des résistances plus nombreuses. La Déclaration de Loccum avait déjà suscité des réactions très partagées, surtout à l'Est. Néanmoins, pour l'essentiel, la réunification de l'Eglise protestante d'Allemagne sera réalisée au plus tard à la mi-1991, selon les structures de l'Eglise de l'Ouest. Des orientations ont été arrêtées en ce sens lors d'une session commune de l'Eglise protestante d'Allemagne et de la Fédération des Eglises, en février 1991, pour préparer un premier synode de toute l'Allemagne. Des courants voulaient prendre plus de temps pour ce processus de réunification et proposer aux Eglises protestantes une phase de réflexion, afin de permettre à l'ensemble du pays de tirer parti d'expériences faites dans la R.D.A. : ils n'ont pas réussi à s'imposer.

Au rythme des politiques

Une chose est frappante : en agissant ainsi, les Eglises ne se sont pas seulement mises au rythme politique de l'unification ; à l'instar des hommes politiques, elles ont aussi opté pour, en gros, les solutions jugées les plus simples.

Au plan politique, l'unification s'est réalisée par l'adhésion prévue par l'article 23 de la Constitution de la République Fédérale (sa « Loi fondamentale »). C'était la méthode la plus pratique, car elle permettait d'éviter, provisoirement du moins, des débats prolongés sur la Constitution. Les Eglises, elles, ont procédé d'une manière tout aussi claire : pour l'essentiel, elles ont pris pour base les institutions et les structures existant en République Fédérale.

L'Eglise catholique s'est ici particulièrement simplifiée la tâche. La Conférence épiscopale allemande s'est bornée, à l'occasion de sa « réunification », à modifier les passages de ses statuts concernant la constitution de son groupe⁵. Aux termes de la dissolution, prononcée par le pape, de la Conférence berlinoise des évêques, il n'a même pas été nécessaire de requérir l'adhésion formelle des évêques et des administrateurs apostoliques de l'ancienne R.D.A. Pourtant, même les partis politiques, lors de leurs transformations de représentations valables pour l'Ouest en instances compétentes pour l'Allemagne entière, avaient procédé à de nouvelles élections de leurs comités directeurs ou de leurs secrétariats, ou bien avaient complété leurs anciennes structures par l'élection de membres venus de l'Est.

La Conférence épiscopale allemande a renoncé à ces deux mesures : pas d'élection d'un nouveau président (c'est actuellement Karl Lehmann, évêque de Mayence, qui exerce ces fonctions avec circonspection et dans l'ombre vaticane du cardinal Joachim Meisner, archevêque de Cologne) ; pas non plus d'élection de quelque vice-président issu d'une juridiction d'Allemagne de l'Est⁶. Seul le poste nouvellement créé de secrétaire-adjoint a été confié à l'ancien secrétaire de la Conférence berlinoise des évêques. En dépit de réflexions prolongées, les évêques de l'Est n'avaient pu se décider à poursuivre l'activité de cette Conférence, sinon sous la forme d'une *auctoritas territorialis*, au sens où l'entend le Droit ecclésiastique, du moins comme une « Conférence épiscopale régionale » sur le modèle de la Conférence de Bavière. Avec la suppression de cette Conférence ont ainsi disparu pratiquement toutes les caractéristiques d'une autonomie ecclésiale catholique dans l'ancienne R.D.A. Seul a subsisté un « Groupe de travail des évêques de la Conférence épiscopale alle-

5. On apprit à cette occasion que Rome, profitant de la nécessité d'une révision des statuts, voulait supprimer le droit de vote des évêques auxiliaires pour l'élection du président. La Conférence épiscopale allemande n'a pas réuni de majorité suffisante en faveur de cette proposition. Après de longues hésitations, la Congrégation des évêques a renoncé à faire aboutir cette modification.

6. Le seul vice-président de la Conférence épiscopale allemande est actuellement Oskar Saier, archevêque de Fribourg.

mande – Région Est», sous la présidence de Georges Sterzinsky, évêque de Berlin, avec un secrétariat à Berlin-Est, qui est en même temps l'antenne du secrétariat de la Conférence épiscopale, dont le siège est à Bonn⁷.

L'unification à toute allure

Les frontières à peine ouvertes, voici que les structures supra-diocésaines se dissolvent et que réapparaissent à l'Est les particularismes diocésains d'autrefois, ce qui, dans une certaine mesure, est compréhensible. D'abord, parce que les compétences, surtout en matière de politique ecclésiastique, se trouvaient concentrées à Berlin, du fait des rapports particuliers qui existaient entre Eglise et Etat dans l'ancienne R.D.A., et aussi sous l'influence personnelle des cardinaux Bengsch et Maier. Le reste de l'épiscopat de l'Est était très fortement influencé par Berlin. Ensuite, il faut savoir qu'il y avait des différences considérables entre les intérêts des évêchés indépendants de Berlin et de Dresde-Meissen, d'une part, et, d'autre part, les juridictions administratives qui, à l'Est, relevaient d'évêchés de l'Ouest. Cette évolution peut sembler regrettable, surtout pour des raisons pastorales : l'Eglise catholique à l'Est était en effet en situation de minorité et, doublement, de diaspora, au sein du christianisme et dans un monde sécularisé. Avec l'expérience d'un demi-siècle d'athéisme imposé, elle se trouve aussi différente de celle d'Allemagne de l'Ouest que le sont les populations de l'une et l'autre Allemagnes.

Il faut donc se demander si, dans leur « unification », les Eglises ne se sont pas ralliées trop rapidement et trop inconsidérément au processus de l'Etat et si, pour elles, le chemin le plus court et le plus pratique était aussi le meilleur. Les catholiques ne semblent guère se poser la question, ou du moins seulement à l'Est, et en tout cas plus

7. Le responsable de ce poste, en même temps secrétaire adjoint de la Conférence épiscopale allemande, est l'ancien secrétaire de la Conférence berlinoise des évêques, Joseph Michelfast.

rarement que chez les responsables de l'Eglise protestante⁸. Cela tient notamment au fait que le passage d'institutions catholiques séparées à des instances compétentes pour toute l'Allemagne n'a nullement contraint l'Eglise à remettre en question son identité⁹. Mais une raison beaucoup plus terre à terre était d'éviter, vu les circonstances, toute discussion sur une nouvelle répartition des postes-clés¹⁰.

Simplicité juridique et complexités pastorales

Si les deux Eglises se sont ainsi rapidement ralliées au principe d'opportunité politique, sans examiner longtemps les exigences de la pastorale, c'est toutefois surtout en raison d'un aspect qui renvoie à la nature même de l'unification politique. L'adhésion de la R.D.A. à l'« ancienne » République Fédérale, d'après l'article 23 de la Loi fondamentale, entraînait automatiquement l'application de l'article 140 pour le territoire de l'ancienne R.D.A. et, par suite, de la réglementation juridique de l'Eglise reconnue par l'Etat allemand, qui offre aux deux entités des possibilités d'étroite collaboration. La Loi fondamentale a ici repris ce qu'édicte la Constitution de Weimar.

8. Chez les catholiques, cette question est indirectement liée à l'avenir des juridictions administratives de l'ancienne R.D.A., qui, en droit, font partie d'évêchés d'Allemagne de l'Ouest, et qui sont gérées par des administrateurs apostoliques ayant rang d'évêques. Après la réunification, certains évêchés de l'Ouest entendaient rétablir rapidement l'ancienne situation administrative, tandis que, dans les territoires concernés, on préférerait pour des raisons pastorales maintenir l'autonomie. Certains envisagèrent en même temps une réforme générale des frontières des diocèses allemands. L'assemblée plénière de la Conférence épiscopale allemande, début 1991, a institué une commission spéciale à ce propos, mais sa mission se limite aux juridictions administratives de l'Est.

9. Lors de son assemblée plénière de l'automne 1990, le Comité central des catholiques allemands (ZDK), qui regroupe les forces vives de l'apostolat des laïcs, a accueilli jusque dans son Bureau des membres venus de l'Est. Un « Comité de liaison des catholiques en R.D.A. », fondé seulement en février 1990, continue néanmoins provisoirement d'exister.

10. Manifestement, il fallait à tout prix éviter un changement, si improbable qu'il pût être, à la présidence de la Conférence épiscopale. Aussi s'est-on résigné à la « procédure d'exclusion », prévue par les statuts, dont on ne saurait dire qu'elle constituait une politesse particulière envers les nouveaux membres de la Conférence.

Pour les deux Eglises, c'était un double avantage. D'une part, elles peuvent transposer dans les nouvelles provinces fédérales les possibilités d'action dans le domaine public dont elles jouissaient déjà en République Fédérale. D'autre part, on faisait faire aux Eglises de l'Ouest l'économie d'une discussion particulièrement redoutée sur le sens du maintien de la législation relative aux rapports entre Eglise et Etat, et de son extension à l'Allemagne entière. En outre, les milieux catholiques évitaient un débat sur la pérennisation ou la modification éventuelle du Concordat adopté par le Reich. Par le recours à l'article 23, on rattachait étroitement les intérêts des Eglises à ceux de l'Etat.

A la différence des dirigeants politiques, les responsables des Eglises auraient pourtant pu renoncer à ce processus d'unification à toute allure. Il n'existait nulle part de menace de collisions d'intérêts avec des tiers, ni de nouveaux obstacles qui auraient pu surgir de l'extérieur.

L'impôt, l'école, l'armée

Le transfert de la législation régissant les rapports de l'Eglise et de l'Etat en Allemagne de l'Ouest rend possible aussi dans la partie orientale du pays la perception par l'Etat des impôts ecclésiastiques, l'organisation de l'enseignement de la religion dans les écoles et la création d'aumôneries militaires dépendant des pouvoirs publics, dans la mesure où certaines des nouvelles provinces fédérales n'y feront pas opposition, selon des clauses spécifiques de leurs constitutions qui ne sont pas encore promulguées.

Or, au vu de la situation particulière de l'ancienne R.D.A., on peut se demander quels sont les avantages pour la pastorale qu'offrent aux Eglises ces nouveaux champs d'action ouverts par cette législation sur leurs rapports avec l'Etat, et quel usage va en être fait. Tandis que le processus d'unification était encore en cours, les responsables des Eglises protestantes et les évêques catholiques étaient presque unanimes pour répondre, d'une voix quasi identique, qu'ils étaient partisans de l'extension à toute l'Allemagne de la législation sur les rapports avec l'Etat en vigueur dans la République Fédérale. Celle-ci offrait aux Eglises, selon eux, des marges de liberté et d'action auxquelles ils ne sauraient, pour des raisons de principe, renoncer. Comment et dans quelle mesure ces libertés devaient être utilisées,

cela restait à discuter dans le détail¹¹. Or, voici où on en est aujourd'hui dans les trois domaines qu'on a signalés, quelques mois après l'achèvement de l'unification politique :

– *la perception de l'impôt ecclésiastique par l'Etat* a été étendue, sans distinction pour les deux Eglises, aux territoires de l'ancienne R.D.A. Il y eut cependant de sérieuses hésitations à le faire, surtout du côté protestant.

– les mêmes dispositions ont, en principe, été prévues en ce qui concerne *l'enseignement religieux* : il deviendra désormais partout une discipline ordinaire dans les écoles d'enseignement général, à tous les niveaux. Une réglementation définitive ne sera toutefois pas arrêtée avant la promulgation des constitutions des nouvelles provinces fédérales. Il est possible que certaines d'entre elles s'appuient sur l'article 141 de la Constitution fondamentale qui, à titre d'exception à l'article 7, § 3, de cette même loi, prévoit pour la ville-Etat de Brême, un enseignement général sur les religions, fondé sur la Bible, mais sans références confessionnelles. L'application éventuelle de la « clause de Brême » aux nouvelles provinces fédérales est toutefois contestée pour des raisons de droit constitutionnel¹². Du côté des Eglises, il en va de même : la discussion sur l'enseignement religieux n'est pas encore close. Le choix reste ouvert entre un enseignement sur les religions et l'éthique, compris comme une sorte d'introduction aux fondements de la religion et du christianisme, et destiné à tous les élèves, ou bien un enseignement religieux confié à la seule responsabilité des Eglises, mais prenant place dans l'emploi du temps et dans les locaux scolaires.

11. Cf. les positions identiques de l'évêque protestant de la Province ecclésiastique de Saxe, Christoph Demke, qui est encore président de la Fédération des Eglises protestantes, et de Joachim Wanke, administrateur apostolique résidant à Erfurt, exprimées dans des entretiens séparés accordés à l'auteur (*Herder-Korrespondenz* 44, 5 (mai 1990), pp. 221, 224).

12. Voici le texte de l'article 141, de la Loi fondamentale : « Aux termes de l'article 7, § 3, de la Constitution, l'enseignement religieux à l'école a rang de discipline ordinaire, mais cette clause ne s'applique pas dans une province dans laquelle une autre règle juridique était en vigueur au 1^{er} janvier 1949 ».

– pour ce qui est de *l'aumônerie militaire* enfin, les Eglises suivent des chemins différents. Du côté catholique, on a adopté les structures de la République Fédérale et les premiers aumôniers militaires titulaires ont déjà été répartis entre diverses garnisons. De son côté, le Conseil de l'Eglise protestante d'Allemagne a annoncé une réglementation dans laquelle les dispositions arrêtées en 1957 au terme de l'accord sur l'aumônerie militaire et en vigueur en RFA ne seront pas adoptées¹³. Pour l'heure, l'aumônerie militaire protestante est assurée par des pasteurs en exercice dans des paroisses voisines. Les protestants de l'ancienne RDA critiquent avant tout le fait que, selon le système de la République Fédérale, les aumôniers militaires sont des fonctionnaires d'Etat et que les services du Vicariat aux armées, comme instance fédérale, se trouvent à Bonn.

Le prix de la liberté

Cet exemple de l'aumônerie militaire manifeste un problème de fond dont l'importance est perçue différemment entre Eglises de l'Est et aussi, pour une part, entre Eglises de l'Ouest et celles de l'Est. A l'Ouest, les protestants cherchent plus que les catholiques à garder leurs distances vis-à-vis de l'Etat : les catholiques, en effet, après s'être libérés du statut de minorité confessionnelle, n'avaient plus à craindre la prédominance d'un protestantisme « libéral » à la prussienne. L'expérience protestante du rapport avec le pouvoir politique communiste a renforcé la tendance en faveur d'une plus grande autonomie. Mais cette même expérience se fait sentir aussi chez des catholiques : beaucoup d'entre eux ne recherchent plus ces liens avec l'Etat qui allaient

13. L'article 19, § 1, de l'Accord stipule : « Après la période probatoire, les aumôniers militaires sont promus au statut de fonctionnaires temporaires. Dans la mesure où ils doivent être employés à titre permanent à des tâches de direction de l'aumônerie militaire, ils sont promus au statut de fonctionnaires à vie ». La loi sur l'aumônerie militaire adoptée en lien avec l'accord conclu avec l'Eglise protestante précise dans son article 2 que les réglementations sur le droit des fonctionnaires contenues dans ce traité doivent être appliquées de manière analogue aux clercs catholiques. Cf. J. LISTL éd., *Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis I*, 1987, pp. 101 et 94.

de soi dans « l'ancienne » République Fédérale, surtout pour l'épiscopat et pour les laïcs qui ont imprimé leur marque à l'image publique de l'Eglise.

Outre ces différences de principes se pose partout la question de la pratique des marges de manœuvre que laisse l'extension de la législation des rapports entre Eglise et Etat de la République Fédérale. Ainsi la perception de l'impôt du culte par l'Etat n'entraîne-t-elle aucun avantage pour les Eglises des « nouvelles » provinces fédérales, mais des inconvénients. En raison du niveau modeste des revenus, sans commune mesure avec ceux de l'Ouest, près de la moitié de la population active ne paie aucun impôt, donc pas d'impôt ecclésiastique non plus¹⁴. Selon des estimations établies par les Eglises, ces dernières n'arrivent, par la perception confiée à l'Etat, qu'au tiers à peine des recettes provenant jusqu'ici des contributions volontaires. Si les Eglises de l'Est veulent continuer d'assurer leurs services, dans leur cadre propre ou dans le domaine social, au moins à leur niveau antérieur, il faudra que cette perte considérable soit compensée par un accroissement des subventions, l'importante somme restante étant versée par les Eglises de l'Ouest en complément des subventions qu'elles accordent déjà ou bien sous forme d'autres dons.

Or les problèmes de cette période de transition manifestent de nombreuses carences dans l'ordre social, et on attend des Eglises à l'Est, surtout dans le domaine caritatif, un engagement supplémentaire dont les coûts peuvent difficilement être couverts par le financement de l'Etat. Quand on voit les inconvénients actuels et ceux qui sont prévisibles dans l'avenir immédiat qu'entraîne la perception de l'impôt ecclésiastique par l'Etat, les Eglises auraient donc beaucoup mieux fait d'attendre quelque temps avant d'adopter le système de l'Ouest. On aurait alors probablement évité la vague de chrétiens qui dénoncent leur appartenance à l'Eglise, au grand dam des instances religieuses des deux confessions.

14. D'après les données du Ministère Fédéral des Finances, 40 % environ de la population active des nouvelles provinces fédérales sont exempts d'impôts, contre quelque 19 % seulement dans l'ancienne République Fédérale. Ajoutez à cela que le niveau des revenus à l'Est est environ la moitié de celui de l'Ouest.

Dans le domaine de l'enseignement religieux à l'école également, on peut se demander quel est l'intérêt de la réforme. Dans une situation de diaspora fortement accusée, il est difficile à organiser, surtout du côté catholique, pour des raisons de personnel et pour des motifs matériels. La catéchèse paroissiale pratiquée jusqu'ici semble s'avérer plus efficace, surtout dans les campagnes.

Le déclin des appartenances

Le transfert pur et simple du système de la République Fédérale aux « nouvelles » provinces ne tient pas compte des changements profonds intervenus dans le paysage religieux de la partie orientale de l'Allemagne. Selon des estimations provisoires – des statistiques religieuses précises ne sont pas encore disponibles –, sur les quelques 16 millions d'habitants peuplant les nouvelles provinces fédérales, environ 30 % appartiennent à une confession chrétienne, dont 25 % à l'Eglise protestante et 5 % seulement à l'Eglise catholique¹⁵.

Certes, les Eglises ont, actuellement, dans cette région une grande importance dans la vie publique. En utilisant des stratégies très différentes, leurs institutions ont survécu sans dommage au communisme comme jadis au régime nazi. L'Eglise protestante, en particulier, a offert un refuge à l'opposition à l'Etat totalitaire, permettant à celle-ci de se structurer durant ces dernières années et de trouver la possibilité de préparer les changements à venir (les « prières pour la paix » en sont un exemple connu) : ce qui a conféré à cette Eglise un poids particulier dans les bouleversements sociaux et politiques depuis 1989. Les catholiques, de leur côté, jouent aussi un rôle important dans la vie publique des nouvelles provinces fédérales, bien que leur Eglise, sous l'Etat socialiste, se soit totalement repliée sur les secteurs modestes des paroisses et des aumôneries. La proportion de catholiques

15. On comptait dans le passé de 1 à 1,2 million de catholiques en R.D.A. On a cité récemment des chiffres beaucoup plus faibles, jusqu'à 500 ou 700 000. Les premiers chiffres sont sûrement trop élevés. Il faut tenir compte en outre de la récente vague d'émigration et du nombre des chrétiens qui quittent leur Eglise, rendu manifeste depuis le 3 octobre 1990, mais ne pouvant être mesuré avec précision.

détenteurs de mandats et de fonctions dans les provinces, les arrondissements ou les communes est, fait rare dans l'histoire européenne, nettement plus élevée que leur proportion dans l'ensemble de la population¹⁶.

Pourtant cette forte représentation publique de chrétiens – chez les protestants on trouve un grand nombre de pasteurs – ne saurait faire oublier que l'Allemagne de l'Est est une région foncièrement déchristianisée. Les enquêtes montrent des taux très bas d'appartenance aux Eglises ou de profession de foi chrétienne¹⁷. Quarante-cinq ans d'athéisme d'Etat et d'éducation communiste ont ici porté leurs fruits. La foi religieuse s'est largement évanouie.

L'unification politique modifie aussi la géographie religieuse de l'Allemagne entière. On a dit souvent que le pays était devenu « plus protestant ». Cela montre que les confessionnalismes d'antan ne sont pas encore morts ! Dans l'ancienne République Fédérale, les catholiques de ces dernières années ne pouvaient cacher leur fierté d'avoir légèrement dépassé – les étrangers étant venus à la rescousse – le nombre des protestants. Après l'unification, les protestants n'ont pas manqué d'affirmer bien haut qu'ils sont, pour l'Allemagne entière, à nouveau plus nombreux que les catholiques. Même si les chiffres leur donnent raison, il faut plutôt dire que l'Allemagne réunifiée n'est ni plus protestante ni plus catholique, mais surtout plus laïque.

Repli institutionnel ou élan missionnaire ?

Les Eglises pourraient saisir cette réalité comme un *kairos*, un moment privilégié, pour dépasser le débat formel entre Eglise-insti-

16. Compte tenu de leur abstention antérieure, le regain subit d'activité politique chez les catholiques et sous l'impulsion de leur Eglise, a parfois été enregistré avec quelque malaise chez les protestants.

17. Selon une enquête de l'hebdomadaire *Der Spiegel*, la proposition : « Je crois que Dieu existe » a reçu l'accord de 21 % de la population à l'Est, contre 61 % à l'Ouest, et a été rejetée par 47 %, contre 13 %. (Cf. G. ROSSI, « Bleiben sie Heiden ? Ueber Einstellung zu Kirche, Glaube und Religion », in : *Das Profil der Deutschen, was sie vereint, was sie trennt, Spiegel-Spezial*, 1/1991, p. 73.

tution et Eglise de convaincus, pour s'appuyer sur les forces encore vives des paroisses, des groupes et des mouvements constitués, et pour réfléchir ainsi à un nouvel élan missionnaire dans un dialogue à l'écoute du monde, au sens où l'entend le Concile.

Pourtant, une nouvelle fois, ce qui l'a emporté dans les deux Eglises, ce fut la confiance dans les institutions traditionnelles et leurs bases financières bien garanties par les liens étroits avec l'Etat, au moins au niveau de leurs instances dirigeantes à l'Ouest. On peut supposer que les dix années à venir montreront qu'il s'agit là d'une victoire à la Pyrrhus. S'il y a actuellement de nombreux malentendus entre l'Est et l'Ouest dans la vie des Eglises, tout comme ceux que l'on trouve chaque jour dans la vie économique et politique, et quand on parle de la « suprématie » des Eglises de l'Ouest, cela semble bien reposer sur de telles présuppositions.

David SEEBER

traduit de l'allemand par Jean Courtois

économie et humanisme

N° 317

avril-juin 1991

PAYS DE L'EST : UNE DIFFICILE TRANSITION VERS L'ECONOMIE DE MARCHE

Présentation du dossier (x. richet)

Comment maîtriser la dette extérieure de l'Europe de l'Est en transition vers le marché ? (k. szymkiewicz)

Privatisation, réorganisation industrielle et stratégies d'entreprise (x. richet)

Dimensions économiques et sociales des restructurations et des privatisations en Hongrie (j. kultay)

Les privatisations sont-elles un remède-miracle ? Le cas de la Pologne (b. gulgaska)

L'intégration de la RDA vers la RFA : la violence de la monnaie (i. samson)

Analyses

Le Front National en France : une montée inquiétante (p. brechon)

Chroniques

Chronique bibliographique : les puissants et les pauvres (h. puel)

La conjoncture économique et financière internationale : l'après-guerre du Golfe (a. cédel)

économie et humanisme : 14 rue Antoine Dumont 69372 LYON Cedex 08

Abonnement 1991 France : 220 F TTC – Etranger : 260 F

Vente au numéro : 65 F (Franco de port)

Liberté et amour dans la nouvelle Europe

Une fièvre de liberté a saisi les pays récemment affranchis des régimes totalitaires. Pour se repérer dans cette expérience neuve, leurs peuples tournent les yeux vers l'Occident, où les sociétés et les individus jouissent des libertés garanties par la démocratie. Le théologien, lui, rappelle que, en Dieu comme en l'homme, la liberté est inséparable de l'amour et ne saurait s'accomplir sans lui. Or, si les figures d'une culture de la liberté sont connues, celles d'une culture de l'amour restent à inventer. Et là, les sociétés du Centre et de l'Est de l'Europe, malgré les pesanteurs de l'oppression qu'elles ont subie – ou peut-être en raison de celles-ci –, ont quelque chose à dire à l'Ouest. Quant à l'Eglise, il est de sa mission de contribuer à cette invention et de faire fructifier pour cette tâche son capital d'expérience et de réflexion.

LE titre de cet article entend exprimer les deux réalités fondamentales de la vie de Dieu et de la vie de l'homme. Quand nous parlons de liberté à propos de Dieu, nous pensons d'abord à sa toute-puissance : « Qui peut lui résister ? Qui est semblable à Dieu ? ». Rien ni personne ne peut l'empêcher de réaliser ses desseins, aucune puissance étrangère, aucune faiblesse, aucun chaos... Quant à l'homme,

lui, qui est image de Dieu, son désir de liberté fait partie de son être le plus intime. Seuls les hommes libres, au sens psychologique comme au sens social, peuvent parvenir à un véritable développement de leur être personnel.

De Dieu on dit aussi qu'il est amour, l'amour même. On entend par là, d'une part, sa vie intime, l'unité des trois Personnes divines tissée par l'amour, et, d'autre part, son amour pour les hommes, en lequel nous sommes créés et rachetés. Pour ce qui est de l'homme, quand on parle d'amour, on désigne ce désir profond, cette tension qui l'habite : il ne peut épanouir son être personnel dans l'harmonie et le bonheur que dans une atmosphère d'amour. Pourtant notre aspiration à la liberté, comme à l'amour, reste toujours insatisfaite. Là est notre but, mais, pour l'atteindre, il nous faut sans cesse faire effort, nous renouveler, recommencer.

Liberté, amour : inséparables

En théologie, on pose comme principe fondamental que ces deux réalités sont inséparables. Dans la Trinité, la parfaite liberté de Dieu existe en son amour et cet amour, dans le don de lui-même par lequel Dieu s'engage et se livre, ne supprime rien de sa liberté, inconditionnelle, souveraine, absolue. Les théologiens peuvent s'arracher les cheveux pour expliquer comment ces deux attributs divins parviennent à coexister : Dieu est pourtant totalement engagé et donné, aussi bien au sein de la Trinité que dans sa création, et en même temps il reste entièrement libre et souverain.

Or, liberté et amour sont tout aussi inséparables dans l'existence humaine. L'amour est incompatible avec la contrainte : seuls des êtres libres sont capables d'aimer, ce qui accule les hommes, et aussi leur Créateur, à un étrange dilemme. Dieu a créé l'homme pour qu'il puisse participer à son amour. C'est pourquoi il l'a doté de liberté, et d'une liberté qui n'est pas qu'une apparence, mais réelle, réelle au point que l'homme est capable de dire Non à l'amour qui lui est offert, et de se fermer ainsi l'unique voie vers la vie et le bonheur. Pourquoi donc Dieu ne nous met-il pas une camisole de force, pourquoi ne nous contraint-il pas de façon plus drastique à agir selon le bien ? Pourquoi ne s'y prend-il pas comme une mère avec un enfant excité et insupportable, qui l'empoigne sans faire attention à ses cris pour le plonger dans son bain ou le fourrer au lit ?

Notre époque a survalorisé la liberté et par là même elle l'a faussée. Nous avons appris que ce n'est pas une valeur absolue, que la liberté ne peut, à elle seule, assurer le bonheur de l'homme. Etre libéré et libre, de quelque chose ou même de tout, cela ne suffit pas. Le principe anarchique et grossier : « Je fais ce que je veux » est dangereux pour soi-même et pour la société. Le développement de l'être personnel ne s'accomplit pas dans une autonomie qui ferait être indépendant de tout, mais dans le don de soi aux autres par amour. La divine synthèse de l'amour et de la liberté est l'unique voie offerte à l'homme pour son bonheur et son accomplissement, ou, pour parler le langage de la théologie, pour son salut.

Dans la fièvre de la liberté

A continuer dans ces idées, nous risquerions de déraiper dans les généralités, les abstractions creuses ou les discours pieux. Nous n'en avons pas le droit, et surtout pas en ces temps-ci où toute l'Europe du Centre et de l'Est, et la Hongrie en particulier, sont en proie à la fièvre de la liberté. Il s'agit au contraire de traiter de cette synthèse d'amour et de liberté dans le contexte tout particulier de cette actualité historique.

Dans cette partie du monde, dire liberté, c'est dire avant tout : liberté politique, dans une société démocratique, fondée sur l'ordre que garantit institutionnellement le droit. Il fut pour nous tous aussi inattendu que merveilleux, ce mouvement par lequel les peuples des pays qui nous entourent ont commencé avec nous de gagner leur indépendance et de liquider les dictatures totalitaires. Ces Etats nationaux indépendants ont resurgi avec une étonnante rapidité au regard de l'histoire. Mais le changement extérieur, celui des structures politiques, se fait autrement plus vite et plus aisément que celui des conditions qui permettent la vraie liberté intérieure.

Participant moi-même à de telles transformations politiques, je suis en mesure de présenter ici les tâches et les difficultés de ce chemin de liberté. En avançant sur ce chemin, on découvre en effet que la culture de la liberté ne peut se réaliser que dans une culture de l'amour. Les Etats d'Europe centrale et de l'Est ont à apprendre de l'Ouest la culture de la liberté. Mais la culture de l'amour, il nous la faut découvrir et la construire ensemble, en tout cas pour ce qui est de la

vie privée, et aussi, autant que faire se peut, pour notre société. Ici, les nations d'Europe centrale et de l'Est pourraient bien donner un nouvel élan à l'Europe de l'Ouest. J'insiste encore sur le fait qu'en Dieu seul se trouve la perfection de la synthèse de la liberté et de l'amour et que, pour nous, il n'y a pas d'autre voie pour vivre libre et pleinement dans l'amour que de participer à l'amour et à la liberté de Dieu.

Sortir de l'oppression

Parler de changement de structures est devenu chez nous une banalité. Mais il nous faut avoir toujours plus vive conscience qu'il n'y a pas de changement de structures sans changement des esprits et que transformer nos cœurs de pierre en des cœurs de chair chaleureux et sensibles est bien plus difficile : nos propres forces n'y suffiront pas.

Le temps de l'oppression a concentré les gens et les a forcés à vivre ensemble en rabotant les différences. En même temps, il empêchait toute libre expression des opinions. Les gens étaient pleins d'agressivité, d'impatience, de désirs insatisfaits, car irréalistes. Maintenant, il s'agit donc de mettre en place en Hongrie les institutions publiques qui garantissent la liberté et le respect des droits de l'homme et l'Eglise doit jouer un rôle prophétique dans l'élaboration de ces nouvelles structures sociales. Plus important encore, elle se doit de prendre la parole pour l'éducation des hommes. Vatican II enseigne que l'évangélisation proprement dite doit être précédée d'une « pré-évangélisation » : conduire les hommes sur la voie humaine de la vérité, du beau, du bien.

D'une telle éducation tous les jeunes ont un permanent besoin, et je devrais peut-être dire : tous les hommes. Bien plus encore dans notre société, où la jeune génération a grandi sans aucune éducation de ce genre et où même tout idéal, tout enthousiasme, étaient systématiquement extirpés. Dans une société aussi qui veut rejoindre l'Europe, faire partie de l'Occident, introduire le libre marché et l'entreprise privée, libérer la passion de travailler pour le profit sans se poser de questions, ce qui a, parmi d'autres facteurs, conduit les sociétés occidentales sur la voie de la sécularisation. Le passage du matérialisme idéologique au matérialisme pratique met le christianisme

à l'épreuve. Contre l'idéologie marxiste, on pouvait faire appel à des arguments et à la réflexion, aux armes de la vérité. Le mode de vie sécularisé et matérialiste, lui, ne saurait céder qu'à une autre façon de vivre, celle d'un authentique et vivant témoignage de la foi chrétienne.

J'insiste : en participant à la tâche de l'éducation du peuple, l'Eglise n'est pas guidée par le dessein de conquérir le pouvoir. Son rôle prophétique se situe sur un tout autre plan que ceux des partis d'opposition que connaît toute démocratie. Pour deux raisons. Avant tout, parce que, si elle veut offrir un espace pour une critique indépendante, le Royaume de Dieu qu'elle prépare est dans l'âme des hommes et ne se construit pas avec l'aide des pouvoirs terrestres ni de la politique. L'autre raison est étroitement liée : l'Eglise prend option pour les pauvres. Dans toute société et à toutes les époques, l'Eglise veille sur les pauvres : aujourd'hui ce sont les chômeurs, les gens privés du minimum vital, les minorités ethniques, les personnes diminuées de quelque façon, les alcooliques et les toxicomanes..., il serait aisé d'allonger cette liste. L'esprit de concurrence qui ne cherche que la réussite et ne reconnaît que le rendement n'a rien à faire avec les pauvres, il abandonne volontiers l'idée d'amour et la miséricorde à l'Eglise et regarde avec quelque dédain ce qu'il considère comme sa naïveté et son idéalisme.

Il faut soulever encore une autre difficulté. Le style de vie que l'on a évoqué, l'esprit qu'on peut, pour simplifier, appeler « occidental » ou « capitaliste » repose sur certaines bases : un système de prélèvements obligatoires rigoureux, des rendements implacables exigeant assiduité, régularité et efficacité, un travail acharné, des rémunérations selon des normes précises, des comportements étroitement encadrés... Or, dans les dictatures totalitaires, la corruption et le favoritisme s'étaient fatalement répandus. Car ces dictatures sont des prisons, les possibilités y sont bien plus limitées et, en même temps, tout peut arriver. La loi, le droit et la justice ne connaissent aucune garantie stable, la criminalité et l'égoïsme, à petite et à grande échelle, se donnent libre cours. Frustrations, jalousie, haine, sont durablement installées. Chacun guette l'occasion de décrocher quelque privilège, la consigne générale est : chacun pour soi, et tous, se considérant comme des victimes, sont prêts à commettre l'injustice.

Ainsi donc, alors que l'Europe sort péniblement du cauchemar d'Auschwitz, elle a maintenant à secouer celui de la dictature marxiste. Cela ne se fera que par la liberté et l'amour.

Subjectivisme et objectivité

La personne humaine, fondée sur son individualité, se voit comme le centre de l'univers. Elle réclame pour elle l'amour, sans lequel elle ne peut se développer dans l'harmonie. Mais être aimé ne suffit pas pour sortir de l'égoïsme et changer l'homme intérieur : il faut aussi commencer d'aimer les autres.

Le bon apprentissage de l'amour commence par la découverte de l'objectivité : apprendre une vérité extérieure sur son univers subjectif, afin de se voir soi-même de façon plus objective, découvrir les autres et la communauté afin de s'adapter à ceux que nous rencontrons et de respecter leurs droits... Il s'agit d'accepter la mesure et l'ordre, de faire abstraction de ses humeurs et d'agir selon les grandes valeurs qui fondent la société des hommes. C'est aussi ne pas s'estimer supérieur aux autres, éviter de s'enorgueillir comme de s'apitoyer sur soi, reconnaître et redresser ses faiblesses et ses manques. La vérité ne s'apprend que dans l'objectivité du monde extérieur, de la société et des hommes.

« La vérité vous fera libres » : la liberté ne s'acquiert qu'au prix de la reconnaissance des lois qui régissent le monde, dans le respect des règles de son jeu. On confrontera naturellement ces lois avec la vérité et les valeurs absolues, ce qui permettra de séparer les justes législations des fausses. Le monde grec nous a laissé l'éblouissant exemple de la décision souveraine et responsable face aux lois avec l'héroïsme d'Antigone. Dans l'espace du Nouveau Testament, c'est le principe : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'à César ».

Objectivité veut dire aussi rigueur et constance, non seulement dans la recherche de la vérité, mais aussi dans les tâches à accomplir et les justes réactions face aux événements. L'idée renvoie à la précision des machines, au monde froid, impersonnel et parfaitement prévisible des robots. L'objectivité évoque un appareil fiable, impeccable, infallible et sans conflits. Comme le dit notre poète József Attila : « On doit travailler comme glissent les étoiles dans le ciel, avec grâce et régularité ».

La société hongroise actuelle a encore un long chemin à faire pour parvenir à cette objectivité et pour que le souci des valeurs et du bien de la communauté, de la nation ou même de l'humanité, prime sur les intérêts individuels ou ceux de cercles restreints. Il s'agit pour chacun de construire sa vie sur les bases du travail sérieux, du rendement fiable. Car la société doit se fonder sur la justice, chacun recevant ce qui lui revient de droit, mais chacun fournissant aussi ce dont il est capable, comme l'exigent les lois fondamentales de la vie en commun.

Combien il nous faut encore nous dépouiller de nombre de mauvais réflexes, de bien des sentiments qui se sont amassés durant les années de l'oppression et de ces ressentiments qui explosent aujourd'hui comme une bombe à retardement, combien la véritable liberté est encore inconnue du grand nombre, je ne veux en donner qu'un exemple, celui de la liberté d'expression et de la presse.

Sans nul doute, la liberté de la presse fait absolument partie de la démocratie. L'histoire de ces deux ou trois dernières années nous a appris comment, dans notre société hongroise, une presse plus libre et plus critique a aidé à poser les fondements de la démocratie. Mais on constate chaque jour que beaucoup de gens confondent ce droit capital de l'homme et de la société avec l'anarchie. La liberté d'expression des opinions suit des règles du jeu précises : celles-ci interdisent de porter atteinte aux droits personnels comme au bien de tous, sinon cela servira à détruire la société plutôt qu'à la construire. Or, les médias hongrois, la presse comme l'audiovisuel, débordent de vulgarité, de violence et de pornographie. Leur but est clair : s'en mettre rapidement plein les poches.

De l'objectivité à l'engagement

L'économie de l'Europe occidentale, dite « capitaliste-libérale », est, en gros, construite sur les bases que nous avons décrites. Nous devons ajouter qu'elle a été à même de créer un certain bien-être matériel dans ces pays. Mais les sociétés de consommation de notre époque manifestent très vite que quelque chose leur manque pour assurer le juste épanouissement, l'accomplissement et le bonheur des hommes.

On peut en dire autant au plan des vies individuelles. Au commencement de ce siècle, on a absolutisé un certain type de liberté : on pensait que le fait d'être autonome, indépendant de tout, assurait le juste développement de la personnalité. C'est vrai, une discipline personnelle et l'indépendance intérieure sont indispensables, tout comme la conformité de sa façon de vivre avec une juste échelle de valeurs. Mais les progrès de l'anthropologie de ces dernières décennies ont montré qu'un homme libre n'était pas encore un homme au plein sens du terme, qu'il ne rencontrait pas pour autant le bonheur, et que le plus haut stade de la liberté n'était atteint que lorsqu'on s'était détaché de soi-même, ce qui n'est possible que par le don de soi : l'accomplissement de la liberté, c'est l'amour.

Tout cela ne peut se réaliser dans la vie d'une personne que si elle s'engage envers les autres, que ce soit au service d'un but élevé – la patrie, le bien de l'humanité, la quête passionnée de la vérité –, ou bien au service d'autres personnes : la famille proche, ou de façon plus désintéressée encore, une plus large famille, un groupe social. Un tel don de soi n'est possible qu'aux hommes suffisamment libres et maîtres d'eux-mêmes. Celui qui tient sa vie en ses propres mains, celui-là est capable de se donner. Nous pouvons dire aussi : la liberté d'un homme qui ne s'est pas encore accompli dans le don de lui-même n'est qu'une ébauche. Mais ce don de soi est plus que bonnes intentions ou même décisions que l'on croit définitives : il n'atteint sa perfection que dans le cours concret de l'existence.

Une affaire de culture

Il reste une question : comment se réalisera l'amour dans la vie de la société, des nations, de toute l'humanité ? Car il est clair que la liberté n'est pas le privilège de l'individu, elle est valeur et but de la culture humaine, donc de toute société, large ou restreinte. De même, l'amour ne peut se restreindre à la sphère privée, il doit pénétrer l'humanité entière, toute la culture.

Il me semble que les pays occidentaux libres et démocratiques ont encore beaucoup de chemin à faire. Ils ont plus ou moins réussi à instaurer la culture de la liberté, mais ils ont à peine tenté d'aller plus loin et d'orienter cette culture vers une culture de l'amour. La conséquence en est d'abord que la liberté elle-même est toujours en

sursis ; de plus, cette réalisation de la liberté socialement garantie ne donne pas aux hommes un vrai bonheur.

Les pays en train de se libérer de la dictature marxiste ont encore à apprendre la culture de la liberté pour être vraiment européens. Mais pendant les temps de l'oppression, quelque chose de la culture de l'amour s'est fait jour chez nous, ou du moins a persisté : la solidarité, la disponibilité pour aider ceux qui étaient en détresse, la compassion envers ceux qui souffrent. Ce serait un désastre si ces valeurs tombaient maintenant dans l'oubli, au lieu de trouver, en ce temps de liberté, leur juste place et leur vraie signification.

Ce n'est pas seulement notre propre avenir qui dépend de la réussite de cette synthèse de la liberté et de l'amour, dans la vie individuelle comme dans la société : nos erreurs et nos succès peuvent aussi éclairer ceux qui connaissent depuis longtemps la culture de la liberté. Habitué qu'ils y sont, ils risquent peut-être de ne pas se rendre compte que, si précieuse soit cette culture, elle est insuffisante, elle ne s'accomplira qu'en devenant aussi culture de l'amour. De celle-ci, notre éprouvant processus de libération pourrait peut-être apprendre quelque chose aux peuples qui ont déjà l'expérience de la liberté, mais qui n'ont pas su aller au delà.

Le progrès de l'humanité au long de l'histoire s'est toujours fait sur les ruines du passé. Dans l'Europe de la fin de ce siècle, c'est sur les ruines d'Auschwitz et du Goulag qu'il nous faut bâtir la synthèse de la liberté et de l'amour : la culture de l'amour construite sur la liberté, la culture de la liberté qui ne s'épanouit que dans l'amour.

László Lukács

traduit de l'allemand par Guy Luzzenszky

**ÉCOLOGIE, BIOÉTHIQUE, DÉMOGRAPHIE :
QUELLES RESPONSABILITÉS ?**

De la Gnose au *Principe responsabilité* Entretien avec **Hans Jonas**
Faut-il avoir peur de la bioéthique ? **Dominique Bourg**
Respect du génôme et respect de la personne, **Anne Fagot-Largeault**
Impasses et promesses de l'écologie politique, **Philippe Van Parijs**
Explosion démographique et désastre écologique, **Jean-Marie Poursin**

L'entrée dans la Résistance, **Joseph Royan**
Respect au citoyen, **Jean-Michel Belorgey**
L'enseignement malade de l'égalitarisme, **Laurent Schwartz**
Merci la vie ou l'imaginaire à la française, **Michel Mesnil**

Esprit : 212, rue Saint-Martin 75003 Paris CCP 1154 51 W Paris
Prix du n° : 70 F Abonnement annuel : 480 F (Etranger : 490 F)

LA VIE SPIRITUELLE**1991****Beauté et vie spirituelle**

- n° 1 L'expérience de la beauté
- n° 2 Traditions ecclésiales de beauté
- n° 3 La beauté de chaque jour
- n° 4 La beauté vécue dans la foi
- n° 5 La beauté au-delà du mal

Articles de :

G. Bessière, P. Baudiquey, A. Gouzes, N. Lossky, P. Blanquart, F. Quéré,
Y. Illich, L. Bouyer, S. Bonnet, C. Duquoc, S. de Beauceuil, P. de Mecca,
A. & F. Dumas, J.-P. Manigne.

Abonnement : 215 F (Etranger : 260 F) CCP Ed. du Cerf 4263 95 D Paris

Catholicisme et libéralisme, des ennemis héréditaires ?

La Hongrie a fait l'expérience de quarante années d'un régime d'économie planifiée et de ses multiples atteintes à la dignité et aux droits de l'homme. Cela conduit à exclure toute éventualité de nouveau recours à un tel système. On pose ici que la seule alternative est le système néolibéral de l'économie de marché. Il convient donc de s'engager, avec vigilance mais résolument, dans cette voie et l'Eglise catholique devrait faire taire ses réticences a priori envers le libéralisme. Elle peut théologiquement se réconcilier avec celui-ci dans son attachement à la liberté, celle que proclame l'Evangile et dont les dimensions contemporaines ont été articulées par le Concile.

D EPUIS l'époque des Lumières et jusqu'à nos jours, l'idéologie libérale détermine les structures de l'Etat et de la société des pays occidentaux, ainsi que leurs systèmes de valeurs politiques, sociales et culturelles. Elle affirme que la vie sociale doit faire fond sur l'autonomie et la libre coopération des individus, affranchis des servitudes féodales et de la tutelle des Etats absolutistes. Au plan économique, le libéralisme se prononce contre tout privilège de type féodal qui entraverait les libertés de posséder la terre, d'exercer un métier et de pratiquer le commerce. Selon le principe du « laisser faire », il revendique le droit d'acquérir et de disposer à sa guise de propriétés,

de travailler et de jouir pleinement de la liberté d'entreprendre. Dans le domaine politique, les libéraux poursuivent l'objectif de substituer aux systèmes absolutistes, fondés sur des privilèges et des rapports hiérarchiques, des Etats de droit, voulus par des citoyens libres et égaux, dans lesquels se réalise le principe de la souveraineté populaire et où les libertés individuelles sont garanties par les droits de l'homme et par des droits politiques formulés en termes clairs et univoques, capables d'empêcher toute intervention arbitraire du pouvoir.

La liberté moderne et l'Eglise catholique

Partisan de la liberté des cultes, de la liberté de conscience, ainsi que de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le libéralisme eut tôt fait de se heurter à la résistance de l'Eglise catholique dans les pays où celle-ci était en position dominante. Cela se comprend d'autant mieux si on se rappelle les principales revendications des libéraux : suppression des privilèges et des discriminations liés à l'appartenance confessionnelle (l'exercice de charges, l'élection de domicile, etc.), abolition des impôts ecclésiastiques, laïcisation des fonctions de droit public dévolues au clergé dans la tenue des registres d'état civil, dans le droit matrimonial ou ailleurs, nationalisation des écoles religieuses, etc.

De nombreux papes ont répondu en condamnant le libéralisme, accusé de se révolter contre l'autorité de Dieu représentée par l'Eglise. Dans les documents de Grégoire XVI (*Mirari vos*, 1832), de Pie IX (*Syllabus*, 1864), de Léon XIII (*Libertas praestantissimum*, 1888) et de Pie X (*Lamentabili*, 1907), revient fréquemment l'argument suivant : un Etat qui reconnaîtrait les libertés des cultes, de conscience et de la presse assurerait des droits identiques tant aux erreurs et à l'immoralité qu'à la vérité et à la morale. Il fallut attendre le dernier Concile pour voir s'infléchir cette position rigide de l'Eglise, et les papes devenir les défenseurs des droits de l'homme et du citoyen, entre autres de la liberté des cultes.

En Hongrie, la plupart des milieux catholiques restent encore anti-libéraux. Depuis que les partis libéraux ont réapparu sur la scène politique nationale, la presse catholique ne tarit pas d'articles et d'essais critiques à leur sujet. Dans un récent numéro du périodique catholique le plus en vue, sous la plume d'Imre Andras, empruntant les formules de Béla Bangha, on trouve la définition suivante : « Par li-

béralisme, il convient d'entendre un principe idéologique et social en vertu duquel l'homme, aliéné de la foi chrétienne et dépourvu du sentiment de solidarité, devient la source de toutes les lois, la seule finalité de son existence et la mesure autonome de la moralité et du progrès culturel. Dédaignant la solidarité humaine spontanée tout autant que les enseignements évangéliques portant sur la justice et l'amour, le système libéral fait de l'égoïsme et de la liberté humaine la pierre de touche de la vie publique, culturelle et économique »¹.

Selon Imre Andras, le libéralisme présente un double danger. D'une part, il s'agit d'un principe social immoral et égoïste, qui proclame que « le critère suprême ne s'appelle pas "bien commun", au nom de quoi les forts doivent être réfrénés et les faibles protégés, mais "libre concurrence", ce qui permet à chacun de s'affirmer selon ses capacités et d'écraser ceux qui ne peuvent ou ne veulent accepter la loi de la jungle ». D'autre part, le libéralisme menace non seulement la société en général, mais aussi l'Eglise. Cette dernière « pose des contraintes devant l'action humaine et elle a la force de les faire respecter... Par ses méthodes intempestives, elle s'avère capable de contrarier les desseins du libéralisme et d'empêcher sa stratégie de réussir. Un tel adversaire a donc de quoi faire enrager les partisans du libéralisme », écrit Imre Andras, qui caractérise ainsi la tendance incriminée : « Se plaçant d'emblée dans une optique antichrétienne, elle s'emploie à déprécier les choses de la religion, à les dénigrer et à les ridiculiser ».

Qu'on le veuille ou non, la méfiance de l'Eglise catholique à l'égard du libéralisme évoque, dans l'esprit des gens, les conflits qui ont longtemps opposé le catholicisme à d'autres courants importants de la pensée moderne. On sait quelles furent les réticences de l'Eglise à admettre l'autonomie des sciences profanes : ce n'est qu'au XX^e siècle qu'elle a réussi à se débarrasser de son hostilité plus ou moins ouverte envers le corps humain, hostilité inhérente à l'ancienne théologie morale, pour commencer à porter un regard plus compréhensif

1. Imre ANDRAS s.j., « Lépéskenyszerben (Le pas à franchir) », *Szolgalat (Sacerdoce)*, 86, 1990.

sur la sexualité. De même son aptitude à observer d'un œil critique et à relativiser quelque peu sa propre tradition est le fruit d'un long apprentissage, qui l'a conduite à une lente prise de conscience de l'historicité des institutions sociales et des traductions visibles des intuitions spirituelles.

Selon Karl Rahner, l'étrange paradoxe de ce processus tient au fait que les innovations de la culture moderne, attaquées par l'Église avec la vigueur que l'on sait – telles les revendications de l'émancipation et de la liberté de l'individu, l'idée d'autonomie des sciences profanes, l'exercice de la raison dans les différentes sphères de la vie sociale, etc. –, découlaient en réalité de l'esprit même du christianisme. Si donc Vatican II a finalement avalisé ces innovations en se réconciliant en quelque sorte avec le monde moderne, il ne l'a pas fait contraint et forcé en vue de s'adapter aux changements de la situation historique, mais parce que l'Église avait reconnu des vérités contenues de tout temps à l'état latent dans la vérité immuable dont elle était la dépositaire².

Libéralisme et liberté

Il est donc permis de se demander si les principes libéraux – à condition de les considérer avec bienveillance et sans préjugés – ne reflèteraient pas une vision de l'homme et de la société conforme à l'Évangile. N'oublions pas que, malgré la tendance des milieux ecclésiastiques à gloser sur l'autorité, l'obéissance et la discipline, le mot de liberté n'en demeure pas moins un des plus essentiels du Nouveau Testament. Jésus place la liberté au-dessus de la loi. Selon ce qu'il enseigne, ce n'est pas l'homme qui existe pour la loi, mais la loi qui existe pour l'homme (cf. Mc 2, 27). Et la liberté du chrétien (*Freiheit eines Christenmenschen*) tient à cœur non seulement à Luther, mais aussi à saint Paul, qui mit son point d'honneur à affranchir les chrétiens de la servitude de la loi et à les guider vers « la liberté des enfants de Dieu », car « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3, 17).

2. Karl RAHNER s.j., « Kirche und Welt », *Sacramentum Mundi*, II, p. 1341.

Quel jugement éthique porter sur le principe économique à la base du libéralisme ? L'axiome des économistes libéraux stipule que l'individu doit pouvoir délibérer en toute liberté des questions touchant à l'ensemble de l'économie : production, redistribution et consommation. Selon ces économistes, si l'Etat n'intervient pas dans le fonctionnement du marché et se contente d'assurer les conditions de la libre concurrence – paix intérieure et extérieure, ordre juridique, infrastructures nécessaires, etc. –, la poursuite des intérêts particuliers et la satisfaction des désirs individuels de réaliser des bénéfices servent, en même temps, la croissance optimale de la richesse et celle du bien-être à l'échelle macroéconomique. En revanche, les encycliques qualifient de moralement inacceptable l'économie de marché fondée sur la libre concurrence, dans laquelle on considère, comme le dit Paul VI dans *Populorum progressio*, « le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans limites ni obligations sociales correspondantes » (§ 26). En refusant le socialisme marxiste, l'Eglise a également émis une opinion fortement critique au sujet de l'économie de marché capitaliste. Ce combat mené sur deux fronts caractérise même l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II.

Les déclarations du magistère insistent sur le fait que la vie économique ne saurait trouver de principe organisateur exclusif, ni dans le socialisme marxiste, ni dans le capitalisme libéral, mais uniquement dans la loi morale. D'où le refus de l'Eglise de prendre position en faveur de l'un ou de l'autre système et sa volonté de défendre uniquement l'homme, s'efforçant de « soumettre le pouvoir économique au contrôle sévère et sage de la justice sociale et de l'amour du prochain » (Pie XI, *Quadragesimo anno*, § 88).

Ces prises de position laissent entendre que le système économique adopté – socialisme marxiste ou économie de marché capitaliste – n'est pas ce qui importe le plus. Tout dépend en réalité de l'attitude morale des différents acteurs économiques, de leur penchant à obéir à la loi morale, à ce que commande l'impératif de la justice et de l'amour, ou bien de leur volonté de ne considérer égoïstement que leurs propres intérêts.

La responsabilité du choix

Nous devons néanmoins ici attirer l'attention sur une circonstance historique qui rend problématique une telle position. A la différence des époques antérieures où le système social était une donnée toute faite et intangible, que personne n'avait l'idée de contester, la structure sociale est aujourd'hui reconnue comme une réalité qui dépend de l'homme. Il en résulte des conséquences majeures quant à la sphère des responsabilités morales de l'individu. Autrefois, dans une société stable, l'individu n'avait à assumer qu'une charge sociale : en sa qualité de prince ou de paysan, de noble dame ou de soldat, il lui fallait satisfaire, dans un esprit chrétien, à des obligations découlant de son état. Aujourd'hui, la vocation d'un chrétien englobe, outre l'accomplissement de ses devoirs d'état, sa participation à la transformation de la société. Les écrivains spirituels rédigeaient jadis des guides à l'usage des personnes de toutes catégories et de tous rangs afin de leur apprendre le mode de vie, par exemple, d'un prince chrétien (c'est le genre littéraire du "Miroir") ou d'une noble dame chrétienne (telle la Philothée de saint François de Sales). A l'heure actuelle, on a un grand besoin d'ouvrages de spiritualité qui guideraient aussi les fidèles qui se trouvent responsables de la refonte de la société et de la mise en place de justes structures sociales et économiques³.

Dans cet ordre d'idées, le choix du système économique et le rapport à celui-ci ne sauraient être une question moralement indifférente : le bien-être ou la misère de millions de personnes en dépend. Pour citer W. Kerber : « Au-delà ou au-dessus des ordres économiques soumis, soit aux lois du marché, soit à des règles centralement définies, il n'existe aucune autre option à laquelle recourir, pas le moindre "ordre moral" vers lequel l'humanité pourrait s'en retourner sous la direction spirituelle de l'Eglise, un ordre supposé sans rivalités ni concurrence, et quand même capable de fonctionner indépendamment de l'Etat »⁴. Qu'on le veuille ou non, on a bien à choisir entre deux

3. Karl RAHNER : « Neue Aufgaben der Gerechtigkeit », *Praxis des Glaubens, Geistliches Lesebuch*, (K. Lehmann, A. Raffelt, ed.), Benziger Herder, 1982, pp. 406-411.

4. KERBER W. s.j. : *Soziale Marktwirtschaft und katholische Gesellschaftslehre*, manuscrit, p. 13.

modèles économiques et rien d'autre. Dès lors, la question ne se pose plus de savoir lequel correspond le mieux à la conception catholique de l'homme et de la société. Nous devons partager l'opinion de Joseph Höffner, qui fut président de la Conférence épiscopale allemande : « La seule structure économique qu'un Etat puisse se permettre d'instaurer est une économie de marché, basée sur la propriété privée et à vocation sociale, puisqu'un système d'économie planifiée porte atteinte à la liberté et à la dignité de l'homme »⁵.

Selon le cardinal Höffner, le devoir d'un chrétien qui se sait responsable du bien-être, de la liberté et de la dignité de l'homme, consiste à promouvoir de son mieux l'instauration de l'économie sociale de marché et à en assurer le bon fonctionnement. S'il en est ainsi, rien ne justifie l'aversion de nombreux catholiques à l'égard du libéralisme. D'autant moins que l'économie sociale de marché – par quelque côté qu'on l'observe – prend racine également dans l'idéologie libérale et que le prodigieux essor économique de l'Allemagne fédérale au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale est incontestablement le fruit d'un système et d'une politique économique de type néolibéral. La primauté du marché et de la performance sont des principes de base communs au libéralisme et au néolibéralisme, l'un et l'autre confiant aux acteurs du marché le rôle de redistribuer les ressources et les biens. Ce qui les distingue, par contre, c'est que, à la différence des libéraux classiques, les néolibéraux refusent la passivité complète de l'Etat et son abstention en matière de politique économique et sociale : ils exigent de lui une intervention dans ces domaines aussi. Cela revient à renoncer au dogme de l'autonomie absolue du marché et à s'écarter de la thèse classique comme quoi le marché représenterait une panacée. En lui reconnaissant quand même un rôle d'organisateur principal de l'économie, le néolibéralisme convient que les responsables économiques et sociaux tiennent largement compte de l'Etat lors de la définition de leurs politiques, guidés par l'objectif d'en modifier les données, mais de ne pas en perturber le fonctionnement normal.

5. Cité par W. KERBER, *op. cit.*, p. 14.

Une nécessaire réconciliation

En guise de conclusion, deux points méritent d'être soulignés. D'abord, les devoirs moraux d'un chrétien sont de deux ordres, ceux qui régissent ses relations individuelles et ceux qui le lient à la communauté. En vertu de ces dernières obligations, il lui appartient de faire tout ce qui est en son pouvoir pour contribuer à l'instauration de structures sociales justes, et notamment d'un ordre économique à même d'assurer, dans le respect de la dignité et de la liberté, l'approvisionnement convenable de tous en biens et en services.

D'un autre côté, des arguments théoriques et des expériences historiques confirment que ce modèle économique est celui d'une économie sociale de marché régie par des principes néolibéraux. S'il en est ainsi, les catholiques devraient avoir une vision plus positive du libéralisme. Car qui veut la fin – c'est-à-dire un ordre économique propre à satisfaire les besoins matériels de tous, et compatible avec la dignité et la liberté de l'homme –, celui-là se doit de vouloir également les moyens, à savoir l'économie de marché fondée sur la concurrence.

Nous ne saurions donc souscrire aux déclarations, susceptibles de troubler la clairvoyance morale, de ceux qui renvoient dos à dos, comme deux options également répréhensibles, le « collectivisme marxiste » et le « capitalisme libéral », ce dernier pour avoir promu, dit-on, « l'égoïsme individuel », « l'âpreté au gain » et la « rapacité », au rang de moteurs exclusifs de l'activité économique. L'égoïsme, certes, est une chose condamnable, mais il serait mal venu de le fustiger dans le cadre du marché, pour la simple raison que le fonctionnement normal de ce dernier présuppose la libre affirmation – égoïste, si l'on veut – des intérêts.

Forts des expériences amères de quarante années d'économie planifiée, nous avons pu nous rendre à l'évidence que le fonctionnement sans à-coups du marché est une valeur sociale et éthique à réaliser et, une fois réalisée, à préserver. Quant à d'autres valeurs – l'abnégation, l'engagement pour défendre le bien public –, elles sont naturellement nécessaires, elles aussi, mais avant tout dans le domaine politique, lors de l'élaboration des conditions-cadres relatives à la politique sociale, à la protection de l'environnement, etc., dans lesquelles s'insère l'économie. A confondre les différentes sphères d'activité, à

s'immiscer sans cesse dans le mécanisme du marché par des considérations d'ordre social ou moral, on aboutit tôt ou tard à des catastrophes au plan tant économique que social.

La juste organisation de la vie économique ne constitue pas, à mon sens, l'unique point de recoupement entre le christianisme et le libéralisme, au sens correct de ce terme. Au Concile, l'Eglise catholique a affirmé solennellement comme siennes ces libertés qui appartiennent à la quintessence même du message chrétien, libertés qui pourtant furent proclamées et mises en œuvre par le libéralisme moderne malgré les vieilles oppositions de l'Eglise. En tout cas, depuis Vatican II, le mot de liberté devrait avoir une résonance agréable à l'oreille non seulement libérale mais aussi catholique. Quoi de plus clair en effet, que le message conciliaire : « C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur... La dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure » (*Gaudium et Spes*, § 17).

Depuis le Concile, ceux qui insistent sur l'obéissance, la discipline et l'autorité au détriment de la liberté ne peuvent plus se référer à l'enseignement de l'Eglise. Il serait donc grand temps que nous autres, catholiques hongrois, nous acceptions également de faire enfin la paix, en pensant non plus à ce qui nous oppose, mais à ce qui nous relie aux libéraux tels qu'ils sont réellement.

Zoltán Endreffy

traduit du hongrois par Vigilia

ÉTVDES

Mai 1991

L'économie américaine
Ecrivains de l'Allemagne de l'Est
Paroles d'astres
Avenir de la solitude
Rome et les universités catholiques

Études : 14 rue d'Assas 75006 Paris
Le numéro : 48 F (Étranger : 55 F)

ETUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

1991/2

Daniel BOURGUET	Les premiers versets de la Genèse
Jacques PROUST	L'échec de la première mission chrétienne au Japon (XVI ^e -XVII ^e siècles)
Maurice CAUSSE	Le témoignage de Paul Sabatier (1858- 1928)
Pierre-Luigi DUBIED	Tradition et aventure spirituelle
Laurent GAGNEBIN	Luis Buñuel et la critique de la religion
<hr/>	
Jean-Daniel DUBOIS	Chronique patristique
Richard BENNAHMIA	La Stoa : une religion pour le XXI ^e siècle ?
Laurent SCHLUMBERGER	Qu'est-ce que la prédication chrétienne doit dire sur ce qui suit la mort ?

E.T.R. 13, rue Louis-Perrier 34000 MONTPELLIER CCP 268 00 B Montpellier
Abonnement : 130 F (Étranger : 150 F) Prix du numéro : 55 F

Le dialogue chrétiens-marxistes d'hier à demain

Depuis les années 1960, de fréquentes rencontres entre intellectuels marxistes et chrétiens ont eu lieu dans divers cadres européens. Un de leurs artisans porte ici un regard rétrospectif. De débats très ouverts, mais où les interlocuteurs marxistes étaient sans influence politique, on est passé à des rencontres plus officielles, le dialogue se trouvant alors cantonné dans des limites précises. Les années 1980 ont vu s'instaurer une croissante liberté de parole. Les partenaires de l'Est prenaient en compte le fait que le dépérissement escompté du religieux dans leurs sociétés ne se produirait pas et qu'il importait de mieux comprendre le christianisme. Ces dernières années, on les vit aussi mettre en doute la philosophie marxiste de l'histoire et s'intéresser plus aux valeurs fondamentales communes. Le dialogue se poursuit, dans une liberté plus grande, mais aussi une incertitude due à l'effondrement des régimes politiques, qui pourrait d'ailleurs libérer la redécouverte d'autres virtualités du marxisme.

J' AI participé à beaucoup de rencontres – ou « dialogues » – chrétiens-marxistes au cours des trente dernières années : depuis ceux qu'organisait la *Paulusgesellschaft* du Dr Erich Kellner dans les années 1960, particulièrement à Salzbourg en 1965, jusqu'à ceux qui se tinrent dans les années 1980 sous le patronage conjoint du Se-

crétariat, puis Conseil, pontifical pour les non-croyants et de diverses Académies des Sciences d'Europe de l'Est ou encore du Conseil soviétique pour la coopération et la sécurité en Europe, un organe du Parti, à Klingenthal en 1989¹ ; réunions discrètes ou, au contraire, largement « couvertes » par la presse, suivant les cas. Quelle réflexion puis-je aujourd'hui faire sur cette expérience ? Quel avenir se dessine-t-il ?

Le dialogue chrétiens-marxistes n'était pas sans problèmes. Le pape Paul VI avait pu dire, en 1963, qu'il en avait le plus vif désir, mais que ce dialogue était pour l'instant presque impossible, très difficile en tout cas. Parlant des tenants du « communisme athée », il écrivait : « Ce n'est pas tant nous qui les condamnons qu'eux-mêmes, les systèmes et les régimes qui les personnifient, qui s'opposent à nous radicalement et qui nous oppriment par leurs actes... Dans ces conditions, l'hypothèse d'un dialogue devient très difficile à réaliser, pour ne pas dire impossible, bien qu'il n'y ait, aujourd'hui encore, dans notre esprit aucune exclusion a priori à l'égard des personnes qui professent ces systèmes et adhèrent à ces régimes ». Et Paul VI ajoutait : « Pour qui aime la vérité, la discussion est toujours possible. Mais des obstacles de caractère moral accroissent énormément les difficultés, par défaut d'une liberté suffisante de jugement et d'action et par suite de l'abus dialectique de la parole, qui ne vise plus à la recherche et à l'expression de la vérité objective, mais se trouve mise au service de fins utilitaires préétablies » (*Ecclesiam suam*, 105-106).

Des hétérodoxes aux officiels

Il est tout à fait exact que le dialogue fut parfois refusé tout court. Un ami d'Erfurt, professeur de philosophie, membre naguère du parti SED d'Allemagne de l'Est, m'a conté récemment comment le dialogue pouvait être toléré ou, au contraire, strictement prohibé, du côté du Parti, suivant l'attitude de qui le dirigeait dans telle ou

1. Voir mes articles dans **Incroyance et Foi**, été 1984 (« Nouveaux entretiens entre marxistes et chrétiens ») ; puis dans **Etudes**, décembre 1986, pp. 675-681 (« Marxistes et chrétiens à Budapest »), décembre 1989, pp. 609-614 (« Nouveaux Soviétiques. La rencontre de Klingenthal, 18-20 octobre 1989 »), avril 1990, pp. 541-548 (« Cuba : marxisme et religion »).

telle région. A Leipzig, ces dernières années, la direction du Parti admettait une certaine activité de dialogue. A Erfurt, elle la prohibait strictement et, si tel communiste s'y risquait, il était fort mal noté. Brebis galeuse...

Dans les années 1960, quand la *Paulusgesellschaft*, qui est un groupement universitaire catholique, organisait les grandes rencontres de Salzbourg, Chiemsee, Marianske Lazne, les directions des partis communistes de l'Est boudaient les invitations. A plusieurs de ces réunions ne prirent part, non sans difficultés d'ailleurs, que des communistes plus ou moins hétérodoxes du genre Machovec de Tchécoslovaquie ou Schaff de Pologne. Il s'agissait, en fait, de rencontres chrétiens-marxistes surtout occidentales, où comptaient des communistes français, comme Roger Garaudy, ou italiens, comme Luporini, Lombardo-Radice : dialogues tout à fait libres, mais qui compromettaient peu, et même n'impliquaient pas du tout, le communisme au pouvoir.

Dans les années 1980, il fut possible, au contraire, de dialoguer avec des représentants très officiels des partis communistes au pouvoir, surtout à partir de 1986, après la montée en puissance de Gorbatchev. Ce fut pour nous l'occasion de découvrir que les convictions de nos partenaires évoluaient peu à peu, mais considérablement, beaucoup plus que ne le pensait l'opinion générale dans les pays d'Occident. Je dois pourtant signaler que, jusqu'en 1989, le dialogue demeurait encore enfermé dans des limites : assez étroites en fait.

Les limites du débat

D'abord, s'il y avait dialogue – s'il commençait à y avoir dialogue – à ce niveau « officiel » et public, c'était la conséquence d'une conviction nouvelle de nos partenaires. Persuadés autrefois que la religion, le christianisme, connaîtrait un processus de disparition rapide, ils étaient au contraire parvenus désormais à la conclusion que ces réalités se maintiendraient longtemps, qu'il faudrait donc coexister « durablement ». Il y a longtemps que des marxistes avaient pensé que certaines formes de la religion pouvaient avoir un rôle positif dans l'étape révolutionnaire, mais une telle conviction n'excluait aucunement l'idée de dépérissement rapide du religieux, une fois la révolution réalisée. C'est ce point de vue qui maintenant changeait. Il ne chan-

geait toutefois que de manière relative : c'est pour un temps seulement, fût-ce un temps long, que les chrétiens et les marxistes auraient à vivre ensemble.

Dans la pratique du dialogue, d'autre part, nous devions accepter la règle plus ou moins écrite – elle fut effectivement écrite et j'ai, pour ma part, publié le texte – qu'il revenait aux marxistes d'exposer ce qu'il en est du marxisme et, par voie de conséquence, aux chrétiens d'exposer ce qu'il en est du christianisme². Quand un marxiste avait exposé le point de vue marxiste sur tel ou tel sujet (soit, par exemple, le travail humain, la dynamique de l'histoire sociale, la signification des classes, la dépendance de la morale par rapport à la société), les non-marxistes pouvaient l'interroger. Il n'était pas tellement admis qu'on contestât la validité de ce qu'il avait exposé. Il était simplement prévu qu'on l'interroge pour obtenir une meilleure compréhension du point de vue de l'autre. Cela n'était pas inutile du tout, assurément. La même chose valait, bien entendu, pour la réciproque. Il y avait, certes, contestation mutuelle et discussion par le biais des exposés successifs de l'une et de l'autre positions sur les mêmes points, mais presque uniquement par ce biais. Dialogue enfermé donc dans des limites, on comprend sans doute mieux pourquoi j'ai usé tout à l'heure de cette expression.

Il faut ajouter qu'existait un tabou : tout ce qui pouvait, de près ou de loin, toucher le monopole du communisme dans l'Etat (et par là dans la société même). Non seulement, jusqu'en 1989, ce thème ne pouvait pas se trouver à l'ordre du jour, mais si quelqu'un d'entre nous en venait à approcher la question d'un peu près, il ne manquait pas de provoquer une vive réaction : un membre de l'autre délégation, quelqu'un d'autorisé le plus souvent, intervenait pour faire remarquer qu'on sortait des limites du sujet.

2. Cf. **Incroyance et Foi**, été 1984 : « C'est aux participants adhérant à une conception du monde déterminée qu'on doit demander d'en donner la définition, par exemple, c'est à des chrétiens qu'il doit revenir de dire ce qu'est le christianisme, à des marxistes de dire ce qu'est le marxisme. Les divers participants peuvent, certes, faire savoir comment leur apparaissent les positions de leurs interlocuteurs, mais ils doivent s'abstenir de se prononcer définitivement sur le contenu d'une conception du monde à laquelle ils n'adhèrent pas eux-mêmes » (p. 22).

En 1989, au contraire, les Soviétiques que nous avons rencontrés à Klingenthal discutaient cette question avec beaucoup de liberté. J'ai, en revanche, remarqué encore le caractère hypersensible de tout ce qui pouvait être suggestion de pluralisme politique dans une rencontre du début de 1990 avec des représentants du Parti communiste cubain à La Havane.

L'évolution rapide des convictions communistes

Même contenus dans ces limites – typiquement « brejnéviennes », dirais-je –, ces dialogues qui n'étaient dialogues qu'à moitié, souvent des monologues successifs, nous permirent de découvrir que les convictions de nos partenaires évoluaient, et profondément. D'abord, le marxisme ne se présentait plus guère comme « scientifique » – la science même des formations sociales –, mais redevenait philosophique. Nos partenaires se nourrissaient à la source des pensées du jeune Marx, autrefois considérées comme des vues encore idéalistes, radicalement dépassées ensuite par le Marx de la maturité.

Nos partenaires se dépouillaient aussi de la conception marxiste de l'histoire, l'idée du rôle absolument privilégié, en quelque sorte naturellement privilégié, d'une classe sociale particulière, le prolétariat, et de son parti ou du groupe d'hommes qui constitue la fraction la meilleure du prolétariat, « les communistes ». Le doute commençait à poindre sur la légitimité d'un monopole de direction de la société en leur faveur : ce qui était autrefois compris comme leur droit le plus strict, indépendamment des élections – parce que, par situation, ce sont eux qui savent et « comprennent » le processus de l'histoire – commençait à apparaître discutable, abusif. Et l'on se mettait à douter aussi des effets de la « socialisation » (en fait, la nationalisation) des moyens de production, qui n'avait pas entraîné l'amélioration attendue des relations entre les hommes.

Apports mutuels

Dans les années 1960, qu'avons-nous pu apporter de notre côté ? Les marxistes – ceux d'Occident aussi, nos principaux partenaires d'alors – étaient très sûrs d'eux-mêmes, pour ne pas dire triomphants, ou triomphalistes. Ils vivaient de la philosophie de l'histoire marxiste, avec l'enthousiasme de qui ouvre sur « l'avenir » et en détient les clés.

Il eût été impossible de s'entretenir avec eux sans une certaine pré-supposition de ce progressisme. C'est très utilement, je pense, qu'un Karl Rahner leur montrait alors le christianisme comme la religion – la conception – de « l'avenir absolu ». Il ne pactisait pas, il faisait voir au contraire qu'on ne peut prendre au sérieux jusqu'au bout la catégorie d'avenir que par l'ouverture à l'absolu même. A-t-il fait jaillir par là quelques étincelles dans l'esprit des partenaires du dialogue ? C'est possible.

J'ai pu observer que les dialogues, dans les années 1960 et 1970 surtout, contribuaient à modifier l'image que les marxistes avaient souvent encore de l'attitude sociale de l'Eglise. Même quand elle refusait les solutions marxistes, l'Eglise montrait de plus en plus de sensibilité à l'injustice sociale, dans le monde capitaliste en particulier : les interlocuteurs marxistes des dialogues les plus divers – il faut ici largement dépasser le cas des grandes réunions officielles – reconnaissaient de mieux en mieux ce visage de l'Eglise sensible à l'injustice : effet, pour une part en tout cas, d'un changement de l'attitude même de l'Eglise.

Pendant les années 1970, de plus, j'ai souvent eu le sentiment que les dialogues menés, par exemple, sous l'égide de l'*Institut für Friedensforschung* (Institut de recherches sur la paix) de Vienne, contribuaient, dans un contexte de tension internationale renouvelée, à faire connaître aux dirigeants soviétiques ce que des chrétiens sans mandat de représentation diplomatique pensaient vraiment, de la guerre et de la paix, des relations internationales. Nous avons peut-être contribué à ce que ces dirigeants se persuadent des intentions pacifiques de la citoyenneté chrétienne en général. Nous apprenions bien entendu, de notre côté, combien les Soviétiques étaient sensibles à tout signe de mépris et quel mépris ne leur avait pas été voué et ne leur était pas encore voué par les peuples d'Occident !

Plus généralement, au long de ces années, nous disions ce qu'est le christianisme, sans souci de concordisme avec les points de vue de nos partenaires, ni de consensus facile : profitant simplement de l'occasion pour faire connaître ce que pensent des disciples de Jésus-Christ. Il nous est alors arrivé d'avoir l'impression d'entendre de nos interlocuteurs le propos même des Athéniens à l'adresse de saint Paul :

« Là-dessus, nous t'entendrons une autre fois ! » (Ac 17, 32). Mais peut-être nous trompions-nous en cela même. J'incline à penser qu'une fois déblayé l'obstacle des attitudes antisociales d'une certaine Eglise d'hier, le message chrétien commençait à être écouté.

En tout cas, nous jouions par là le jeu, les marxistes disant ce qu'ils pensaient à propos du monde, de l'homme, de l'absolu ou de l'absence d'absolu, et les chrétiens faisant de même de leur côté. Les uns et les autres usant de leur vocabulaire avec un minimum de traduction : encore une fois, quant à nous du moins, sans souci de trouver immédiatement une commune expression.

Les fondements d'une coexistence

Dans les années 1980, marquées comme je l'ai dit, par l'hypothèse neuve de la coexistence durable des chrétiens et des marxistes, nous prenions notre part de la recherche de fondements suffisants pour cette coexistence : effectivement, grâce au recul de plusieurs points de vue du marxisme radical, il commençait à se rencontrer certaines bases pour une existence commune pacifique, voire une collaboration. Nos partenaires soulignaient de plus en plus fréquemment l'existence de valeurs morales fondamentales communes à tous les hommes, préalables à toute idéologie ou croyance, supérieures à l'intérêt de quelque classe sociale que ce soit. Le prolétariat se trouvait par là désacralisé, écarté du rôle messianique qu'on avait voulu lui faire jouer naguère. Un humanisme fondamental rentrait dans ses droits. Karl Rahner, pour sa part, avait proposé aux marxistes à Budapest, quelques semaines avant sa mort en 1984, de s'entendre sur un « humanisme réel », quoi qu'il en soit du « socialisme réel » défendu par eux, et dont Rahner pensait (dont nous pensions tous, en vérité) qu'il serait durable.

Est alors survenue la grande année, 1989. La question à laquelle je dois répondre est celle-ci : avec cette année 1989 – ajoutons 1990 pour tenir compte des transformations ultérieures en Allemagne et en Union Soviétique (sans parler du Nicaragua, en février) –, qu'est-ce qui a changé quant au dialogue chrétiens-marxistes ? Ma réponse, c'est qu'il est devenu libre. Il ne souffre plus des limites, des contraintes, des prudences ou des précautions, qu'imposait naguère la situation de doctrine officielle d'Etat dont le marxisme jouissait dans une si vaste partie du monde.

Il souffre, il est vrai, à l'inverse, de la quasi impossibilité pour les marxistes eux-mêmes de soutenir encore la thèse du rôle radicalement privilégié d'une classe sociale – le prolétariat –, voire la thèse d'un quelconque sens de l'histoire bâti sur ce modèle. Il leur faut désormais être marxistes sans de telles thèses, et cela ne va pas de soi : ces thèses avaient en effet de profondes racines chez Marx, même si une autre part de la pensée de celui-ci, individualiste, peut-être libertaire, impliquait le rejet du collectivisme totalitaire.

L'avenir du dialogue

Il y a davantage de place aujourd'hui, d'une part, pour le dialogue sur la philosophie au sens du jeune Marx : considération de la possibilité d'aliénation inhérente à la condition humaine, toujours dialectique ; et, d'autre part, pour le dialogue sur l'économie. Libérée de ses rigidités et des formules pseudo-mathématiques tendant au mécanisme, la critique marxiste du capitalisme contient des points de vue intuitifs sur les processus cumulatifs dangereux inhérents au capitalisme, qui sont souvent proches de ceux de la critique qu'exerce pour sa part le christianisme à l'endroit du même capitalisme. Et l'histoire récente ne rend nullement inutile cette préoccupation.

En vue d'un dialogue profitable dans l'avenir, il faut assurément que soient vraiment abandonnées par les marxistes la prétention « scientifique » a priori à une maîtrise du sens de l'histoire, tout comme leur prétention à ériger un groupe humain quelconque, fût-ce le prolétariat, fût-ce le parti communiste, en centre de l'histoire. Le dialogue n'est pas pour autant toujours à reprendre à frais entièrement nouveaux, ou à partir de zéro. Plus d'une des personnes qui se disent encore marxistes ont en effet manifestement accompli le chemin que je viens d'évoquer. Autant dire que le dialogue se poursuit actuellement, avec plusieurs, dans la liberté que j'ai dite. Dans une certaine discrétion aussi, provisoirement, en fonction d'une opinion souvent intolérante – qui devrait s'ouvrir, c'est mon vœu, à plus d'intelligence (et de charité).

Jean-Yves CALVEZ

Une théologie à la hongroise ?

Les persécutions politiques s'ajoutant à l'obstacle propre à la langue ont contribué à isoler le travail théologique en Hongrie, et celui-ci a subi en outre la méfiance de certaines autorités ecclésiastiques. Des liens avec la théologie allemande et, plus ténus, avec la théologie française, n'ont pourtant pas cessé de se maintenir. Le débat avec la critique marxiste de la religion eut un effet plutôt stimulant pour les théologiens. Toutefois, on ne saurait dire que les perspectives conciliaires soient encore largement reçues dans le catholicisme hongrois, malgré les efforts de deux revues de théologie. La recherche d'une juste parole sur Dieu et la réflexion sur le statut de l'Eglise sont prioritaires, mais la théologie se tourne aussi vers des réalités comme la famille ou le travail. L'auteur termine cet article par un appel lancé aux théologiens occidentaux pour développer les collaborations avec leurs collègues hongrois.

LA théologie, c'est-à-dire l'activité des théologiens, est sans nul doute révélatrice de la vitalité de l'Eglise, que ce soit en positif ou en négatif. Dans cette Hongrie qui est ma patrie, l'institution ecclésiastique et la doctrine de foi viennent à peine de se libérer de quarante années d'oppression : celle-ci n'a pas manqué d'engendrer une stagnation, sans pour autant parvenir à faire périr le grain, promesse de fruits et d'une renaissance.

La théologie sous contrainte

Ne serait-ce qu'en raison des importants obstacles linguistiques entre le tchèque, le polonais, le croate, le hongrois ou d'autres langues, et aussi à cause de l'étouffement pour raisons politiques des échanges d'idées entre les divers pays, je me bornerai à traiter, au cours de ces quarante années, de l'activité théologique hongroise. Notre isolement linguistique tout particulier et les dimensions modestes de notre pays nous interdisent de parler d'une « théologie hongroise ». Dans l'entre-deux-guerres, mais aussi à des époques antérieures, seul un petit nombre de théologiens hongrois furent connus à l'étranger : on ne s'en étonnera pas, puisque les enseignements et les publications se faisaient dans la langue nationale. En ce temps-là, l'influence allemande sur la théologie de Hongrie fut déterminante, alors que, dans le champ des sciences sociales et de la littérature, l'inspiration venait plutôt de la France. Cette situation se prolongea quelque temps après la dernière guerre, mais l'arrivée des communistes au pouvoir provoqua un mutisme quasi général des théologiens, qui furent dès lors réduits à écrire pour leur tiroir.

Les nouveaux responsables politiques et sociaux du pays se sentaient éloignés, ou franchement adversaires, de l'« idéologie chrétienne », terme global qui désignait à leurs yeux tout ce qui se rapportait à la religion ; ils y voyaient quelque chose d'étranger au « progrès », ou même d'opposé à celui-ci. De fait, dans les premières années, le pouvoir trouva en face de lui des autorités ecclésiastiques pratiquement incapables de prendre part à un processus d'adaptation à la situation nouvelle et jugeant même pernicieuses les velléités « modernistes » de tel ou tel théologien. Cette position se durcit encore après la promulgation par Pie XII de l'encyclique *Humani generis*, accueillie et interprétée chez nous comme la condamnation sommaire de la « nouvelle théologie ». Qu'on me permette de dire ici que ces autorités n'avaient aucune idée de ce que représentait ce courant, ni de l'effort de ceux qui y prenaient part pour restaurer la vie de l'Eglise et contribuer à la recherche de foi.

Une poignée de théologiens hongrois étaient désireux de répandre la nouvelle pensée religieuse venue de France : ils avaient beaucoup de courage. Il leur fallait résister à l'influence grandissante de la critique marxiste de la religion qui, à l'aide, non plus d'arguments, mais

des procédés violents ou raffinés de l'idéologie officielle, parvint progressivement à les réduire au silence.

Les circonstances dans lesquelles était contrainte de subsister l'Eglise de Hongrie expliquent, même si elles n'excusent pas, le peu d'enthousiasme des théologiens professionnels à publier les résultats de leurs travaux. Les occasions et le temps leur manquèrent également, la pénurie de prêtres obligeant les évêques à charger presque tous les intellectuels de tâches exclusivement pastorales. Hélas, il se trouva également des dignitaires ecclésiastiques qui, sous l'injonction des autorités civiles, entreprirent de décourager les théologiens les plus doués qui caressaient des ambitions scientifiques, en leur lançant l'avertissement : « *scientia inflat* » (la science enfle).

Recevoir le Concile

En rigueur de termes, il n'existe ni théologie française, ni théologie anglaise, ni théologie hongroise. Ces nations ont sans doute eu de tout temps des théologiens éminents, mais l'interprétation authentique de la doctrine de la foi requiert un dialogue libre et ouvert avec l'ensemble de l'Eglise. Il est de fait, cependant, que les situations historiques et l'état des institutions ecclésiastiques locales constituent pour l'activité théologique un *locus theologicus* spécifique. Les théologiens d'un lieu ou d'un pays donné ont le devoir, à la lumière de la révélation, de faire face aux problèmes surgis localement, sans pour autant se séparer de la doctrine universelle de l'Eglise. Pour l'Eglise de Hongrie, il était capital de découvrir des voies, d'élaborer des méthodes propres à préserver sa viabilité, ou tout au moins à la maintenir en vie, dans la situation qui lui était faite. Par ses propres moyens, dans son état d'isolement, la théologie de Hongrie n'aurait pu y prétendre.

L'événement qui a réellement ouvert la fenêtre fut le Concile Vatican II, mais ses effets novateurs et revigorants ne se firent malheureusement sentir qu'avec un retard considérable dans les milieux théologiques hongrois. L'isolement fut un grand obstacle : que l'on songe, par exemple, au fait que la première version hongroise intégrale des Actes du Concile ne vit le jour qu'en 1975, et encore dans une traduction et avec des commentaires médiocres. Le « processus conciliaire », qui consiste en l'occurrence à prendre connaissance de l'enseignement de Vatican II, n'est pas encore achevé chez nous.

J'ignore ce qu'il en est dans d'autres pays, mais j'ai la conviction qu'environ 70 % du clergé hongrois, y compris de nombreux évêques, ne connaissent toujours pas suffisamment les thèses de Vatican II, voire les ignorent carrément. Je pense en particulier aux points de vue nouveaux sur le statut du christianisme, une lacune souvent relevée par nos théologiens hongrois, mais avec fort peu de succès, à ce qu'il me semble. Sans pouvoir m'appuyer sur des statistiques, mais en me fondant sur mon expérience personnelle, j'affirme que beaucoup plus de laïcs que de prêtres ont été amenés par le Concile à changer leurs conceptions sur l'Église et sur la vie chrétienne. Par contre, aussi bien les instances politiques que les dignitaires ecclésiastiques de Hongrie ont, à plusieurs reprises, exprimé leurs « inquiétudes » quant à la « nouvelle doctrine occidentale » et quant à ces « idées occidentales » porteuses d'un message « moderniste » susceptible, selon eux, de désorienter le clergé comme les fidèles.

Chacun sait que le Concile a marqué l'affirmation d'une tendance « progressiste » (on voudra bien m'excuser si je me sers d'un mot passablement galvaudé), c'est-à-dire tenant compte du devenir de l'Église. Depuis lors, personne ni aucune force n'est en mesure d'empêcher l'engagement de l'Église de Hongrie sur les chemins du Concile – tout au plus pourra-t-on le retarder : les tentatives en ce sens n'ont pas manqué. Mais nul ne peut inverser le cours de l'histoire.

En 1967, Polikárp Rádo, un historien de la liturgie de renommée européenne, lança sous le titre *OSB Teológia*, l'unique revue hongroise trimestrielle de théologie. Son objectif se trouve défini dès l'avant-propos du premier numéro : une théologie selon l'enseignement, le contenu et les initiatives du Concile, et dans son esprit. Après un quart de siècle, la revue tient toujours son pari. Je dois souligner toutefois que, chronologiquement parlant, la revue *Vigilia* avait joué un rôle de pionnier en publiant dans chacun de ses numéros, dès avant l'ouverture du Concile, un ou deux articles au service de la cause de la théologie « selon l'esprit nouveau » (ou plus exactement en train de devenir nouvelle), pour la rénovation de l'Église de Hongrie.

Indéniablement, du fait notamment de notre position géographique, les théologiens et le public intéressé par les questions théologiques avaient surtout accès aux travaux de langue allemande. Ce sont les auteurs allemands que l'on trouvait dans les bibliographies tant des ouvrages spécialisés que de ceux destinés à une plus large

audience. Cependant, les ouvrages des meilleurs théologiens français, tels Yves Congar, Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu et d'autres, ne purent longtemps être ignorés, surtout ceux qui bénéficiaient de traductions en allemand.

Un ton nouveau

Si, comme je l'ai indiqué, diverses raisons ont empêché l'émergence d'une théologie hongroise depuis la dernière guerre, si l'on en fut réduit à faire « ce qu'on pouvait comme on pouvait », la provocation des événements au cours des années 1960 a toutefois permis à quelques théologiens de se pencher sur la critique marxiste de la religion. La période du dialogue entre chrétiens et marxistes hongrois s'étend de 1965 environ à 1988, date du changement de régime. On peut regretter que ce dialogue, auquel d'ailleurs ont pris part des experts étrangers reconnus, ait revêtu un certain aspect publicitaire. L'Etat totalitaire entendait démontrer ainsi que de telles rencontres pouvaient avoir lieu en Hongrie, qu'elles fussent organisées par lui ou seulement avec son autorisation. Je fais remarquer que l'échec du pouvoir communiste dans le pays ne devrait pas entraîner l'interruption du dialogue avec des représentants reconnus du courant néo-marxiste : un tel échange d'idées ne se heurte plus aujourd'hui à aucun obstacle.

Je considère que ces congrès et ces conférences théologiques auxquels étaient invités plusieurs experts hongrois furent d'une extrême importance et ont eu des effets bénéfiques. Malgré le petit nombre de ceux à qui l'on demandait d'y intervenir, cela créait une ouverture pour notre univers maintenu artificiellement confiné dans d'étroites limites. L'enrichissement spirituel des participants à ces rencontres s'est traduit par des livres ou des articles – ces derniers exclusivement, jusqu'en 1989, dans *Vigilia* et dans *Teológia*. Grâce aux liens maintenus avec les théologiens occidentaux, la recherche de foi en Hongrie parvint à emboîter le pas, non seulement à l'Occident, mais bien à la théologie de l'Eglise universelle ; elle cessa peu à peu de faire figure de discipline réservée à des initiés triés sur le volet.

Les textes publiés apportent la preuve que l'attention des théologiens hongrois se tourna progressivement vers les réalités terrestres (la famille, le travail, etc.) et vers les modes de présence de l'Eglise

dans le monde d'aujourd'hui. De plus, l'arme de la critique fut maniée par ces auteurs avec toujours plus de courage et de compétence : ils la dirigèrent, non seulement vers l'idéologie diffusée par la force, mais aussi vers les structures périmées de l'Eglise, la sclérose et l'immobilisme de ses institutions. Ce « ton nouveau » fut accueilli avec suspicion, tant par les autorités que par certains dignitaires ecclésiastiques. En même temps, la théologie de Hongrie tenait à garder son caractère ecclésial et des spécialistes de théologie pastorale s'efforçaient de promouvoir le renouveau de la vie dans l'Eglise.

Naturellement, la « situation nouvelle » qui a cours aujourd'hui ne nous fut pas offerte sur un plateau. Notre vie passée et présente est pleine de tensions à surmonter et de tâches à accomplir. Pourtant, après ces quarante années de « captivité à Babylone », nous devons à présent profiter du « moment favorable », le *tempus acceptabile* enfin advenu, pour repenser bien des choses. Notre apport à la théologie et aux théologiens d'Occident pourra sembler modeste : qu'il me soit permis, néanmoins, d'insister sur deux critères.

La parole de Dieu et la vie de l'Eglise

D'abord, durant la campagne de dénigrement organisée contre nous par les partisans de l'athéisme avec des procédés parfois très grossiers, il ne nous fut pas possible d'aborder de vive voix ou par écrit le problème de Dieu même, la nécessité de se former une image judicieuse du Seigneur. Dans un pays comme le nôtre, et ailleurs sûrement aussi, il fallait enfin admettre et faire admettre que nous ne saurions percer rationnellement le mystère de Dieu, qu'on ne le mettra pas « sur une table de dissection » ou « sous la loupe ». A côté des propositions de pure théologie, on avait un immense besoin de faire appel au témoignage des fidèles. Grâce à la persévérance héroïque de ceux-ci, il n'en va toujours pas autrement, même si l'on a quelque crainte de voir leur zèle diminuer dans la situation nouvelle.

En second lieu, on reconnaît la nécessité de mettre l'accent, au cours même du travail théologique, sur la constitution d'une communauté chrétienne. Ce faisant, nous devons nous garder, et nos confrères occidentaux en conviendront aisément, de ce que, persuadés de l'importance des communautés chrétiennes, éventuellement des « communautés de base », le clergé ou les laïcs adoptent des conceptions

ésotériques ou se replient sur un mode de vie cloîtré. Cette tentation existe de nos jours, comme au temps des persécutions. Les groupes qui, quelles que soient leurs dimensions, se croient composés d'« élus », de « parfaits » supérieurs aux autres, ne méritent pas le nom de communautés chrétiennes. Elles n'en sont pas non plus, les collectivités qui ne communieraient pas en Christ, qui tenteraient de monopoliser le Sauveur et son Evangile, qui oublieraient leur mission d'être ici-bas des pèlerins, qui s'identifieraient à un peuple, une race ou une culture, qui préféreraient le repli sur soi au dynamisme irradiant de ceux qui savent ouvrir des voies. De telles collectivités se transforment aisément en ghettos aristocratiques, vestiges quasi dépourvus de tout ferment. Elles ne correspondent en rien aux communautés d'Eglise revêues par Jésus, qui ont à devenir, dans notre monde, des signes, des sacrements.

Il faut encore évoquer un autre danger qui guette ici (ici seulement ?) les communautés chrétiennes, et qui est toujours actuel. Il s'agit de la hiérarchie rigide et bureaucratique du clergé, lorsque ses dirigeants deviennent sourds à la voix de l'Esprit qu'ils ont étouffée en son germe, lorsqu'ils observent avec crainte et méfiance tous ceux qui ont un charisme, qu'ils font régner un climat où le sacerdoce ne signifie pas un humble service, mais un pouvoir semi-féodal (on dit en hongrois : « baroquisant »). Alors se trouve proche de disparaître l'amour prêt au témoignage, au sacrifice, à la compréhension d'autrui. De telles institutions n'ont aucun droit à s'appeler l'Eglise du Christ.

J'ai cité des faits qui ne sont probablement pas spécifiques à la seule théologie de Hongrie, mais qui servent ici d'indicateurs. Ni l'Occident, ni l'Europe centrale ou orientale n'ont, à mon sens, quelque privilège théologique que ce soit : grosso modo, les tâches à accomplir sont les mêmes, les dangers et les tentations aussi. Quant à savoir si nous autres, théologiens hongrois, nous avons des questions nouvelles à poser, j'y ai fait allusion en parlant de nos objectifs. Résistant aux diverses tentations signalées, comme à bien d'autres encore, il convient d'adopter le ton de la critique honnête, opportune et importune, afin de préparer le terrain pour l'avènement de l'Esprit purificateur. La Hongrie compte 7 millions de catholiques sur une population de 10 millions d'habitants : on ne saurait pour autant l'appeler un pays catholique car, malgré le zèle des néophytes, on y trouve fort peu de communautés chrétiennes vivantes, capables d'être le levain dans la

pâte. Il revient à la théologie de type universitaire de stimuler l'éveil et la consolidation de celles-ci, au plan théorique comme au plan pratique.

*
**

Nous vivons « à l'ombre de la mort ». Bien des éléments du passé récent doivent encore être enterrés, enfouis en terre, avant que l'on voie jaillir des ruines une véritable vie nouvelle dans l'esprit du Christ. Nous appelons de nos vœux l'éclosion de cette vie et les théologiens de Hongrie souhaitent y contribuer dans la mesure de leurs possibilités. Dans ce contexte, nous sollicitons l'aide fraternelle de nos confrères d'Occident, pour qu'ils associent de plus en plus de jeunes théologiens hongrois à un travail de recherche en commun. Je sais que cela ne pourra se faire du jour au lendemain. Mais des débuts prometteurs remontent aux années de l'oppression, lors de ces conférences dont j'ai parlé plus haut. De plus, nous ne manquons pas de théologiens laïcs qui maîtrisent différentes langues étrangères. Que Dieu préserve notre théologie de se figer à nouveau en cléralisme ou en érudition sermonneuse ! Nous l'espérons bien, cela court de moins en moins de risques de se produire.

Enfin, que notre souci de promouvoir le travail scientifique et la formation de haut niveau des théologiens ne nous fasse jamais perdre de vue notre mission principale : « Malheur à nous si nous n'annonçons pas l'Évangile » (cf. 1 Co 8, 16). Tout compte fait, cet avertissement vaut pour tous ceux qui méditent l'enseignement du Christ et les vérités de la révélation, en Occident comme ailleurs dans le monde, les prêtres comme les fidèles, les théologiens clercs comme les théologiens laïcs...

András Szennay
traduit du hongrois par Vigiliá

La théologie européenne à la fin de l'eurocentrisme

Le pluralisme théologique est aujourd'hui un fait acquis et le dialogue est instauré entre les théologies occidentales et celles venues d'autres continents. La théologie européenne verra-t-elle dès lors décliner son rôle dominant, d'autant plus qu'elle est aussi saisie par la crise de la modernité et affrontée aux défis que lui lance l'essor d'autres grandes religions ? Rien n'est moins sûr, car, d'une part, le modèle de la société occidentale continue d'être décisif pour la planète entière : la chute du mur de Berlin le confirme encore ; et, d'autre part, dans l'Eglise catholique, le Concile reste la référence et ses textes furent largement l'œuvre des Européens. La théologie européenne connaît d'ailleurs des chantiers en pleine activité : ainsi, la théologie narrative, la juste conception du judaïsme, la question du messianisme chrétien et la théologie des religions. Elle devra garder sa fonction critique et elle est plus apte que d'autres à affronter cette modernité technique qui a envahi le monde. Enfin, si l'on traite ici surtout de l'Europe occidentale, on relève aussi l'importance théologique des mutations politiques en Europe, convoquant la réflexion chrétienne à des tâches neuves et permettant peut-être de nouvelles interactions avec la pensée de l'Orthodoxie.*

* Ce texte est celui d'une conférence donnée lors d'un colloque organisé par le centre « Pensée chrétienne » de l'université de Metz en octobre 1990. Les actes en seront publiés.

JE voudrais d'abord faire état d'un paradoxe. Alors qu'à l'intérieur de l'Eglise, il est devenu banal de dénoncer l'eurocentrisme de la théologie occidentale et de saluer avec empressement la provocation de nouvelles théologies qui s'enracinent dans d'autres cultures et dans d'autres expériences historiques, de nombreux observateurs sont plutôt frappés par la mondialisation du modèle occidental, non seulement dans l'ordre technique et économique, mais aussi dans l'ordre culturel. Surtout depuis la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, le nouvel ordre mondial en train de s'instaurer tend à assurer la domination universelle d'un modèle qui est sous le signe de l'économie de marché, du succès des techniques et des médias modernes et de la sécularisation des modes de vie. Je citerai seulement cette boutade d'un acteur de la série télévisée « Dallas » à qui l'on remettait un Oscar et qui disait naïvement que le plus beau dans son métier était qu'il se sentait partout chez lui parce que le monde entier regarde « Dallas ». Et, en dépit de sa part d'exagération, cette formule d'un auteur allemand mérite réflexion : « L'idée fixe du progrès rencontre un scepticisme croissant en Europe et en Amérique du Nord ; il n'y a plus que les pays en voie de développement d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, où elle règne sans partage. Les vrais eurocentristes, ce sont les autres »¹. En d'autres termes, l'Europe est beaucoup plus qu'une réalité géographique.

C'est dans ce contexte que je voudrais réfléchir sur la situation historique et sur la vocation propre de la théologie européenne. Nous commencerons par prendre conscience de l'expérience historique nouvelle qui affecte nécessairement la théologie européenne des vingt dernières années. Nous décrivons ensuite les courants majeurs de la théologie européenne post-conciliaire et sa nécessaire interdépendance à l'égard des autres théologies qui ont acquis peu à peu leur identité. Nous pourrions alors préciser son service propre au sein de l'Eglise universelle. Il serait absurde que la théologie européenne renonce à faire entendre sa voix sous prétexte qu'elle a exercé dans le passé une

1. Cette affirmation de Hans Enzensberger est citée par J.B. METZ dans « Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation », *Concilium* 224, 1989, pp. 87-96.

sorte de colonialisme culturel. Elle a justement un rôle indispensable à jouer pour favoriser, en dialogue avec d'autres théologies, un christianisme polyculturel qui tente de faire échec aux dangers d'un monde indifférencié et unidimensionnel.

I

La nouveauté de notre expérience historique

Il n'y a pas de théologie vivante sans un rapport lucide avec la culture d'une époque. C'est d'ailleurs cela qui donne sa dimension herméneutique à toute théologie chrétienne depuis les origines. Je ne vais pas, après tant d'autres, essayer de caractériser les grandes orientations de notre culture européenne. Je m'attache seulement à l'idée « d'expérience historique »², pour repérer les grandes mutations qui affectent la vie de l'Eglise et qui donnent son visage propre à la théologie européenne des vingt dernières années. Il me semble qu'il y a trois « nouveautés » qui concernent tout particulièrement la manière dont on pratique la théologie en Europe en cette fin du deuxième millénaire.

La fin de l'eurocéocentrisme

Avec les réserves que j'ai déjà évoquées, il est incontestable que le Concile de Vatican II inaugure une ère nouvelle pour la vie de l'Eglise : c'est la fin de la domination incontestée de la théologie occidentale. En simplifiant à l'extrême, on pourrait distinguer trois périodes dans l'histoire de l'Eglise. Au début, une période très courte, celle du judéo-christianisme, est marquée par la tension entre l'Eglise palestinienne (Jacques et Pierre) et l'Eglise des Gentils. Une deuxième période très longue va du II^e siècle jusqu'à la veille de Vatican II ; elle est relativement homogène du point de vue culturel. Surtout après la conversion de Constantin, la culture chrétienne dominante est celle du bassin méditerranéen, même si on peut distinguer un christianisme oriental, latin, anglo-saxon, slave...

2. Je reprends ici le concept d'« expérience historique » au sens où l'entendent à la fois Hans G. Gadamer et Paul Ricoeur.

Avec Vatican II, commence une période où l'Eglise d'Occident devient minoritaire. Du seul point de vue démographique, l'avenir du christianisme se joue davantage en Amérique latine, en Afrique et en Asie. A Vatican I, il n'y avait pas un seul évêque noir. A Vatican II, ils étaient déjà une centaine. Au synode de 1985, les évêques occidentaux (Europe et USA) étaient 59 et ceux du Tiers Monde, 103. Il faut donc parler d'un polycentrisme culturel, qui inclut l'Occident. Les Eglises du Tiers Monde affirment alors leur autonomie et leur originalité à l'intérieur de la catholicité. On doit donc compter avec un insurmontable pluralisme théologique, qui s'enracine dans des ressources culturelles et dans des expériences historiques toutes différentes de celle de l'Occident. La scène théologique dans l'Eglise est donc occupée désormais par le dialogue et l'interpellation mutuelle entre la théologie européenne et les autres théologies déjà nées ou en train de naître en Amérique latine, en Afrique et en Asie. Mais il y a plusieurs théologies en Occident, en Europe comme aux Etats-Unis, et les théologies latino-américaines de la libération sont multiples, comme sont multiples les théologies africaines ou asiatiques. Le grand débat qui est toujours en cours et que la théologie européenne peut contribuer à éclairer concerne la tension entre le courant théologique dit de *libération* et celui d'*inculturation*.

La question de l'inculturation est devenue en quelques années un chapitre passionnant de la théologie. Mais comme je l'ai dit, il ne faut pas tomber dans un optimisme naïf quant à l'inculturation du message chrétien dans des cultures différentes, au moment même où le monde comme village planétaire a une conscience de plus en plus vive de son unité et de son interdépendance.

Quand on réfléchit aux problèmes de l'inculturation du christianisme, outre les défis des cultures différentes du Tiers Monde, il faut prendre en compte le défi de la modernité technique comme civilisation planétaire. Le dialogue interculturel et même le choc des cultures différentes sont traversés par la modernité en tant que langage de la technique et langage des médias, défi adressé à toutes les cultures. De même, l'effondrement des régimes communistes ne fait que renforcer le succès d'une économie de marché étendue à la planète entière. Et les menaces que font peser sur l'environnement humain et l'équilibre écologique de la planète les excès du progrès industriel soulignent l'interdépendance étroite de tous les Etats du monde.

On devine ainsi le danger d'une inculturation qui favoriserait le maintien des cultures traditionnelles, sans percevoir que ces cultures sont elles-mêmes profondément ébranlées par la modernité technique et par l'organisation moderne du travail. Certaines Eglises du Tiers Monde risquent de favoriser un folklore, alors qu'il s'agit d'affronter les problèmes qui sont ceux-là mêmes de l'Occident sous le signe de la rationalité technique et de la sécularisation. Il n'y a pas d'alternative exotique à la civilisation industrielle. Il est vrai qu'une civilisation athée comme celle de l'Occident est un cas unique. Et il semble que les grandes cultures religieuses de l'Asie ne sont pas automatiquement détruites par les ressources multiples de la technologie moderne. Mais il est évident aussi qu'il n'y a pas d'usage innocent des produits de la technique, surtout dans l'ordre des moyens de communication. Cela transforme à la fois les mentalités et les modes de vie, surtout quand l'accès à la modernité coïncide avec le phénomène d'urbanisation. En tout cas, l'ambiguïté du polycentrisme culturel à l'intérieur de l'Eglise nous aide à voir combien les théologies doivent rester interdépendantes les unes des autres si l'Eglise veut faire face à sa tâche historique.

La crise de la modernité

On ne peut caractériser le mouvement de la culture dans l'Europe d'aujourd'hui sans évoquer une certaine crise de la modernité. Selon Paul Ricœur, notre présent historique est au point d'intersection entre un « espace d'expérience » et un « horizon d'attente »³. Or, ce qui caractérise la crise de la modernité, c'est que notre espace d'expérience se rétrécit au moment même où l'avenir devient plus indéterminé et plus incertain. D'une part, le passé apparaît toujours plus lointain à mesure qu'il est plus révolu. D'autre part, notre croyance en un avenir proche sous le signe du progrès et de la libération est ébranlée. En d'autres termes, on peut avec certains parler déjà de *post-modernité*

3. Ces deux catégories que Paul Ricœur reprend à l'historien allemand Reinhart Koselleck structurent toute conscience historique ; cf. P. RICŒUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, pp. 300 ss.

au sens d'une plus grande modestie quant à notre horizon d'attente⁴. J'évoquerai seulement ici la fin de l'optimisme des Lumières et la recherche d'un nouvel humanisme qui conditionnent l'expérience historique dont doit tenir compte la théologie européenne.

C'est devenu une banalité de reconnaître que nous passons peu à peu de la modernité sous le signe des Lumières et du mythe du progrès à un temps de troubles sous le signe d'un avenir plus menaçant, qu'il s'agisse de la menace nucléaire ou de la domination croissante du technico-économique qui envahit toutes les sphères de notre vie sociale et culturelle. Il y va de l'avenir de l'homme et de la sauvegarde de la création. L'homme peut-il avoir la maîtrise de sa propre puissance dans l'ordre énergétique, génétique, informatique ? Il y a longtemps que les représentants de l'École de Francfort, Horkheimer et Adorno, ont dénoncé la dérive totalitaire de la raison magnifiée par l'*Aufklärung*, une raison qui s'épuise dans sa portée instrumentale, une raison qui a un lien direct avec les abus du pouvoir politique.

Sans doute, si on entend par « modernité » une certaine figure historique de l'homme occidental qui coïncide avec la révolution industrielle, le phénomène de la sécularisation et l'avènement de la société libérale, on ne peut faire comme si la modernité n'avait pas existé. Au moment de la nouvelle unité de l'Europe, on sait quel attrait cette modernité de nos sociétés libérales de l'Ouest exerce sur tous ceux et celles qui vivaient encore hier sous la dictature du parti communiste. Mais il n'est pas abusif de parler de *post-modernité*, si par modernité on désigne surtout une raison sûre d'elle-même et en conflit avec toute foi religieuse.

Dans le contexte des Lumières et de l'idéologie du libéralisme, on croyait volontiers que la négation de Dieu était la condition de la construction du monde et de la lutte contre les fatalités de l'histoire. Aujourd'hui, on dirait plutôt – et c'est une des leçons que les théo-

4. L'expression de « post-modernité » a été lancée en France par J.F. LYOTARD, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979. Elle a été reprise et philosophiquement justifiée par J. Habermas, surtout dans ses conférences publiées sous le titre *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

logiens européens peuvent recevoir des théologies latino-américaines – que c'est la foi en Dieu qui invite à la résistance et au combat pour la libération et la défense des opprimés. Il semblerait donc que notre sensibilité européenne ait une plus vive conscience des limites de la rationalité moderne et soit en quête d'une rationalité alternative qui prenne davantage en compte l'intégrité du « connaître » humain, y compris dans sa composante religieuse⁵.

Selon l'avertissement de Habermas, il faut prendre la mesure de la distance entre l'action communicationnelle qui est l'œuvre de la raison au sens le plus large (*Vernunft*) et l'action instrumentale qui est l'œuvre de l'entendement technologique (*Verstand*). On assiste donc à un dépassement de l'opposition systématique entre la foi et la raison, cet héritage typique des Lumières. Nous sommes devenus plus lucides à l'Ouest sur les ambiguïtés du progrès technique et du type de civilisation qu'il engendre. L'Eglise elle-même, qui avait fait preuve au moment du Concile d'un optimisme quelque peu excessif à l'égard de ce progrès, est devenue plus sensible à la situation de crise du monde moderne.

Ainsi notre horizon culturel est-il caractérisé par la recherche d'une raison post-moderne et la quête d'un nouvel humanisme. Durant près de trois décennies, l'*intelligentsia* de l'Europe de l'Ouest a vécu sous le règne de modes dominantes, que ce soit le freudo-marxisme ou le structuralisme comme méthode et comme idéologie. Le mot « déconstruction » était devenu un mot magique et ceux qu'on a désignés comme de « nouveaux inquisiteurs » s'attaquaient aux vieilles certitudes de la philosophie, au nom de la toute-puissance du désir ou au nom du succès grandissant des sciences du langage. L'anti-humanisme était un principe quasi méthodologique du mouvement hybride de pensée que l'on désigne sous le nom de « structuralisme ».

5. Je me suis déjà exprimé sur la nouvelle conjoncture pour la foi chrétienne de cette conscience européenne à la fin du XX^e siècle : cf. Cl. GEFFRÉ, « La théologie au sortir de la modernité », *Christianisme et modernité. Colloque du centre Thomas More* (R. DUCRET, éd.), Paris, Cerf, 1990, pp. 189-209.

Aujourd'hui, de divers côtés, on commence à soupçonner les soupçonneurs et à tenir des propos iconoclastes contre les maîtres de la modernité⁶. Certains philosophes sont moins intimidés par le néo-scientisme des sciences humaines et ne renoncent pas à la quête proprement philosophique de la vérité. La modernité s'est définie par la conscience de son autonomie fondamentale et par la croyance en la perfectibilité indéfinie de l'homme. Dans une culture déjà post-moderne, on assiste à un retour des questions les plus fondamentales concernant la justice, l'amour, la liberté, la mort, et on découvre avec plus de lucidité qu'elles sont techniquement insolubles. On peut faire mention de la recherche de jeunes penseurs juifs qui, dans le sillage de Levinas, méditent sur la situation éthique originelle de l'homme qui se trouve d'emblée obligé à l'égard d'autrui, affecté par une hétéronomie première. Mais il faut faire état aussi de la stimulation qui nous vient de l'Europe centrale et de l'Est pour hâter la naissance d'une nouvelle conscience européenne. On ressent de divers côtés la nécessité de retrouver la rationalité essentielle de l'homme, irréductible à une rationalité formelle, et l'on cherche à inventer de nouveaux modes de vie qui favorisent la liberté individuelle. Une des chances de la crise des idéologies et de la démystification des modèles productivistes, qu'ils soient capitalistes ou marxistes, serait de faire dépendre l'avenir de nos sociétés de la responsabilité de chacun et non uniquement d'un Etat-Providence.

L'interpellation des grandes religions du monde

A propos du contexte nouveau dans lequel travaille la théologie européenne, je voudrais enfin évoquer l'importance du pluralisme religieux. La théologie ne doit pas seulement affronter le défi de la sécularisation et de l'indifférence religieuse, mais le retour du religieux sous toutes ses formes. Beaucoup de travaux pertinents réfléchissent sur le paradoxe de la coexistence d'une sécularisation avancée et d'un nouvel engouement pour le religieux, qui va des formes païennes

6. Voir en particulier L. FERRY, A. RENAUT, *La Pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

d'un certain sacré sauvage jusqu'à diverses manifestations de l'intégrisme et même du fanatisme. Mais le vrai défi en cette fin du XX^e siècle pour la théologie européenne, c'est la vitalité des religions non chrétiennes. Les sociétés européennes ne sont pas seulement pluri-culturelles, mais pluri-religieuses. Alors que l'athéisme a été l'horizon à partir duquel la théologie européenne a travaillé de manière préférentielle depuis le XIX^e siècle, aujourd'hui, la pluralité des fois religieuses entraîne de nouvelles responsabilités pour la réflexion théologique et la conduit à une révision de certains chapitres essentiels comme ceux du salut et de la mission⁷. Le dialogue avec les autres religions, indissociables de grandes cultures non occidentales, conduit la théologie à une interrogation critique sur l'alliance historique entre le christianisme et la culture gréco-romaine.

Au XIX^e siècle, lorsque l'épopée missionnaire coïncidait avec l'expansion coloniale et la domination incontestée de la civilisation occidentale, l'Eglise portait un jugement pessimiste sur l'avenir des religions mondiales. Aujourd'hui, on serait plutôt frappé par leur vitalité. C'est vrai de l'Islam qui s'étend régulièrement en Afrique et en Asie et dont l'audience progresse en Europe grâce à la présence de nombreux immigrants musulmans. C'est vrai aussi des religions comme le bouddhisme et l'hindouisme qui maintiennent leur emprise en Asie en dépit du choc de la civilisation technique et qui comptent aussi des milliers d'adeptes en Europe et aux Etats-Unis.

La déclaration *Nostra aetate* de 1965 représente un tournant historique dans la conscience de l'Eglise. Il y a désormais une réelle volonté de dialogue de la part de toutes les religions, y compris à l'intérieur du christianisme qui se présentait toujours comme la religion absolue. Cette volonté de dialogue coïncide avec une conscience beaucoup plus vive de la relativité du christianisme comme religion historique. Une meilleure connaissance des millénaires qui ont précédé la venue du Christ nous conduit spontanément à remettre en question la prétention du christianisme à être la seule religion vraie et univer-

7. Cf. Cl. GEFFRÉ, « Le dialogue des religions, défi pour un monde divisé », *Le Supplément* 156, 1986, pp. 103-122.

selle. *Nostra aetate* reconnaît que les autres religions sont porteuses de valeurs salutaires. Certains théologiens sont prêts à admettre que les autres religions sont également des « voies » de salut vers Dieu.

En tout cas, contrairement aux rêves d'une chrétienté triomphante, l'Eglise doit accepter son destin mystérieux de petit troupeau dans le monde et renoncer à l'espoir d'incorporer au christianisme l'humanité toute entière avec ses croyances, ses civilisations et ses cultures. Une des tâches de la théologie est de confesser le christianisme comme la vraie religion sans en faire nécessairement une religion « absolutiste ».

II

Pluralité et interdépendance des théologies

Il n'y a pas de théologie universelle, mais pas non plus de théologie particulière sans communication avec les autres théologies. Toutes les théologies nouvelles participent plus ou moins à l'héritage de la théologie occidentale. A l'inverse, la théologie européenne est interpellée et fécondée par les autres théologies. Avant de l'illustrer, je voudrais rappeler quelques principes concernant le pluralisme théologique dans l'église.

Le pluralisme théologique

A l'intérieur de l'Eglise catholique, depuis Vatican II, ce pluralisme est devenu une réalité, même s'il est encore reconnu timidement dans les textes officiels. Il est l'expression de la tension entre l'identique Parole de Dieu qui concerne tous les croyants et le poids de la réalité historique des communautés chrétiennes dispersées dans le monde. Les diverses Eglises ne se réclament pas d'un Evangile différent, mais la parole de Dieu n'est actuelle que dans la diversité de sa réception. Le pluralisme théologique est une conséquence de la véritable *inculturation* du christianisme comprise comme prolongement du mystère de l'incarnation, en tant que mystère de la conjonction de la particularité de Jésus et de l'universalité du Christ⁸.

8. Je me permets de renvoyer à mon étude : « Mission et inculturation », *Spiritus* 109, 1987, pp. 406-427.

A propos des soupçons qui pèsent en haut lieu sur le pluralisme, je dirai volontiers qu'il faut sortir du faux dilemme : ou uniformité de la théologie ou éclatement de la foi. Si on veut bien se mettre à l'école de l'histoire, on constate que l'Eglise a toujours été *plurielle* tant au plan des pratiques qu'au plan de la confession de foi⁹. Evidemment, ce serait faire preuve d'un comportement irresponsable que de lutter contre le monopole d'une théologie occidentale à prétention universelle si en même temps on ne demeure pas vigilant contre une *balkanisation* de la théologie livrée à la pression des divers nationalismes ou des multiples idéologies. Entre ces deux extrêmes, conception totalitaire de l'unité ou pure dissémination, il y a place pour le mystère de la Pentecôte comme communion dans la diversité. L'acceptation du pluralisme et de la division du travail théologique dans l'Eglise renforce notre responsabilité commune dans la reconnaissance mutuelle de nos différences au service de l'unité de la foi : la manière dont chaque théologie particulière cherche à incarner le langage de la foi a une portée prophétique pour toute l'Eglise. Ce n'est que dans l'écoute réciproque de ces voies multiples suscitées par l'Esprit de Dieu à travers tous les temps et tous les lieux que l'Eglise accomplit sa vocation proprement « catholique ».

L'héritage de Vatican II

Il serait absurde d'imaginer des théologies catholiques particulières en pleine autarcie : la théologie est de plus en plus internationale et interdépendante. Et même si de nouvelles théologies revendiquent leur originalité par rapport à la domination de la théologie européenne, toutes vivent de l'héritage du Concile, qui fut en grande partie l'œuvre des théologiens européens et nord-américains. Il suffit de rappeler la portée universelle de quelques-unes des grandes orientations de la théologie européenne, en quelque sorte officialisées par les textes conciliaires. Vatican II fut un point de départ, l'horizon à partir duquel les théologiens catholiques ont travaillé depuis 25 ans. Mais il

9. On consultera avec profit tout le n° de *Concilium* 191, 1984 : « Babel ou Pentecôte ? Pluralité des théologies et responsabilité commune ».

ne faut pas oublier qu'il fut aussi l'aboutissement du travail inlassable, durant de longues années, de théologiens français et allemands.

La théologie conciliaire rompait avec la méthode et les contenus de la néoscholastique. Elle redécouvrait l'importance de l'*histoire* comme dimension constitutive de la Révélation et, en même temps, la nécessaire historicité de l'acte de foi et de toute explicitation théologique. On ne saurait à cet égard sous-estimer l'importance du Père Chenu et du discours-programme contenu dans son petit livre *Le Saulchoir, une école de théologie*¹⁰. Cette insistance sur la nécessaire incarnation historique des expressions de la foi conduisait aussi à souligner le lien étroit entre le discours et les pratiques de la foi dans l'Eglise et dans le monde. On vit alors surgir des théologies du travail et des réalités terrestres, le germe de ce qui trouvera son expression dans *Gaudium et spes* et aussi le germe lointain des théologies de la libération ; des hommes comme Gustavo Gutierrez disent toujours leur dette à l'égard du Père Chenu.

J'insiste en second lieu sur l'importance pour la théologie universelle de la concentration *ecclésiologique*, un des points forts de la théologie européenne dans l'immédiat avant-Concile. On pense ici aux travaux des Pères de Lubac et Congar et à l'influence directe qu'ils ont eue sur les textes conciliaires. Grâce à un retour à la tradition vivante de l'Eglise, on dépassait les étroitesse de la Contre-Réforme, c'est-à-dire que l'on prenait ses distances avec une conception juridique et autoritaire de l'Eglise comme société parfaite, pour redécouvrir l'Eglise comme peuple de Dieu et comme communion. L'ecclésiologie de Congar fut une théologie et du laïcat et de la conciliarité : toutes les théologies nées après le Concile en tiennent nécessairement compte.

Je souligne enfin la dimension *œcuménique* de la théologie catholique avant et durant le Concile. C'est désormais un acquis de toute recherche théologique, européenne ou non. C'est vrai de la recherche exégétique, comme des chapitres majeurs de la théologie : la révélation, la christologie, l'ecclésiologie ou la théologie des ministères. Les

10. Cet ouvrage publié en 1937 et condamné en 1942 a connu une nouvelle édition aux Editions du Cerf en 1985.

clivages passent moins entre confessions qu'entre diverses tendances théologiques à l'intérieur de chaque confession.

La fécondation mutuelle des théologies

Nous parvenons ainsi à une première conclusion : la théologie européenne qui a préparé le Concile a une portée universelle pour l'Eglise. On ne doit jamais oublier cette dette initiale quand on réagit à juste titre contre le monopole de la théologie occidentale dans l'Eglise. Aujourd'hui encore, alors que des théologies non occidentales prennent leur autonomie, il vaut mieux parler d'une fécondation mutuelle des théologies. C'est ce que je voudrais montrer à propos de thèmes concrets. Mais auparavant, je proposerai une grille d'interprétation pour la situation de la théologie, vingt-cinq ans après le Concile.

Pour faire bref, il me semble qu'on peut repérer deux grandes tendances à l'intérieur d'une théologie que l'on peut considérer comme *mondiale*. De même qu'en histoire des religions, on distingue des religions avec une emphase prophétique, éthique et historique, et des religions avec une emphase mystique, métaphysique et esthétique, on peut discerner aussi ces tendances à l'intérieur du christianisme¹¹. Du point de vue des rapports de Dieu ou du divin et du monde, les secondes relèvent surtout de l'ordre de la « participation », et les premières de l'ordre de la « proclamation ». Mircea Eliade a surtout insisté sur le pouvoir de la religion comme « manifestation » : il y a une manifestation non verbale du royaume du sacré et l'homme se définit surtout par son appartenance à un temps originaire et à un cosmos sacré. En fait, il faut maintenir un rapport dialectique entre ces deux interprétations du religieux. Il n'y a pas d'un côté des religions purement mystiques, comme les religions orientales, et d'autres purement prophétiques, les religions monothéistes. C'est sans doute un préjugé occidental de considérer les grandes religions orientales comme irresponsables sur le plan éthique et politique.

A l'intérieur du christianisme depuis toujours, on retrouve cette tension entre l'ordre de la manifestation et l'ordre de la proclamation. A l'époque moderne, on distinguera les théologies qui insistent sur le

11. Cf. David TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981, pp. 390-398.

pôle *parole* et celles qui insistent sur le pôle *sacrement*. On peut reprendre la distinction de Tillich entre le *principe protestant*, c'est-à-dire le refus d'identifier un élément quelconque de la réalité humaine ou historique avec Dieu, et la *substance catholique* ou l'affirmation de la présence de Dieu en tout ce qui est. Pour prendre quelques exemples, il est certain que les théologies de Barth et de Bonhoeffer représentent des expressions classiques de la foi vivant du pouvoir de la parole proclamée. On pourrait aussi relever du côté catholique l'emphase éthique et politique de la théologie de J.B. Metz. La parole kérygmaticque demande une désacralisation et une distanciation par rapport au religieux défini en termes de fusion et de participation. A l'inverse, on ne peut nier la dimension métaphysique et mystique de la théologie transcendantale de Karl Rahner ou de celle du dernier Tillich, avec leur souci de maintenir la continuité entre la foi et la religion, ainsi que la participation de l'individu à la création comme manifestation diversifiée de la gloire de Dieu ; de même pour la grande œuvre de Urs von Balthasar, son *Esthétique théologique*.

En fait, nous avons besoin de ces deux registres pour exprimer la plénitude du mystère chrétien. Il ne faut pas parler d'alternative, mais de rapport dialectique entre les deux. La parole qui nie toutes les idoles inclut et demande une manifestation originaire. Et le christianisme transforme les manifestations de la nature par le pouvoir de la parole : ce sont les sacrements.

Il s'agit donc seulement de différences d'accent entre le signe de la manifestation et le signe de la proclamation. Ces deux tendances traversent toutes les théologies, occidentales ou non. Or, je voudrais montrer que les théologies ont besoin de se féconder mutuellement pour être moins déficientes à l'égard de la plénitude originelle du christianisme. Je chercherai à le vérifier en quelques lieux significatifs de la fermentation théologique actuelle. Je me référerai successivement à la théologie narrative, à la nouvelle théologie du judaïsme, à la théologie du messianisme chrétien et à la théologie des religions non-chrétiennes.

La théologie narrative

A l'encontre d'une théologie exclusivement abstraite et notionnelle, la théologie narrative cherche à mettre en valeur la portée « per-

formative » des grands récits bibliques et du récit de la vie et de la mort de Jésus de Nazareth. Il s'agit plus d'une requête que d'un programme théologique parfaitement argumenté¹². Ce qui m'intéresse ici, c'est l'importance de la théologie narrative comme symptôme d'une certaine crise du *logos* théologique occidental. Qu'on le veuille ou non, le destin historique de la pensée chrétienne est indissolublement lié à la civilisation occidentale. L'heureux mariage entre le christianisme et l'hellénisme a atteint un sommet à l'âge patristique et au Moyen Age. Cette hellénisation du christianisme a connu une première crise au temps de la Réforme. Or il semble qu'en cette fin du deuxième millénaire, nous soyons entrés à nouveau dans une ère de soupçon à l'égard des catégories grecques de la théologie chrétienne et que nous redécouvrons les racines juives du christianisme.

Un des signes de cet ébranlement du *logos*, c'est la crise des fondements métaphysiques de la théologie. Certains théologiens mettent en question l'identification de Dieu avec l'Être absolu ou parfait ; au moins en France, on ne doit pas sous-estimer l'influence de Levinas sur des théologiens qui cherchent à penser Dieu en termes d'Altérité¹³. On cherche à retrouver l'originalité propre du Dieu d'Israël dans sa différence avec le Dieu qui fonde la tradition métaphysique. D'autre part, tout un courant théologique, surtout protestant (cf. Moltmann et Jüngel), s'efforce de dépasser l'impasse du théisme et de l'athéisme face à la violence de l'histoire et à l'excès du mal. Le propre de ces théologies, c'est de dépasser le concept du Dieu de la tradition onto-théologique qui ne parvient pas à surmonter l'opposition entre la toute-puissance apathique de Dieu et sa vulnérabilité manifestée dans la mort de Jésus sur la croix. Jüngel en particulier cherche à penser à la suite de Hegel l'obscur parole sur « la mort de Dieu » et il insiste sur une transcendance divine qui ne soit pas celle de l'Être absolu, mais celle de l'amour¹⁴. Selon son approche propre, il veut souligner

12. En Allemagne, c'est surtout J.B. Metz qui s'est fait le défenseur de ce projet de « théologie narrative » : voir en particulier *La foi dans l'histoire et la société*, Paris, Cerf, 1979, surtout pp. 230 ss.

13. Je pense tout spécialement au philosophe-théologien Jean-Paul RESWEBER ; cf. son étude : « Déplacements récents de la problématique de la vérité et leurs incidences en théologie ». *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris, Cerf, 1984, pp. 121-141.

14. Cf E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde I et II*, Paris, Cerf, 1983.

le lien étroit entre la théologie de la croix et la théologie trinitaire. La mort de Dieu comme expression de la toute-puissance de l'amour, fonde l'idée trinitaire d'une communication intra-divine. C'est le crucifié qui introduit une distinction entre Dieu et Dieu. Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Christian Duquoc, le Dieu de la foi chrétienne est un *Dieu différent*, différent par rapport au Dieu du théisme¹⁵. L'unité de Dieu n'est donc pas celle de l'Être sous le signe de l'identité absolue. C'est une unité qui inclut et suscite des différences. Par là, on souligne l'originalité du monothéisme chrétien comme monothéisme trinitaire.

La nouvelle théologie du judaïsme

Un autre signe d'un déplacement de la théologie européenne quant à la gestion des rapports entre Athènes et Jérusalem, c'est la révision sérieuse de notre vision traditionnelle des rapports entre Israël et l'Eglise. Toute théologie européenne est nécessairement une théologie après Auschwitz¹⁶. Elle s'interroge sur la possibilité d'un discours sur Dieu après le drame de la Shoah et aussi sur la manière dont un certain anti-judaïsme chrétien a pu alimenter l'anti-sémitisme occidental. Il s'agit, en fonction de notre présent historique, de pratiquer une nouvelle herméneutique des écrits du Nouveau Testament, en montrant que Jésus condamne une dégradation du judaïsme comme légalisme, mais non le judaïsme comme religion de la grâce et de l'élection. Il y a un irréductible du judaïsme par rapport au christianisme et, à parler proprement, l'Eglise n'est pas un nouvel Israël. Il faut donc chercher à concilier du point de vue théologique la nouveauté de l'Eglise comme nouveau peuple de Dieu et la permanence de la promesse faite à Israël.

Cette révision de la théologie du judaïsme est certainement un des lieux les plus féconds de la fermentation actuelle. Mais une théologie narrative qui fait le procès de l'hellénisation du christianisme

15. Ch. DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1977.

16. C'est une des convictions majeures de J.B. METZ ; cf. son article : « La théologie face à l'époque moderne et avant sa fin », *Concilium* 191, 1984, pp. 31-38.

doit entendre l'interpellation d'une théologie plus argumentative qui maintient la portée métaphysique des affirmations théologiques. On peut accepter la déconstruction de la métaphysique au sens de Heidegger, mais en même temps, comme le rappelle Paul Ricoeur, la métaphysique a encore beaucoup de possibilités inexplorées, surtout si on privilégie dans la notion d'être non pas tant ce qui relève de la « substance » que ce qui relève d'une philosophie de l'agir¹⁷.

Enfin, sous prétexte de retrouver ses racines juives, la théologie occidentale ne doit pas céder à la tentation d'une judaïcisation archaïque. Dans la perspective d'une interdépendance des théologies, c'est justement la fonction des théologies du Tiers Monde, surtout asiatique, de provoquer la théologie occidentale et de l'obliger à dépasser l'alternative Athènes-Jérusalem, pour prendre en compte un *tertium quid*, à savoir l'autre non occidental. De même que l'évangile selon sa vocation à l'universel a surmonté la dualité du juif et du grec, il doit surmonter la dualité de l'occidental et du non-occidental, faire tomber non seulement le mur entre le juif et le gentil, mais entre le grec et le barbare. Le rapport entre l'Évangile et le judaïsme est exemplaire du rapport que soutient la nouveauté chrétienne avec les diverses cultures de l'humanité¹⁸. Ce passage aux barbares qui coïncide avec le recul de l'eurocentrisme, c'est la tâche à peine commencée d'une véritable inculturation du christianisme dans les cultures non occidentales.

La théologie du messianisme chrétien

Les théologies de la sécularisation sont nées dans le contexte des sociétés européennes sous le signe de la distinction du temporel et du spirituel, du public et du privé. Non seulement elles acceptent la sécularisation moderne comme un fait inéluctable, mais elles en donnent une légitimation à partir de la doctrine biblique de la création et des conséquences de l'incarnation. On en trouve une confirmation dans

17. Voir en particulier son étude rétrospective, « Narrativité, phénoménologie et herméneutique », *Encyclopédie philosophique*, Paris, PUF, 1990.

18. C'est une des idées-forces soutenues par Paul BEAUCHAMP dans *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1982.

l'œuvre de Marcel Gauchet qui insiste sur l'épuisement de la fonction sociale de la religion et définit le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion »¹⁹.

Déjà, la théologie politique de J.B. Metz se demande si les théologies de la sécularisation comme héritage lointain de la doctrine protestante des deux Règnes ne risquent pas d'aboutir à une privatisation du christianisme et à une hypertrophie de l'intériorité comme seul lieu de l'avènement du Royaume. L'histoire abandonnée à elle-même a perdu sa capacité messianique et on peut se demander si, à l'époque moderne, surtout en Europe, la sécularisation ne consacre pas l'échec historique du christianisme en tant que force capable de transformer l'histoire.

Mais ce sont surtout les théologies de la libération, et du Tiers Monde en général, qui interpellent les théologies européennes quant à leur conformisme à l'égard du néo-libéralisme des sociétés de consommation et quant à leur modèle bourgeois de la liberté conçue en termes d'émancipation individuelle. Les théologies de l'Occident, même quand elles se veulent progressistes, tendent à donner une justification théologique du monde moderne comme monde profane et fournissent une caution idéologique à un type de société sous le signe de la rationalité technique, de la croissance à tout prix et du travail déshumanisant. Les théologies latino-américaines de la libération refusent le dualisme aussi bien dans sa version pessimiste, c'est-à-dire une condamnation du monde et une indifférence à l'histoire concrète au nom d'une conception purement spiritualiste et eschatologique du salut, que dans sa version optimiste, comme les théologies modernes de la sécularisation qui, au nom de l'autonomie du temporel et de la laïcité, se réfugient dans une conception privée du christianisme qui n'a plus de visibilité et d'influence dans la vie sociale²⁰.

Les théologiens du Tiers Monde, on a pu l'observer au congrès théologique de *Concilium* à Louvain en septembre 1990, veulent être les porte-parole de tous les laissés-pour-compte de la croissance ou

19. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1986.

20. Cf. Ch. DUQUOC, *Libération et progressisme*, Paris, Cerf, 1987.

des victimes mêmes de cette croissance du premier monde. En insistant sur la dimension messianique du christianisme, ils entendent prolonger la prédication des prophètes d'Israël qui affirmaient que l'oppression n'est pas une fatalité historique, mais un produit de l'histoire. Le messianisme de Jésus est paradoxal parce qu'il renonce aux visées temporelles du messianisme juif, mais il n'aboutit pas à un messianisme purement spirituel²¹. Ainsi, la libération historique des hommes est une partie intégrante du salut et il faut chercher une articulation entre l'histoire et le Royaume. Par la médiation des chrétiens et de tous les hommes de bonne volonté, l'histoire concrète peut devenir une anticipation du Royaume qui vient.

Les théologies de la libération illustrent parfaitement un courant dominant de la théologie contemporaine. Devant la violence de l'histoire, elles insistent sur la dimension prophétique et éthique du christianisme et sur la responsabilité historique de l'Eglise par rapport à la figure historique du monde. Elles relèvent donc plutôt de ce que j'appellais le pôle « proclamation » du christianisme. En fonction de l'économie d'une théologie mondiale, il est bon que d'autres théologies fassent entendre leur voix et insistent sur la dimension mystique, mystérique et sacramentelle du christianisme, c'est-à-dire sur le pôle « manifestation ». A cet égard, on ne saurait trop souligner la chance que constituent la nouvelle Europe et la fin de la guerre froide pour un nouveau dialogue entre les théologies occidentales et la théologie orthodoxe, surtout russe. Il faut tenir compte aussi de notre conscience nouvelle, non seulement des droits de l'homme, mais des droits de la terre, c'est-à-dire de la sauvegarde de la création face à des menaces d'ordre planétaire. Moltmann a élaboré un traité écologique de la création où il recueille le meilleur de la théologie orientale pour la mise en valeur d'une conception « sabbatique » et « festive » de la création²². La théologie trop anthropocentrique de l'Occident doit écouter l'interpellation des grandes religions orientales qui privilégient le lien organique de l'homme et du cosmos et font du respect de toute vie, humaine ou non, un impératif absolu.

21. Cf. Ch. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1984.

22. J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988.

La théologie des religions du monde

Un autre secteur très vivant concerne ce qui touche la théologie des religions et là encore on doit se réjouir de la fécondation mutuelle des théologies. L'horizon le plus habituel de la théologie européenne depuis Feuerbach a été la critique athée de la religion, d'où, souvent, la dérive apologétique de cette théologie. Aujourd'hui, le nouveau défi de la théologie, c'est la pluralité des fois et des religions.

La théologie des religions est encore balbutiante, mais elle pose des questions radicales quant à notre conception traditionnelle de l'universalité du salut chrétien. Notre théologie est en tous cas invitée à sortir de son européocentrisme et à se mettre à l'écoute des théologies qui sont au contact des grandes traditions religieuses de l'humanité, comme c'est le cas en Asie. Comment accepter de considérer les autres religions comme des voies de salut sans transiger avec l'unicité de l'événement Jésus-Christ²³ ? Les théologiens enracinés dans d'autres cultures que l'Occident critiquent un certain impérialisme chrétien et la prétention naïve à l'universalisme d'une certaine théologie occidentale. Certains vont jusqu'à penser qu'il faut passer d'un système *ptoléméen* où toutes les religions tournent autour du Christ et du christianisme à un système *copernicien* où toutes les religions, y compris le christianisme, tournent autour de ce centre qu'est le Mystère de Dieu comme réalité ultime²⁴. Le christianisme s'est identifié durant des siècles avec la culture occidentale, et les nouveaux défis de l'inculturation nous invitent à mieux dégager sa *substance* même de ses figures historiques contingentes. Nous devons apprendre à mieux distinguer l'universalité du christianisme comme religion historique (il s'agit en fait d'une universalité relative) et l'universalité du Christ

23. Voir le grand livre de J. DUPUIS, **Jésus-Christ à la rencontre des religions**, Paris, Desclée, 1989. Pour une reprise synthétique de l'état de la question, je renvoie à Cl. GEFFRÉ, « La foi à l'âge du pluralisme religieux », *La vie spirituelle* 687, novembre 1989, pp. 805-815.

24. On pense évidemment au théologien américain, Paul F. KNITTER, **No other Name. A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions**, New York, Orbis Book, 1985. On peut lire aussi son article, « La théologie catholique à la croisée des chemins », *Concilium* 203, 1986, pp. 129-138.

comme unique médiateur entre Dieu et les hommes (il s'agit d'une universalité absolue). A cet égard, une meilleure connaissance des grandes religions nous enseigne que la vérité singulière dont témoigne le christianisme n'est pas nécessairement inclusive ou exclusive d'autres vérités dont les traditions religieuses sont porteuses.

Mais en même temps, il me semble que, face aux risques de l'inculturation, les théologies du Tiers Monde ont besoin de l'approfondissement christologique de la théologie occidentale quand celle-ci affirme à la fois la présence universelle du Christ dans toutes les traditions religieuses de l'humanité et l'unité indissociable entre le Christ-Logos et le Jésus historique qui est mort et ressuscité. On ne peut pas dissoudre le réalisme du Verbe incarné au profit d'une sagesse éternelle de Dieu dont l'humanité de Jésus ne serait qu'une manifestation parmi d'autres. Je me permets de souligner une fois de plus la nécessaire complémentarité entre une théologie plus narrative, qui insiste sur la singularité de l'histoire du salut qui trouve son accomplissement en Jésus de Nazareth, et une théologie plus cosmologique et plus sapientielle qui se complaît dans les manifestations multiples de la sagesse de Dieu dans la création et dans l'histoire.

III

Le service propre de la théologie européenne

Nous sommes donc à l'âge du polycentrisme culturel à l'intérieur de l'Eglise et la théologie européenne doit accepter d'être mise en question par d'autres théologies nées dans d'autres cultures. Mais il serait absurde que, par mauvaise conscience à cause de son impérialisme culturel, la théologie européenne renonce à faire entendre sa voix dans l'Eglise universelle. Pour traiter du rôle propre et indispensable de la théologie européenne, je me contenterai d'insister sur trois orientations.

La fonction critique de la théologie

Il est de bon ton aujourd'hui de faire le procès de la raison critique au sens des Lumières, et on voit surgir des théologies conser-

vatrices et néofondamentalistes qui se veulent antimodernes au nom d'un certain immédiatisme religieux²⁵. C'est le rôle de la théologie européenne de rappeler que nous ne pouvons pas – sous prétexte d'authenticité religieuse – revenir en deçà des exigences de la raison critique. Ce serait favoriser tous les pièges d'un positivisme biblique ou d'une théologie édifiante. D'où l'importance du courant *herméneutique* dans la théologie européenne ou nord-américaine. Faire une lecture *critique*, c'est justement prendre les documents dans leur objectivité, dans leur différence historique. On ne peut se contenter d'une herméneutique idéale qui postule une transparence entre les textes du passé (écriture et tradition) et l'interprétation qu'en fait l'Eglise aujourd'hui. C'est le rôle d'une herméneutique du soupçon de s'interroger sur les conditions de production des textes du passé. Il faut pour cela utiliser les ressources de la science historique et aussi de la sociologie, de la théorie critique des idéologies, de la psychologie, afin de s'interroger sur les présupposés conscients ou inconscients des interprétations historiques, sur les intérêts en jeu qui conditionnent tel enseignement ou telle pratique ecclésiale.

Il est devenu d'autre part assez courant d'opposer une théologie occidentale qui serait argumentative et une théologie du Tiers Monde qui serait une théologie de l'expérience et du témoignage. Nous avons vécu un tel affrontement au Congrès international de Louvain. Il est incontestable que l'expérience de situations-limites d'oppression et de famine modifie le discours théologique. Mais le meilleur service que la théologie européenne puisse rendre aux théologiens de la libération, c'est de les obliger à articuler conceptuellement leur expérience. La théologie, quel que soit son point de départ, est toujours un discours au second degré, et c'est dans la mesure où les théologies de la libération ne relèvent pas seulement du cri qu'elles concernent l'Eglise universelle. Elles nous obligent à remettre en question une interprétation idéaliste de l'histoire et à revoir les rapports entre la théorie et la pratique, entre le message chrétien de toujours et le vécu historique des chrétiens.

25. Sur ces différentes formes de néo-fondamentalismes, surtout aux Etats-Unis, voir D. TRACY, « La désignation du présent », *Concilium* 227, 1990, pp 71-92.

L'affrontement de la modernité technique

Quand on réfléchit à l'inculturation du christianisme au seuil du troisième millénaire, il faut aussi prendre en compte le nouvel universel que constituent le langage et les procédures de la technique à l'échelle planétaire. Au delà des diversités culturelles, je l'ai dit, nous assistons à une mondialisation du modèle occidental dans l'ordre technique et économique. Sans doute, la sécularisation n'est-elle pas l'issue fatale du développement et du progrès technique, comme l'atteste la vitalité des grandes cultures religieuses de l'Asie. Cependant, il semble bien que le développement dans l'ordre technologique et l'accès aux médias audiovisuels entraînent une transformation des modes de vie et des mentalités dans le sens d'une certaine sécularisation.

Ainsi, dans quelques décennies, d'autres continents peuvent-ils affronter un destin analogue à celui de l'Occident. C'est dire assez que la manière dont la théologie occidentale essaie de surmonter le défi de l'inculturation de la foi dans une société hautement technique, scientifique, urbanisée, complexe, garde une valeur exemplaire pour toute l'Eglise. L'homme du troisième millénaire sera entièrement conditionné, transformé et recréé par les applications des connaissances scientifiques qui modèlent son environnement. Plutôt que de céder à un certain masochisme quant à l'avenir d'une Europe post-chrétienne, il faut donc maintenir que l'avenir de l'Eglise se trouve aussi en Occident. C'est notre responsabilité théologique propre d'avoir en quelque sorte un rôle de pionniers, en réfléchissant sur le registre de la foi dans une société sécularisée et sur la manière dont la foi peut inspirer et consacrer les valeurs profanes d'une civilisation technique planétaire.

La présence de l'Eglise dans la nouvelle Europe

On a coutume de dire que Vatican II a inauguré un nouveau rapport de l'Eglise catholique au monde. Mais dans les sociétés européennes, le débat demeure toujours ouvert sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, sur les modes d'intervention de l'Eglise dans la société civile, sur la laïcité, sur les problèmes éthiques, sur la liberté d'expression. La question est d'autant plus urgente après la faillite du marxisme et la chute du mur de Berlin. Quel sera le mode de présence de l'Eglise dans les sociétés de l'Europe centrale et de l'Est, qui ne

sont plus socialistes et ne sont pas non plus des sociétés libérales ? Comment ces pays réagiront-ils à la sécularisation ? Qu'est-ce que les Eglises occidentales ont à apprendre de celles qui étaient hier des Eglises du silence ? Et qu'est-ce que celles-ci ont à apprendre des Eglises occidentales qui ont fait depuis longtemps l'apprentissage du pluralisme démocratique dans les sociétés libérales ?

Toutes ces questions provoquent et sollicitent la réflexion des théologiens. Il s'agit essentiellement de savoir ce que peut être le témoignage chrétien dans des sociétés à la fois post-modernes et post-marxistes. Il faut renoncer au rêve d'une nouvelle « catholicisation » de l'Europe. Il serait illusoire de vouloir tirer directement de l'Evangile un projet de société. L'Eglise comme interlocuteur des sociétés modernes doit éviter à la fois une position dominante et une position marginale. Elle ne peut plus intervenir comme si elle exerçait une sorte de magistère moral à l'égard d'une société laïque qui serait dépourvue de toute exigence éthique. Mais, en même temps, elle doit témoigner de sa vision de l'homme et de la société. Dans la perspective d'une Europe qui se construit, l'existence d'une éthique séculière qui coïncide avec l'éthique des droits de l'homme ne rend nullement inutile le témoignage rendu aux valeurs évangéliques. J'en donne seulement, en terminant, quelques exemples.

Contre la tyrannie du productivisme dans une Europe qui risque d'être celle des marchands, l'Evangile nous rappelle la dignité de tous ceux que la société oublie. En tant qu'héritière du message des Béatitudes, l'Eglise doit témoigner de l'amour préférentiel de Dieu pour les petits, les pauvres, les sans-droits. Face à la montée des intolérances, des fanatismes, des nationalismes et de l'antisémitisme, dans une Europe pluriculturelle et pluri religieuse, la non-violence évangélique est plus actuelle que jamais. Il s'agit d'autre chose que d'une simple tolérance. Il s'agit du respect de l'étranger dans sa différence. Le défi majeur de notre décennie demeure la domination croissante du technico-économique qui envahit toutes les sphères de notre vie sociale, culturelle et médiatique. L'homme peut-il avoir la maîtrise de sa propre puissance ou, mieux, des effets de son pouvoir sur la vie et sur le destin de la planète Terre ? La vocation historique du christianisme comme du judaïsme en Europe, c'est d'être une instance de sagesse qui rappelle à l'homme, image de Dieu, sa vocation sabbatique.

Claude GEFFRÉ

ASSOCIATION EUROPÉENNE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Section française

Cette Association (Loi 1901) se propose de :

- développer la dimension *européenne* de la théologie catholique
- faciliter les *relations* des théologiens avec l'autorité ecclésiale

Pour poursuivre ce double objectif, le Bureau aimerait rassembler les documents, les études ou les projets qui s'y rapportent. On peut adresser ces textes, soit à Henri Bourgeois (Faculté de théologie, 25 rue du Plat, 69288 LYON Cédex 02), soit à Roland Mengus (4, rue du Faubourg de Pierre, 67000 STRASBOURG).

Un premier colloque européen réunira les diverses sections nationales de l'A.E.T.C. à Stuttgart, du 5 au 9 avril 1992.

Chaque membre de l'Association reçoit un Bulletin européen de théologie dont le premier numéro est paru.

livres reçus à la revue

- ANCION J., **Pratiques de chrétiens aujourd'hui**, Belgique, Jean Ancion, 1990, 168 p.
- BABOIN-JAUBERT C., **L'Eglise catholique pour ou contre le libéralisme ?**, Lyon, Chronique Sociale, 1991, 195 p.
- BALTHASAR H.U. Von, **L'engagement de Dieu**, Paris, Desclée, 1990, 144 p.
- BASTAIRE J., **Péguy, l'inchrétien**, Paris, Desclée, 1991, 141 p.
- BOFF L., **Trinité et société**, Paris, Cerf, 1990, 297 p.
- BOFF C., PIXLEY J., **Les pauvres. Choix prioritaire**, Paris, Cerf, 1990, 238 p.
- BORI P.C., **L'interprétation infinie**, Paris, Cerf, 1991, 148 p.
- BOURGEOIS H., **Foi et cultures**, Paris, Centurion, 1991, 151 p.
- BOUYER L., **Dictionnaire théologique** (édition revue et mise à jour), Paris, Desclée, 1990, 338 p.
- BUGNION-SECRETAN P., **Mère Angélique Arnauld**, Paris, Cerf, 1991, 274 p.
- CABIE R., **Histoire de la Messe des origines à nos jours**, Paris, Desclée, 1990, 143 p.
- CASTRO E., **Le vent de l'Esprit. Réflexions sur le thème de Canberra**, Genève, WCC, 1990, 138 p.
- CHABERT J., MOURVILLIER F., **Parler de Dieu avec les enfants**, Paris, Centurion, 1990, 221 p.
- CHARLIER J.-P., **Comprendre l'Apocalypse** (t. I et II), Paris, Cerf, 1991, 306 p., 283 p.
- CHEDOZEAU B., **La Bible et la liturgie en français**, Paris, Cerf, 1990, 296 p.
- COMTE F., **Les livres sacrés**, Paris, Bordas, 1990, 256 p.
- CUES N. de, **Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés**, Paris, Cerf, 1991, 184 p.
- DANET H., **Signé d'une croix. Une histoire de sœurs (1834-1989)**, Paris, Desclée, 1990, 398 p.
- DREWERMANN E., **La parole qui guérit** (traduit par J.-P. Bagot), Paris, Cerf, 1991, 333 p.
- DUCELLIER A., **L'Eglise byzantine. Entre pouvoir et Esprit (313-1204)**, Paris, Desclée, 1990, 248 p.
- DUGGAN P.E., **The Assumption Dogma : some reactions and ecumenical implications in the thought of english-speaking theologians**, Dayton, University of Dayton, 1989, 235 p.
- DUPUY M., **La royauté du Christ. Lumières sur le traditionalisme chrétien**, Paris, Desclée, 1990, 176 p.
- EFREN DE LA MADRE DE DIOS, **Mère Catherine du Christ. La compagne inséparable de Ste Thérèse**, Paris, Cerf, 1990, 254 p.
- ELCHINGER L.A., **David contre Goliath aujourd'hui**, Paris, Fayard, 1991, 333 p.
- ERASME, **Les préfaces au Novum Testamentum**, Genève, Labor et Fides, 1990, 251 p.
- FERLAY P., **Les vertus théologiques**, Paris, Desclée, 1991, 185 p.
- FLAVIUS JOSEPHE, **Les Antiquités juives**, Paris, Cerf, 1990, (Livres I à III), Introduction et texte, 155 p, Traduction et notes, 190 p.
- GEFFRÉ C., **Passion de l'homme, passion de Dieu**, Paris, Cerf, 1991, 252 p.

- GOUNELLE A., VOUGA F., **Après la mort, qu'y-a-t-il ?**, Paris, Cerf, 1990, 190 p.
- LE GUILLOU M.-J., **Du scandale du mal à la rencontre de Dieu**, Paris, Fribourg, Saint-Paul, 1991, 203 p.
- HARARI R., **La génération du désert**, Paris, Cerf, 1990, 129 p.
- HAZELETT R., TURNER D., **Benevolent living. Tracing the roots of motivation to God**, Pasadena, Hope Publishing House, 1990, 429 p.
- HOUSSIAU A., MONDET J.-P., **Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs**, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1990, 267 p.
- JEAN-PAUL II, **La réforme de la liturgie dans l'esprit de Vatican II**, Paris, Centurion, 1989, 41 p.
- JOSSUA J.-P., **La foi de jour en jour**, Paris, Beauchesne, 1990, 165 p.
- JOUBERT J., **Le corps sauvé**, Paris, Cerf, 1991, 213 p.
- KANNENGIESSER C., **Le verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie**, Tournai, Desclée, 1990, 200 p.
- KELBER W., **Tradition orale et écriture**, Paris, Cerf, 1991, 332 p.
- KERR F., **La théologie après Wittgenstein**, Paris, Cerf, 1991, 271 p.
- KIERKEGAARD S., **La Reprise** (traduit par Nelly Viallaneix), Paris, Flammarion, 1990, 270 p.
- LAGARDE C., **Pour raconter l'Évangile. Dans l'homélie et la catéchèse**, Paris, Centurion, 1991, 216 p.
- LAGRANGE M.-J., **L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)**, Paris, Cerf, 1990, 224 p.
- LAUBIER P. de, **Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien**, Paris, Fayard, 1990, 371 p.
- LAUNAY M., **Les catholiques des États-Unis**, Paris, Desclée, 1991, 206 p.
- LECLERCQ Dom. J., **L'amour des lettres et le désir de Dieu**, Paris, Cerf, 1991, 271 p.
- LEFORT F., BADER C., **Mauritanie : la vie réconciliée**, Paris, Fayard, 1990, 229 p.
- LEGRAIN M., **Remariage et communautés chrétiennes**, Mulhouse, Salvator, 1991, 126 p.
- LEHMANN K., PANNENBERG W., **Les anthèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?**, Paris, Cerf, 1990, 306 p.
- LEON-DUFOUR X., **Lecture de l'Évangile selon Jean (t. II)**, Paris, Seuil, 1990, 510 p.
- LULLE R., **L'Art bref**, Paris, Cerf, 1991, 192 p.
- MARCHASSON Y., **Les Papes du XX^e siècle**, Paris, Desclée, 1991, 154 p.
- MARGUERAT D., **L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut savoir aujourd'hui de Jésus**, Aubonne, Ed. du Moulin, 1990, 122 p.
- MATHIOT J., **Icônes surprenantes de la Mère de Dieu**, Paris, Médiaspaul, 1991, 125 p.
- MATURA T., **Dieu, le Père très saint, contemplé par François d'Assise**, Paris, Ed. franciscaines, 1990, 142 p.
- MEDINA ESTEVEZ J., **Seigneur, qui es-tu ? Les noms du Christ**, Paris, Desclée, 1991, 252 p.
- MENOZZI D., **Les images, l'Église et les arts visuels**, Paris, Cerf, 1991, 305 p.
- MEUNIER P., **François Varillon. Une spiritualité de la vie chrétienne**, Paris, Centurion, 1990, 155 p.
- MEYER J., **Les chrétiens d'Amérique latine (XIX^e-XX^e siècles)**, Paris, Desclée, 1991, 330 p.
- MOREAU P., **Les valeurs familiales. Essai de critique philosophique**, Paris, Cerf, 1991, 275 p.

- MOUQUE D., **Allez vers le Seigneur. Guide spirituel de Terre Sainte**, Paris, Ed. franciscaine, 1990, 333 p.
- MUNOZ R., **Dieu. « J'ai vu la misère de mon peuple »**, Paris, Cerf, 1990, 237 p.
- NEUSCH M., **Le mal**, Paris, Centurion, 1990, 132 p.
- NICOLAS M.-J., **Court traité de théologie**, Paris, Desclée, 1990, 333 p.
- PAPROCKI H., **La promesse du Père. L'expérience du Saint-Esprit dans l'Eglise Orthodoxe**, Paris, Cerf, 1990, 150 p.
- Mgr PERRIER J., **Je sais en qui je crois**, Paris, Cerf, 1990, 296 p.
- PHILBEE A., **Saint Bernard. Sa vie et sa spiritualité**, Paris, Cerf, 1990, 205 p.
- PIERRARD P., **Histoire de l'Eglise catholique**, Paris, Desclée, 1991, 352 p.
- PINET A., **Prier quinze jours avec Jean Tauler**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 126 p.
- PONCHAUD F., **La cathédrale de la rizière. 450 ans d'histoire de l'Eglise au Cambodge**, Paris, Fayard, 1990, 237 p.
- PORTIER L., **Antonio Rosmini (1797-1855)**, Paris, Cerf, 1991, 586 p.
- POTTERIE I. de la, **La prière de Jésus**, Paris, Desclée, 1990, 151 p.
- PUJOL J., **Les religieux. Aujourd'hui et pour demain**, Paris, Desclée, 1990, 205 p.
- QUESNEL M., **Jésus-Christ selon Saint Matthieu. Synthèse théologique**, Paris, Desclée, 1991, 239 p.
- QUIROGA J., **Apologie mystique en défense de la contemplation**, Paris, FAC-Editions, 1990, 213 p.
- QUOIST M., **La voix des hommes sans voix. Paroles de l'Abbé Pierre**, Paris, Ed. Ouvrières, 1990, 107 p.
- RATZINGER J., **Mission et formation du prêtre**, Namur, Culture et vérité, 1990, 103 p.
- REBOUL H., **Vieillir dans la Bible**, Paris, Chalet, 1990, 110 p.
- REY-MERMET Th., **Saint Gérard Majella**, Paris, Médiaspaul, Ed. Paulines, 1991, 141 p.
- Frère ROGER, **Amour de tout amour. Les sources de Taizé**, Taizé, Les Presses de Taizé, 1990, 123 p.
- ROLLAND P., **A l'écoute de l'Épître aux Romains**, Paris, Cerf, 1991, 166 p.
- RÖMER Th., **La Sagesse dans l'Ancien Testament. Proverbes, Job, Qohéleth**, Aubonne, Ed. du Moulin, 1991, 32 p.
- SALAUN P., **Séparés. Divorcés. Une possible espérance**, Rennes, Nouvelle Cité, 1990, 270 p.
- SESBOÛÉ B., **La résurrection et la vie. Petite catéchèse sur les choses de la fin**, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 167 p.
- SESBOÛÉ B., **Pour une théologie œcuménique**, Paris, Cerf, 1990, 424 p.
- Sr ISABELLE DE LA SOURCE, **Lire la Bible avec les Pères (Vol. 2 : Moïse)** Paris, Médiaspaul, 1990, 252 p.
- SOMMET J., **Passion des hommes et pardon de Dieu**, Paris, Centurion, 1990, 171 p.
- SPANNEUT M., **Les Pères de l'Eglise ; Vol. 2 : IV^e-VIII^e siècle**, Paris, Desclée, 1990, 357 p.
- STAENDAERT B., **Les trois colonnes du monde**, Paris, Desclée, 1991, 189 p.
- STENDAHL K., **La force de vie**, Genève, WCC, 1990, 54 p.
- STINISSEN G., **Découvre-moi Ta présence. Rencontres avec St Jean de la Croix**, Paris, Cerf, 1990, 369 p.
- SUBLON R., **Voix et regards**, Paris, Cerf, 1990, 179 p.

- Mère TERESA, **Par la parole et par l'exemple**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 183 p.
- TESSIER R., **Le Sacré**, Paris, Cerf, 1991, 125 p.
- THERAÏOS D., **Quelle religion pour l'Europe ?**, Genève, Géoro, 1990, 354 p.
- THEVENOT X., JONCHERAY J. et al., **Pour une éthique de la pratique éducative**, Paris, Desclée, 1991, 291 p.
- THOMAS L.V., **La mort**, Paris, P.U.F., 1991, 127 p.
- TILLICH P., **La dimension religieuse de la culture**, Paris, Genève, Québec, Cerf, Labor et Fides, Presses de l'Univ., 1990, 311 p.
- Van HECKE Lode, **Le désir dans l'expérience religieuse. Relecture de Saint Bernard**, Paris, Cerf, 1990, 297 p.
- VASSE D., **L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila**, Paris, Seuil, 1991, 245 p.
- VAUTHIER J., **Abdus Salam, un physicien**, Paris, Beauchesne, 1990, 124 p.
- VAZEILLES D., **Les chamanes**, Paris, Cerf, 1991, 126 p.
- VERMEIL E., **La pensée religieuse de Troeltsch**, Genève, Labor et Fides, 1990, 104 p.
- VIMORT J., **Quand la tête vieillit. Quelle place pour les personnes âgées ?**, Paris, Centurion, 1991, 139 p.
- VOUGA F., **Ce Dieu qui m'a trouvé. Vingt lettres inédites sur l'épître de Paul aux Romains**, Aubonne, Ed. du Moulin, 1990, 90 p.
- WALDENFELS H., **Manuel de théologie fondamentale**, Paris, Cerf, 1990, 874 p.
- WHITEHEAD E.E., WHITEHEAD J.D., **Les étapes de l'âge adulte. Evolution psychologique et religieuse**, Paris, Centurion, 1990, 268 p.
- Actes du Colloque de Sociologie religieuse, **Univers scolaire et religions**, Paris, Cerf, 1990, 148 p.
- ACFEB, **Origine et postérité de l'Évangile de Jean**, Paris, Cerf, 1990, 339 p.
- Centre national d'enseignement religieux, **Croire : une espérance. Catéchèse d'adultes**, Paris, Cerf, 1990, 130 p.
- Centre Thomas More, **Christianisme et modernité**, (Colloque septembre 1987), Paris, Cerf, 1990, 322 p.
- Faculté de théologie protestante de Montpellier, **Genèse et enjeux de la laïcité**, (Colloque du 2 au 3 mars 1990), Genève, Labor et Fides, 1990, 228 p.
- Coll., **Jeunes non conformes**, Tournai, Desclée, 1990, 118 p.
- Coll., **Présence d'Elie Wiesel**, Genève, Labor et Fides, 1990, 86 p.
- Coll., **Les Psaumes et les autres écrits**, Paris, Desclée, 1990, 476 p.

Perspectives théologiques pour la fin de ce siècle

Giuseppe Alberigo (Italie), **Ignace Berten** (Belgique), **Clodovis Boff** (Brésil), **Vincent Cosmao** (France), **Charles Curran** (Etats-Unis), **Jésus Espeja** (Espagne), **Per Frostin** (Suède), **Bernhard Häring** (Allemagne), **Jean-Pierre Jossua** (France), **Eloi Messi Metogo** (Cameroun), **James Provost** (Etats-Unis), **Christopher Rowland** (Grande-Bretagne), **Donna Singles** (France), **Jean-Marie Tillard** (Canada).

Un numéro spécial à commander à la revue : 45 F.

Les tables des n^{os} 101 à 200 de LUMIÈRE & VIE sont en préparation.
Dès leur parution, elles seront servies au prix de **48 F** (Etranger : **53 F**).

Les deux volumes de tables couvrant tous les numéros parus
(1 à 100, 101 à 200)
seront servis pour le prix de **60 F** (Etranger : **65 F**).

Lumière & Vie

publiera encore en 1991

202 Prier les psaumes

Les chrétiens chantent, depuis les débuts de l'Eglise, ces vieux poèmes qui charpentent toujours la prière quotidienne. Comment cette prière juive est-elle devenue celle des croyants en Jésus Christ ? Que fait-on donc lorsque, à travers le filtre des traductions, on reprend les mots du psalmiste, si proche et si lointain ?

203 Au delà des discours, l'art ?

La théologie est d'abord affaire de paroles, dites et écrites. Mais elle bute sur l'indicible. Les registres de l'art lui sont-ils alors offerts ? Jusqu'où ? A quel prix ? Ce numéro ne traite pas de « l'art sacré » comme tel, mais de ce qui se joue dans la démarche créatrice des artistes, les écoutant dans leur recherche, pensant avec eux.

204 Mourir : questions éthiques

Ma mort ; ta mort ; sa mort : chacune a ses effets en nos vies. Comment vivre l'approche de la fin, pour soi-même ou pour ceux qu'on accompagne ? Les représentations et les conditions de la mort ont changé : n'a-t-on pas aujourd'hui moins peur de la mort que de mourir ? Prolonge longtemps, la parole de foi s'est faite discrète : elle mérite attention.

205 La mission, actuelle ou désuète ?

Le salut de l'autre dépend-il de nous ? Entre indifférence et prosélytisme, quel espace reste ouvert ? Les « missions » lointaines peuvent-elles ne pas mêler le christianisme et notre culture ? De telles questions, récentes, entament-elles l'évidence séculaire que l'Eglise a reçu la tâche d'être missionnaire ? Elles invitent au moins à rouvrir le dossier.

VOUS RENOUVELEZ VOTRE ABONNEMENT POUR 1991

NOM _____

Rue _____

Code postal _____ Ville _____

Pays _____

Votre numéro d'abonné _____

	ordinaire	solidarité
France	190 FF	250 FF
Etranger	220 FF	250 FF

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 FF.

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

COMMANDE DES TABLES

N° 101 à 200 : **48 FF (France) 53 FF (Etranger)**

N° 1 à 200 (2 volumes) : **60 FF (France) 65 FF (Etranger)**

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	161	Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
Le refus du passé ?	108	162	Le Conseil œcuménique des Eglises
Ambiguïtés du progrès	111	163	Foi islamique et foi chrétienne
Connaître et croire	113	164	Le bien et le mal : modes d'emploi
L'identité chrétienne	116	165	Jérémie, la passion du prophète
Théologie noire de la libération	120	166	Destin du corps, histoire de salut
La montée du fascisme	121	167	Le devenir des ministères
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	168	L'Evangile dans l'archipel des cultures
Le travail	124	169	Catéchèse : la pierre de touche
Le mouvement charismatique	125	170	Paroles d'Eglise et réalités économiques
Familles	126	171	Le canon des Ecritures
Médecine et société	127	173	Le Saint-Esprit libérateur
Intérêts humains et images de Dieu	128	174	Les couples face au mariage
Propriétés et biens d'Eglise	129	175	Histoire et vérité de Jésus-Christ
Lectures inédites du péché originel	131	176	La dimension spirituelle
Démocraties chrétiennes	132	177	Aux portes de l'Eglise, les pauvres
Le pape et le Vatican	133	178	La royauté dans la Bible
Jésus de Nazareth	134	179	La question de l'au-delà
La Justice	135	180	Fonction d'un magistère dans l'Eglise
La décision morale	136	181	Le racisme, une hérésie
Universalité de l'Eglise	137	182	Laïcs en Eglise
Problèmes de la mort	138	183	« Et moi, je vous dis » (Mt 5-7)
Saint Paul aujourd'hui	139	184	Aujourd'hui, l'individualisme
L'exclusion hors l'Eglise	141	185	Le péché et le salut
Charité et pouvoir	142	186	Le courant fondamentaliste chrétien
François d'Assise	143	187	Procréation et acte créateur
Présence de l'Ancien Testament	144	188	La longue marche des Patriarches
Redire la foi	145	189	Marie, mère de Jésus Christ
Le sacrifice	146	190	Eglises et Etat dans la société laïque
La condition homosexuelle	147	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Le spirituel autrement	148	193	Bouddhismes en Occident
Le christianisme dans la modernité	150	194	La différence des sexes
Les Actes des Apôtres	153	195	Résurrection et réincarnations
Défis athées	156	196	Judaïsme : la question chrétienne
Au regard des enfants	157	197	Le sida et les chrétiens
Martin Luther	158	198	Bible et psychanalyse
Théologies d'Afrique noire	159	199	La parole dans les églises
Ecriture apocalyptique	160	200	Perspectives théologiques

VENTE AU NUMÉRO

	simple
France	48 F
Etranger	53 F

CONDITIONS D'ABONNEMENTS 1991

ordinaire	soutien
190 F	250 F
220 F	250 F

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de 50 F pour l'envoi par avion des 5 numéros.



**2, place gailleton
69002 lyon**

« Dans l'Europe de la fin de ce siècle, c'est sur les ruines d'Auschwitz et du Goulag qu'il nous faut bâtir la synthèse de la liberté et de l'amour : la culture de l'amour construite sur la liberté, la culture de la liberté qui ne s'épanouit que dans l'amour. »

László Lukács

**paraît
cinq fois par an
France 45 F
Etranger 50 F**