

En quoi l'Église est-elle irremplaçable ?

par Jakub S. TROJAN *

Nous voudrions ouvrir ici un débat sur l'héritage théologique de J.L. Hromadka.

Cette discussion est handicapée dès le départ par ce fait que ce sont les circonstances extérieures qui nous ont pour ainsi dire contraints de la soulever. Si les choses de la politique ecclésiastique avaient été maintenues dans l'état où elles se trouvaient chez nous à la fin des années 60 (ou bien si elles s'étaient renouvelées et plus amplement développées), la question de savoir en quoi l'Église est irremplaçable se poserait sur d'autres bases et aurait eu également une orientation différente. Il n'y aurait eu vraisemblablement qu'à poursuivre la clarification et l'approfondissement des thèmes introduits dans le protestantisme tchécoslovaque par J.L. Hromadka et ses collaborateurs (Soucek, Lochman, etc.). Aujourd'hui, la tâche qui nous attend doit malheureusement consister plutôt à réduire ce programme théologique, à fixer ce qui est en quelque sorte le minimum vital spirituel pour l'Église et ce qui constitue sa mission inaliénable.

Nous posons cette question, j'y insiste, sous la pression des événements. Nous n'y avons pas été amenés par le mouvement de notre vie intérieure. Quoi qu'il en soit, la question existe et elle est en train, semble-t-il, de créer une détresse réelle non seulement parmi les dirigeants de l'Église, mais aussi dans les communautés et parmi les pasteurs. En quoi l'Église est-elle irremplaçable ?

Thèses :

- L'Église est chargée d'une mission unique ayant un caractère universel.
- L'altérité de l'Église est la sauvegarde du monde. Son altérité et sa sainteté font de l'Église une critique radicale des conditions existantes.
- Le chrétien comme témoin du Christ est un symbole de l'homme nouveau et l'Église est une alternative pour une humanité nouvelle.

* Jakub S. Trojan est pasteur de l'Église évangélique des Frères tchèques.

Je partage l'opinion, fort répandue, que l'Eglise (j'entends tout groupe de personnes se réclamant du Christ) a une mission spécifique. Je ne veux toutefois pas dire que cette mission ait été concédée à l'Eglise à titre de tenure comme un fief héréditaire. Dieu seul est irremplaçable. C'est Dieu qui appelle l'Eglise à lui rendre des services spécifiques. Quant à savoir qui il appellera, qui il liera par un pacte (mission implique pacte), cette question est réservée à sa libre décision. Le deuxième partenaire du pacte — en l'occurrence l'Eglise — est remplaçable. On ne peut parler du caractère irremplaçable de l'Eglise que dans la mesure où elle tient sa parole et demeure fidèle à sa mission. Mais il y a dans le monde moderne plus d'un candidat sur les rangs pour tenir cette place. Aujourd'hui aussi il arrive que les derniers soient les premiers. L'Eglise n'est assurée de rien ; de rien moins que de se trouver du côté de Dieu. L'Esprit souffle où il veut.

Quand l'Eglise peut s'appuyer dans la foi sur l'assurance que Dieu la lie — elle justement ! — par un pacte et l'investit de sa confiance, sa mission a une portée universelle. Cette mission n'est pas un privilège accordé à l'Eglise. Son unicité réside, entre autres, dans le fait qu'elle doit être orientée vers tous. L'Eglise n'est pas une société à responsabilité limitée. Elle ne peut restreindre ses services aux seuls besoins « religieux » ou spirituels. Ni l'état satisfaisant de la vie de la communauté ni le développement des activités traditionnelles de l'Eglise ne constituent le critère de sa mission. La valeur de celle-ci n'est pas limitée à des couches isolées de la société. Elle dépasse le cadre de toute nation déterminée. Elle est universelle tant au sens horizontal — géographique — qu'au sens vertical — spirituel. La tâche de l'Eglise est d'assurer à l'humanité dans son ensemble la continuité des luttes spirituelles du passé. Mais elle n'est pas non plus le simple véhicule de la tradition. Il faut que l'Eglise elle-même ait une vie spirituelle intense, vouée à Dieu, il lui faut concrétiser cette promesse dans l'intentionnalité de la foi et la tension intérieure de la spiritualité ; il lui faut prendre des initiatives théologiques afin de formuler d'une manière nouvelle la question de l'homme et de sa position dans l'univers, afin de vérifier les réponses classiques et modernes que cette question a reçues, afin de comprendre son rôle historique à la lumière de la parole de Dieu, afin de savoir diagnostiquer et guérir la maladie de l'homme moderne et parer à la menace suspendue sur lui et sur son monde à la lumière de l'avènement du royaume du Christ.

L'Eglise est chargée de cette mission avant tout là où elle vit. Il ne faudrait toutefois pas qu'elle perde sa perspective universelle. Un des éléments fondamentaux de la mission spécifique de l'Eglise consiste à porter la responsabilité du monde entier. Le monde dans lequel nous vivons a été et continue à être créé avec la participation du christianisme, que celui-ci soit du type constantinien ou non. Tous donc nous en partageons la responsabilité, abstraction faite du commandement exprès du Seigneur (Mt 18). L'Eglise ne peut formuler sa mission à l'écart du monde, comme un devoir de vacances. L'Eglise ne peut

se retrancher dans une zone fermée, une réserve spirituelle, en gardant l'espoir d'y accomplir sa mission. Bien entendu, l'Eglise aussi a besoin de temps à autre de se retirer « dans sa chambre », il lui faut, à elle aussi, une retraite, voire un « désert », mais elle ne s'y réfugie que pour un instant, pour en rapporter une expérience spirituelle nouvelle.

L'altérité de l'Eglise est fonction de sa sainteté. La marque de la sainteté d'Israël était le fait que le Seigneur l'avait mis à part et choisi pour lui-même, pour qu'il soit la bénédiction de l'humanité toute entière. C'est pour cette raison qu'il lui était interdit de se profaner en se livrant aux pratiques idolâtres alors courantes dans son entourage païen. La mission d'Israël était de rester fidèle à lui-même, c'est-à-dire de s'abandonner au service du Dieu unique. L'altérité d'Israël était provocante. Il était un élément hétérogène dans le monde antique.

Aujourd'hui aussi l'Eglise devrait provoquer (*provocare* : appeler, sommer, inviter, inciter) par son altérité, ne serait-ce que par son langage qui ne peut être identique à la langue courante. Le langage de l'Eglise doit être entièrement véridique, non assujéti à la mode qui dicte les poncifs et le jargon des journaux et des media. Un langage non assujéti, non galvaudé, est l'expression d'une pensée et d'un genre de vie originaux. Cela va ensemble. Le langage peut ne pas être galvaudé sans être pour autant une pièce de musée et la sainteté de l'Eglise n'est pas de la tartufferie. Le saint est détaché de ce qui va vers la mort, de ce qui n'a pas d'avenir, de ce qui est vain et stérile. Est saint celui qui s'est arraché des bras du néant. C'est ce qui fait que la sainteté de l'Eglise constitue la critique la plus sévère des conditions existantes avec tout ce qu'elles comportent de nihiliste, de tout ce qui se prostitue dans la routine et la profanation, de tout ce qui dans son essence même est porteur de mort (quand bien même cela se donnerait l'apparence de la vie) parce que sans esprit. Dans sa critique des conditions données il faut que l'Eglise soit radicale, qu'elle aille jusqu'à la racine même (*radix*). Si elle fait cela dans le courage de la foi, elle ne peut manquer de se heurter tôt ou tard à sa propre part de culpabilité, car elle aussi est responsable de la manière dont nous vivons tous. La critique de l'Eglise à l'égard du monde est donc toujours, nécessairement, une autocritique. Dès lors que l'Eglise reconnaît sa faute, elle a le devoir de dire clairement : nous ne ferons plus cela, nous n'avons plus le droit de vivre ainsi.

L'Eglise s'affirme comme sainte dans la mesure où elle se détache du péché, avant tout du sien propre. En tant que groupe elle montre ainsi le chemin à autrui. Seul le témoin du Christ, personnifiant les traits principaux du chemin de Jésus, peut servir de modèle de la nature humaine, seule l'Eglise ayant le courage d'adopter la sainteté comme mode d'existence devient une alternative pour l'humanité dans son ensemble.

Le problème central : la puissance

L'homme est menacé dans son être. C'est à partir de là que je formule la mission unique de l'Eglise. Et c'est justement parce qu'il s'agit d'une menace suspendue sur cet être dont Dieu se souvient (Ps 8) que le premier devoir de l'Eglise est de s'adresser à l'homme sur le plan de son humanité.

Dans notre génération la question humaine est liée par essence à la puissance, à la vérité, à la souffrance et à la solidarité. La mission irremplaçable de l'Eglise en dépend.

Commençons par la puissance. Elle atteint dans le monde moderne des proportions jamais encore connues. Nous ne sommes pas seulement témoins d'une explosion démographique, d'un développement intense de l'industrie et de la consommation. La puissance aussi croît et se multiplie ; et cette puissance quand on la considère dans ses différents aspects, économique, politique et militaire, représente un des problèmes les plus graves de l'humanité. Que faire de cette puissance qui fait naître des situations de conflit à l'intérieur des Etats et entre les Etats ? Mais sans doute vaudrait-il mieux commencer par nous demander : quelle est la structure de cette puissance, quelle est sa généalogie, comment est-elle répartie ?

La puissance résulte du cumul d'une quantité de puissances, petites et grandes, dont les producteurs et les porteurs sont, à l'origine, des individus. Dans la société, ce regroupement de la puissance se fait par des voies institutionnelles. La puissance cumulée est plus grande que la somme des puissances individuelles. Là où les institutions se trouvent sous le contrôle d'un groupe déterminé, la puissance cumulée devient le moyen par lequel ce groupe exerce son ascendant. Il en est de la puissance comme des autres produits de l'activité humaine : seule une partie nous en est laissée pour notre propre consommation, la part du lion revenant à ceux qui occupent des positions-clefs dans la société, à ceux qui contrôlent les mécanismes qui leur permettent de se déléguer à eux-mêmes, avec ou sans notre accord, la puissance ainsi créée.

Le déroulement du processus de la « production » de la puissance n'est pas celui d'un processus purement technique. Il exige un travestissement idéologique. Il a son *coloris* propre ; il ne peut se passer d'ornementation. Cette ornementation est censée faciliter tant la création de la puissance comme telle que son expropriation, c'est-à-dire son passage aux mains de ceux qui l'exploitent. La création de la puissance est un phénomène inhérent à notre type de civilisation. Nous l'avons choisi au moment où nous avons combiné le legs de l'antiquité avec les traditions chrétiennes. Le commandement par lequel le Seigneur prescrit à l'homme de dominer sur toute la terre (Gn 1) constitue l'archétype de ce comportement, de cette attitude à l'égard de la puissance. La puissance est le véhicule de l'action, non pas de la contem-

plation. Son pendant dans le domaine intellectuel est la raison discursive dont l'ambition suprême est de diviser et de combiner, de composer et de refaçonner la réalité comprise comme une chose étendue (la *res extensa* de Descartes).

Sur le plan social, cette puissance se manifeste comme le pouvoir des uns sur les autres. Cela est vrai de tout Etat sur cette planète. Tandis que tous, jusqu'au dernier, nous sommes impliqués dans le processus de la production de la puissance, nous sommes systématiquement exclus du cercle de l'exercice du pouvoir. La puissance ne peut être éliminée du monde. On peut cependant la cultiver et la redistribuer. L'éducation de la puissance et sa redistribution est, bien sûr, une affaire qui transcende le seul domaine politique. Nous nous trouvons ici en présence d'une question profondément humaine qui constitue également un problème théologique d'une importance capitale.

La puissance de Dieu est diamétralement opposée à la puissance du monde. Etant d'un caractère spirituel, elle emploie d'autres stratégies que la puissance-force au sens physique du terme, c'est-à-dire la puissance qui sur le plan social vise en dernière instance, en dépit de tout camouflage idéologique, à l'assujettissement et à la domination du monde extérieur. Nous vivons dans la tension créée par l'affrontement de ces deux sortes de puissance depuis le commencement de l'histoire humaine. Et nous assistons aujourd'hui à l'intensification progressive de ce conflit. L'Écriture voit la puissance du monde comme celle de l'Adversaire et de l'Accusateur. On ne peut manquer d'être frappé par la description que font de cette puissance les témoins bibliques. La dépeignant comme une puissance dérivée et empruntée, au bout du compte parasitaire, ils nient non pas son efficacité opératoire mais bien sa légitimité. Elle est une puissance émancipée, mue par un « idéal nihiliste ». Le désir de la destruction lui a été insufflé et son destin est l'autodestruction. Cette description concorde d'une manière surprenante avec l'expérience historique qui est celle de notre génération, expérience qui nous enseigne que la puissance des Etats totalitaires est, elle aussi, une puissance usurpée, c'est-à-dire enlevée à ses détenteurs légitimes. C'est justement pour cette raison, parce qu'elle se sait ou du moins se soupçonne illégitime, qu'une telle puissance s'efforce de couvrir cette nudité qui est la sienne. La ritualisation du langage et les paroles vides de sens révèlent le fond nihiliste des idéaux par lesquels elle annonce sa présence. Si des fanfares marquent la naissance d'une telle puissance, le glas en sonne la fin.

La redistribution de la puissance signifie une nouvelle « expropriation des expropriateurs ». L'on rend la puissance à ses foyers originels en ne laissant au centre (à l'Etat) que le minimum indispensable à une activité de coordination. L'Etat dans cette acception, ce sont les employés chargés par la société dans son ensemble de réaliser cette coordination sous le contrôle de l'ensemble de la société. L'éducation de la puissance, son emploi prudent et humanitaire sur tous les plans de la vie sociale permettent d'éviter du moins — à la condition que des

freins institutionnels appropriés soient créés — le pire : que la puissance cumulée ne devienne une menace générale. Qu'on ne se fasse pourtant pas d'illusions. Le problème de la puissance nous accompagnera jusqu'à la fin de l'histoire. Elle a quelque chose d'un revenant. Il n'y a point de garantie définitive contre l'agressivité de la puissance dont la croissance peut atteindre des proportions démoniaques. Même la puissance apprivoisée demeure un fauve avec lequel on ne peut vivre qu'en faisant montre d'une extrême prudence.

L'attitude de Jésus à l'égard de la puissance permet une compréhension plus profonde de sa structure, une connaissance plus étendue de sa stratégie. Elle nous libère en vue d'un juste combat avec et contre la puissance. Jésus aussi était mis en présence d'une puissance qui s'était affranchie de ses porteurs originels pour devenir l'attribut de l'élite de Jérusalem et des représentants de l'Etat romain. Le schéma classique des dominés et des dominateurs s'applique à son époque comme à la nôtre. Les représentants d'Israël présentent cette puissance comme une autonomie administrative dans les choses de la religion, du culte et du droit civil (la loi, le temple, le sabbat) ; du côté de l'empire romain, avec la présence de la garnison, elle se manifeste comme une souveraineté dans les affaires politiques et militaires. Chacune de ces deux puissances se déguise en se servant des moyens idéologiques appropriés et, bien qu'il existe entre elles du temps de Jésus une tension mi-ouverte mi-voilée, en cas de nécessité elles se donnent l'apparence d'une force unifiée.

Jésus se heurte à cette force lorsqu'il proclame le Royaume de Dieu et rend témoignage à la vérité. De ce fait il se soustrait aux engrenages de cette puissance unie qui exige de chacun une loyauté inconditionnée, les Juifs en se réclamant de leur conception de la Loi, les Romains en renvoyant à l'influence bénéfique de la *pax romana*. Les deux tiennent avant tout au maintien du *statu quo*.

Jésus veut au contraire tout mettre en mouvement. Il ne vise pas seulement à transformer les cœurs, encore qu'il insiste tout particulièrement là-dessus. Son appel à la pénitence (*metanoia*) dépasse le plan de la vie personnelle pour intervenir dans les affaires publiques. Il viole par exemple le sabbat tel qu'il est pratiqué en Israël, avec tous ses aspects non seulement culturels mais aussi sociaux. Pour Jésus le pardon même devient un principe social. Son évangile ouvre un horizon et un avenir nouveaux auxquels il somme les hommes de travailler en servant Dieu, ce service étant la seule réponse adéquate à l'avènement de l'âge nouveau que Dieu envoie au genre humain.

Il oppose la puissance spirituelle à la puissance temporelle comme une alternative viable. A première vue l'attitude de Jésus à l'égard de la puissance-force peut sembler naïve. Nous savons que ses plus proches l'ont traité de fou. Jésus est en effet inexpérimenté, ignorant. Il agit comme à l'encontre du bon sens, car il vit des sources d'un monde autre. Et c'est justement parce qu'il participe aux dimensions de l'âge

à venir qu'il se montre inexpérimenté dans les limites du présent. Son manque d'expérience est au fond un jugement porté sur l'expérience qui découle de l'adaptation inconditionnelle à la puissance régnante. Le résultat inévitable est un conflit avec les opinions et les habitudes de son époque. Parce qu'il vient d'ailleurs, Jésus voit tout dans une lumière crue qui dévoile le fond des choses ; ce que ses contemporains considèrent comme un monde évident et acceptable est à ses yeux une réalité mensongère.

Il n'y a point de salut hors la transformation radicale. Ce qui y fait obstacle, c'est le parasitisme de la puissance temporelle, de cette opiniâtreté maudite que l'apôtre Paul désignera comme la folie du monde (I Co 1). Cette puissance veut se maintenir coûte que coûte ; à cette fin tout moyen lui est bon. Elle feint une mission vivifiante (mieux vaut qu'un seul meure pour tous que tous pour un seul) tout en ourdissant la trame d'une autodestruction inéluctable. Elle ne fait par là que confirmer ce que nous avons constaté plus haut : en tant que puissance usurpée et qui manque d'une base authentique, elle constitue une course irréversible à la mort. *L'amor mortis* finit par s'emparer même de ceux qui la détiennent. Le drame de Jésus démontre que celui qui se tient derrière cette puissance n'est autre que l'Adversaire de Dieu et des hommes, travesti à titre temporaire en ange de lumière afin de tromper les âmes humaines.

La puissance spirituelle démasque l'essence de la stratégie de la puissance-force. Elle la juge là même où elle en devient la victime (et de ce fait même !). Elle la révèle comme porteur de mort. La lutte de Jésus nous engage à ne pas succomber aux avances et aux séductions de la puissance. C'est une voie qui ne mène qu'aux ruines et à la fumée, aux corps massacrés et aux consciences brisées.

La souffrance

La souffrance est l'alliée de la puissance. Sans exagération on peut appeler le vingtième siècle le siècle de la souffrance. Jamais peut-être dans l'histoire la puissance, la souffrance et la mort ne se sont trouvées aussi étroitement liées. Je ne pense pas seulement aux millions de morts en Europe au cours des deux dernières guerres, aux horreurs dont les dimensions dépassent notre imagination, mais à une nouvelle façon de vivre sur laquelle tombe l'ombre du jugement définitif. A la différence du passé, il est évident maintenant que les secousses profondes que nous ne cessons de traverser ébranlent les fondations mêmes de notre vie. Jadis on gardait la possibilité d'espérer non seulement en la reconstruction des villes ravagées mais aussi en une renaissance de la culture, de la civilisation et de la spiritualité. La faillite de l'humanité européenne au vingtième siècle est pour ainsi dire totale. Il est vrai que cette fois aussi les guerres semblent avoir été suivies par un renouveau dans toutes les sphères de la vie européenne. On peut parler même d'un niveau de vie jamais encore atteint.

Mais ces apparences cachent des plaies béantes. L'Europe ne tient plus la vedette sur la scène mondiale. L'europanisme en tant qu'idéal ne tient plus debout. Les structures raffinées de la vie spirituelle qui en constituaient l'apport principal ont été ébranlées jusque dans leurs fondations. C'est particulièrement évident quand on considère le problème de la puissance. Là même où nous demeurons, serait-ce sans l'avouer, les auteurs et les porteurs du bilan déprimant auquel ont abouti notre passion de la domination et notre flirt avec la puissance, nous continuons à lui témoigner notre faveur. Aux yeux des dirigeants politiques comme de l'opinion publique, elle demeure la seule garantie de l'avenir. (Je laisse de côté la question de la balance des pouvoirs qui, après le triomphe sur le péril turc et l'établissement de la paix de Westphalie, a joué un rôle déterminant sur le continent européen et est devenue dans la situation actuelle un principe de délibérations politiques à l'échelle mondiale. Quelque fondé que puisse être le jugement que nous pourrions émettre là-dessus en analysant le contexte politique international, le fait demeure que l'intérêt accordé à cette question a actuellement pour effet de retarder la solution de problèmes plus fondamentaux parmi lesquels figurent les droits de l'homme, la question de l'autodétermination, etc.)

En parlant maintenant de la souffrance comme pendant de la puissance, je pense surtout à sa dimension sociale. Le cumul de la puissance entre les mains des élites entraîne la discrimination, la suppression des droits et la perte de toute perspective d'avenir pour une partie considérable de la société. Actuellement cette situation a été exportée au-delà des frontières des pays où elle a pris naissance. L'Europe (comme aussi les Etats-Unis d'Amérique qui relèvent du même type de civilisation) a introduit ces rapports de forces dans les pays des autres continents se trouvant sous sa dépendance en même temps que la faim, l'analphabétisme, la corruption et le sous-développement. Le fardeau de l'homme blanc est devenu celui des hommes de couleur. L'étouffement des conflits aigus dans les frontières de l'Europe et des U.S.A. s'accompagne d'une multiplication des situations de conflit dans les anciennes colonies et les parties du Tiers-monde qui dépendent étroitement des métropoles. Derrière la porte de l'Europe, le prolétariat du monde s'ameute. La faim, la discrimination, le supplice de la misère et du sous-développement sont en grande partie la faute de l'Europe. Cependant les pauvres et les impuissants revendiquent aujourd'hui le droit d'être associés au gouvernement du monde. Leurs rapports avec la Chine montrent que même les pays socialistes ne sont pas à l'abri de la tentation d'adhérer instinctivement à la puissance comme moyen de défendre les positions acquises. La puissance semble toujours être l'unique issue, la souffrance la conséquence inéluctable.

La puissance et la souffrance constituent un problème théologique fondamental. Cela peut être compris de deux manières. Premièrement, ce sont des réalités à l'évidence desquelles personne ne peut se dérober.

De quelle nature sont-elles ? Et deuxièmement, comment s'en accommoder ? Confrontés avec la puissance impériale de Rome, les premiers chrétiens se réclamaient de l'omnipotence du Christ. Le Christ en tant que *Kyrios* (Seigneur) était la réponse que les fidèles opposaient à la prétention des empereurs à la divinité. Face à une puissance terrestre, dérivée et passagère, ils posaient une puissance primordiale et éternelle. Il faut noter qu'alors le phénomène de la puissance était compris et envisagé sur le plan de la concurrence et d'une confrontation aiguë. La théologie de la gloire (de la puissance : *theologia gloriae*) prenait ainsi l'ascendant sur la théologie de la croix (de la souffrance : *theologia crucis*). Paradoxalement, c'est juste le sacrifice des fidèles qui a amené l'Eglise des trois premiers siècles à poser ce postulat théologique. La souffrance des fidèles témoins de l'Agneau, prêts à mourir désarmés dans les arènes au nom du Christ roi, inaugure et affirme la toute-puissance de Dieu dans la pensée des chrétiens plus fortement que ne l'avait pu faire le simple dogme d'un Dieu créateur. La puissance de Dieu, confirmée par les sacrifices innombrables des martyrs, semble sur le point de remporter un triomphe éclatant dans les frontières du monde historique au moment même où les empereurs Galère et Constantin décrètent la position privilégiée de l'Eglise chrétienne dans l'empire romain. Dès lors la preuve théologique de la puissance de Dieu devient un principe exclusivement idéologique qui ne peut plus s'appuyer sur la souffrance des fidèles ; la puissance de Dieu est analogue à la puissance politique qui demeurera durant de longs siècles l'attribut de l'Eglise. Il y a divorce entre la puissance et la souffrance. Désormais la puissance est réservée aux uns, la souffrance aux autres. La souffrance propre devient pour la pensée chrétienne un problème de caractère privé (la maladie, le malheur, la douleur). D'autre part la souffrance de ceux qui se rebellent contre la puissance de Dieu représentée par l'Eglise, gardienne de la majesté divine, est intégrée au tableau idéologique comme une conséquence nécessaire de l'incrédulité et de l'hérésie. Le rapport entre la puissance et la souffrance est ainsi vulgarisé.

A mesure que la mentalité constantinienne se voit sapée par une sécularisation croissante, le problème de la puissance et de la souffrance resurgit, plus pressant que jamais. La puissance et la souffrance redeviennent des questions capitales sur tous les plans de l'existence personnelle et socio-politique. Ce problème s'impose d'autant plus que, dans une partie du monde, les pays socialistes, les chrétiens se voient obligés de tenir compte du fait qu'ils ne représentent qu'un groupe à peine toléré. Et tout semble indiquer qu'ils vont au-devant de difficultés plus graves encore. Leur existence sera selon toute apparence soumise sous peu à une épreuve qui permettra de juger de sa nature fondamentale. Et ce ne sont pas seulement les chrétiens mais tous les groupes non conformistes tant à l'Ouest qu'à l'Est qui connaissent maintenant le destin de ceux qui sont socialement, culturellement et spirituellement repoussés en marge. La souffrance matérielle peut mener à la dissolution

du cadre idéologique auquel elle a été intégrée par les théologiens. Le fait de vivre en marge nous place cependant dans la position la plus avantageuse non seulement pour nous comprendre nous-mêmes et comprendre la nature de l'épreuve à laquelle nous sommes soumis mais aussi pour comprendre ceux qui font de nous des *outsiders*.

Il importe avant tout de ne pas accepter la souffrance comme une réalité à laquelle Dieu dirait « Oui ». C'est ici que nous rencontrerons la résistance la plus grande. La souffrance a toujours été comprise dans les milieux chrétiens comme un des coefficients du salut. C'est surtout la souffrance de Jésus à laquelle les interprétations théologiques, sans distinction de confession, attribuent une valeur positive univoque, qui rend cette tentation à peu près irrésistible. Ces interprétations peuvent s'appuyer sur plus d'un verset du Nouveau Testament ou sur le thème du « Serviteur » dans le Deutéro-Isaïe. Toutefois, ce sont en premier lieu les paroles du Christ disant qu'il lui faut aller à Jérusalem et y souffrir « de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes et être mis à mort » (Mt 16, 21) qui autorisent à postuler le caractère inéluctable de la souffrance et son importance pour notre salut. Le sacrifice sur la croix à Golgotha représente dans les trois branches du christianisme — le catholicisme, le protestantisme et l'orthodoxie — la date fondamentale dont la signification, malgré différentes variations, est univoque : le Fils de Dieu doit souffrir afin de renouveler l'homme (le genre humain) et réparer ce qui a été compromis par le péché. La souffrance purifie et réhabilite, objectivement, par le sacrifice du Fils de l'homme. Elle entre dans les desseins de Dieu sur notre salut, elle représente un tournant dans l'histoire du salut. (Je laisse maintenant de côté toute une série de thèses complémentaires comme par exemple la consolation que donne la croix du Christ, etc.)

Un mécanisme spirituel

Je suis pleinement conscient de la complexité du problème. Je ne nie pas que la croix du Christ n'ait une signification capitale pour la pensée et les décisions de la foi. La souffrance du Christ ne peut être passée sous silence ; nous nous trouvons devant la tâche ardue de transposer cet événement dans la réflexion théologique de manière à ce que le processus de relâchement du cadre idéologique rigide dans lequel l'évangile de la croix a toujours été interprété ne nous échappe pas des mains et que ce cadre soit remplacé par une conception positive et spirituellement convaincante qui rende possible une orientation plus adéquate des chrétiens dans le monde moderne.

Ce qui m'amène à réévaluer la souffrance en tant que catégorie du salut n'est pas seulement le contexte biblique qui pourrait également servir d'appui au point de vue opposé. Je pense surtout à la tendance, conservatrice, des chrétiens à vouloir se défendre contre la souffrance dans le monde moderne en rappelant le sacrifice de Jésus-Christ pour notre salut, ce sacrifice jouant ici le rôle d'un sédatif. Avec l'accent d'insistance mis sur la souffrance du Fils de Dieu, souffrance tenue

pour inévitable et qui joue un rôle positif dans l'histoire du salut, le chrétien est censé avoir sous la main, à sa disposition, un principe incontestable dont il pourra partir pour résoudre ce problème. Dans cet ordre d'idées, on parle de la croix que nous devons porter à la suite de notre Maître. Si nos enfants ne peuvent pas entrer à l'école normale, si on les empêche de faire des études secondaires ou supérieures, si l'activité de l'Eglise est entravée et signalée au mépris public, si nous sommes en tant que chrétiens écartés de toute participation active à la vie publique, si en un mot on prend contre nous des mesures discriminatoires, l'on voudrait donc que nous comprenions cet état de fait comme une voie dans laquelle nous serions placés par Dieu lui-même qui n'a pas fait grâce à son propre Fils et ne lui a pas ôté le fardeau de la croix. Le chrétien a — à la différence des autres hommes — un refuge spirituel dans le Christ souffrant à qui il peut s'adresser avec confiance au moment des épreuves et chez qui il peut puiser de l'espoir même quand, à son exemple, il se voit livré à la raillerie, à l'injustice et à la haine. « Ne trouvez pas étrange le feu ardent qui est venu sur vous pour votre épreuve » (I Pierre 4, 12).

Ce mécanisme spirituel qui nous arrache aux affres de problèmes apparemment insolubles pour nous catapulte dans la chasse gardée des certitudes, a pendant des siècles fonctionné sans accroc chez la plupart des chrétiens. Depuis quelques dizaines d'années seulement, après les terribles cataclysmes des deux dernières guerres, il lui arrive de plus en plus souvent d'échouer. Il devient évident que la souffrance en soi ne mène pas à des conclusions identiques. Les horreurs des camps de concentration ont renforcé chez certains la foi en Dieu tout en l'ôtant cependant définitivement à beaucoup d'autres. Plus précisément : mis face à face avec la souffrance, les gens ont commencé à chercher d'autres possibilités, des explications nouvelles.

La faute de l'interprétation classique n'est pas de prendre la souffrance au sérieux (au point d'en faire un principe du salut) mais de vouloir la rendre transparente, de vouloir l'expliquer en lui donnant un nom et en l'intégrant à un cadre idéologique. Le sens d'une telle interprétation est de donner une explication qui soit acceptée sans objections et — ce qui est typique — qui supprime le besoin de chercher une solution au problème de la souffrance également sur le plan des faits. L'angoisse me prend chaque fois que je m'aventure sur ce thème. Notre tâche n'est pas d'expliquer la souffrance mais de réduire au minimum sa présence dans le monde. Comme si la souffrance des chrétiens, à qui cette idéologie apporte une solution toute faite, était la seule ! Que dire donc de la misère et de la faim, du sous-développement et de la répression que connaît aujourd'hui une partie considérable de l'humanité ? Comment « expliquerons » - nous la souffrance dont nous sommes nous-mêmes complices ? A tout prendre, il n'y a guère de souffrance dans le monde dont nous ne portions notre part de responsabilité. C'est pour cette raison que notre tâche première n'est pas de déterminer la place de la souffrance (la nôtre comme aussi celle d'autrui !)

devant Dieu. La situation critique des victimes des conditions que, nous et nos pères, nous avons contribué à créer ne nous dit-elle donc rien ? Demeurons-nous donc impassibles devant la souffrance dans laquelle des millions de personnes ont été précipitées avec notre concours, au point que nous supportions d'annoncer sans fin des formules où la souffrance est vulgarisée et ravalée au rang d'un précepte idéologique ? L'injustice criante du schéma classique se trahit dès lors qu'il est question de la souffrance d'autrui. On peut par lui justifier tant bien que mal sa propre souffrance (mais non pas celle de ses enfants !), on peut se suggestionner soi-même jusqu'à ce qu'on finisse par croire qu'elle constitue un élément inévitable du sort qui nous a été imposé par Dieu, mais c'est à mon avis blasphémer Dieu que de généraliser cette constatation et de la proclamer partie intégrante d'un enseignement qui permet d'accepter la souffrance en général comme quelque chose qui fait partie des desseins de Dieu sur autrui et acquiert ainsi un caractère pour ainsi dire fatal.

Le critère de l'authenticité de la pensée théologique est à mon avis son dynamisme, la manière dont elle insiste sur la transformation radicale du monde. L'idée selon laquelle Dieu aurait créé une fois pour toutes un monde dont la souffrance serait l'un des principes est démoralisante. Elle permet d'entretenir, voire de multiplier la souffrance. Celle-ci cependant est le triomphe du diable ; l'indifférence à l'égard de la souffrance témoigne d'une alliance avec le diable. Une des manifestations de cette indifférence est de reconnaître la souffrance comme une structure du monde à laquelle on ne peut rien changer. La croix du Christ a été dressée en signe d'une puissance qui ne s'écarte pas même devant la souffrance. C'est par là qu'elle déjoue les manœuvres du diable. C'est par là que la croix contribue à notre salut : elle nous inspire et nous invite à nous engager dans la voie de l'imitation, elle donne de l'endurance spirituelle à tous ceux qui, comme Jésus, se décident à rendre témoignage à la vérité, fût-ce au prix de leur propre perte. En ce sens le sacrifice du Christ a une valeur unique pour ceux qui l'acceptent comme une invitation à braver la souffrance et le mal dans l'espoir de glorifier ce faisant le Dieu de la vie et d'aider leur prochain à trouver le vrai sens de l'existence. Ce n'est que de cette manière qu'on peut comprendre la souffrance comme une nécessité. Quiconque se voue à Dieu va au-devant de la souffrance. Ce n'est cependant pas la souffrance qui rédime. La puissance qui délivre n'appartient qu'à la seule vérité.

Le monde est jugé dans la vérité

J'en arrive maintenant au principe fondamental de la structure spirituelle du monde. Non que la vérité soit un élément intégrable à cette structure. Au contraire : le monde se situe dans la vérité, le monde est jugé dans la vérité. La vérité entre dans le monde comme le levain dans la pâte, elle y est semée comme le grain de sénevé (le fait que ces images soient employées dans des paraboles sur le royaume de Dieu ne

devrait rien avoir de déconcertant. Dans le contexte donné la vérité est un concept parallèle.)

La vie de Jésus et sa disposition à rendre témoignage à sa voie serait-ce par le sacrifice demeurent incompréhensibles tant qu'on ne se rend pas compte que, de ce fait, il se reconnaît soumis à une puissance spirituelle. La vérité qui rend témoignage n'est pas une idée générale. Elle est liée à la volonté de notre Père céleste et elle a un caractère personnel. C'est pour cette raison justement qu'elle est libre et dynamique. La vérité comme puissance spirituelle constitue la critique la plus radicale possible des conditions données. Elle ne peut manquer d'entrer en opposition avec toute puissance qui vise à défendre les positions acquises. En mettant les choses au mieux on peut supposer que ce *statu quo* soit une manifestation inadéquate de la manière dont les hommes ont compris la vérité dans telle situation concrète. Tous les grands mouvements historiques, toutes les conquêtes spirituelles des individus reflètent cette lutte pour comprendre la vérité, pour obéir à l'appel qui nous somme de rendre les choses telles qu'elles devraient être. Cependant toutes les grandes réalisations de la vérité dans l'histoire sont de nature purement fragmentaire. Elles portent en elles dès le départ des éléments tant émancipés que rigides qui tôt ou tard s'avèrent être des déformations de la vérité et des entraves à son activité. C'est un processus analogue à celui de la fixation des images photographiques : plus les contours de l'image développée ressortent nettement, plus les objets sont fixés d'une manière univoque tandis que l'« objectif » de la vérité cherche déjà de nouvelles prises de vue.

L'attachement aux images fixées constitue une nécessité fondamentale pour toute puissance qui se révolte contre la vérité quand bien même elle aurait encore la prétention de se faire passer pour cette vérité qu'elle refuse. Nous avons exposé comment elle emploie à cette fin des camouflages idéologiques ; le but de ce travestissement est de couvrir la nudité d'une puissance en soi rebutante. Elle sait que la puissance authentique dérive de la vérité. Celle-ci cependant lui fait défaut. Il lui faut donc y suppléer d'une manière ou d'une autre. Cela explique pourquoi même les plus grandes tyrannies dans l'histoire essaient de se faire passer pour un bienfait, les mensonges les plus flagrants pour la vérité.

La transcendance de la vérité constitue une garantie contre l'assujettissement de la vie humaine et des relations entre les hommes dans la société à l'utilitarisme, une garantie du respect des droits de l'homme et de la liberté de chacun. Le ravalement de la vérité au rang d'une machination de la puissance, avec toutes les conséquences indiquées ci-dessus, constitue un danger mortel pour la vie de l'homme et de la société.

Il faut étouffer ce danger dans l'œuf. Un des symptômes les plus alarmants de la faillite de la société moderne est que le fait de soutenir la vérité reconnue, avec tous les risques que cela entraîne,

n'est plus un idéal qu'on cherche à réaliser. La maladie de l'Europe est ici à la fois particulièrement aiguë et particulièrement manifeste. Jadis, aux débuts de la naissance spirituelle de l'Europe, la foi en la puissance libératrice de la vérité — tradition dont l'origine remonte à la Grèce socratique — faisait partie intégrante du programme sur lequel notre civilisation est fondée. Le travail sur l'âme dont la tâche était de chercher la vérité, le perfectionnement de toutes les facultés de l'intellect afin d'approfondir la connaissance de la vérité et lui rendre plus loyalement témoignage, tout cela faisait partie d'une mission dont toutes les couches de la société étaient imbues. Ce travail sur soi-même à la lumière de la vérité était un des piliers de l'europanisme. S'y associaient la discipline morale et l'aspiration vers l'intégrité spirituelle. Aujourd'hui nous vivons dans le crépuscule de l'oubli, voire souvent de la trahison ouverte de ce programme. Les conséquences sont catastrophiques. Nous n'avons pour ainsi dire rien à offrir aux autres continents hormis le développement technique, cette incarnation d'une volonté de puissance appuyée sur des moyens d'action massive. Tout le reste ne trahira que trop tôt l'intention de camouflage qui le sous-tend. On découvrira sous notre invocation continue de la justice, de la vérité et du droit une plaidoirie mal dissimulée. En présence de ses propres sacrifices il est difficile de ne pas parler de ce manque spirituel ; dans la terreur de la prolifération technique et économique, l'humanité sécularisée découvrira sous peu l'horreur du vide. Cet effroi est aux aguets partout où l'Europe tente d'articuler son discours civilisateur, comme si nous assistions à l'accomplissement de la sombre prophétie de Nietzsche, comme si nous étions réellement entrés dans l'âge du nihilisme inavoué. Il est de notre devoir de nous demander dans quelle mesure nous, chrétiens, avons contribué par notre échec à la négation de la vérité comme puissance spirituelle, principe de la vie, et à son remplacement par une manipulation arbitraire des choses et des hommes.

La solidarité

J'en arrive à mon dernier thème. Dans les années cinquante, face aux transformations sociales et politiques fondamentales qui avaient lieu chez nous, Hromadka formulait son programme théologique, où il insistait sur la nécessité de la solidarité entre les hommes. A ses yeux la solidarité a fini par devenir un concept équivalent de l'Incarnation, l'expression profane de l'Incarnation. Hromadka connaissait la signification profonde de la solidarité. Il se rendait compte que la solidarité qu'il prêchait était une solidarité, une coexistence dans le péché. Il mettait l'Église en garde contre l'orgueil et le pharisaïsme. Il ne voulait pas que les chrétiens se soustraient à l'exigence de servir le monde de manière solidaire aux époques de grandes transformations sociales, qu'ils se réfugient dans un milieu garanti par la religion où, confiants en leur propre supériorité, ils sommeraient ceux qui au dehors portent le fardeau du jour et de la chaleur de rendre des comptes. L'accent mis sur l'Incarnation, sur le Christ qui descend au plus profond de la misère

humaine afin d'intercéder pour les humiliés et les offensés, les hommes égarés et tenus à l'écart de la vie publique, qui formait le noyau du programme théologique de Hromadka, a exercé sans aucun doute une influence profonde sur les opinions traditionnelles de l'Eglise essentiellement petite-bourgeoise chez nous et dans le monde. Ce programme a également abouti directement à une activité pacifiste dont l'expression fut la naissance du « Congrès chrétien pour la paix » à la fin des années 50.

Dans l'accent mis par Hromadka sur la solidarité comme manifestation d'un amour pour les hommes motivé par l'Incarnation, une étape critique était, ne disons pas entièrement supprimée, mais bien jugulée. Hromadka déclarait que notre responsabilité et notre solidarité ne portent pas d'accusations ; son entourage comprenait souvent cette assertion comme un conseil de ne pas faire à trop haute voix ou trop systématiquement des réserves critiques sur la réalité sociale qui avait commencé à se constituer chez nous à la suite des changements révolutionnaires de 1948. Toute critique était provisoirement suspendue. L'appel à la solidarité, convaincant justement en tant que rapport ouvert avec tous, tant avec ceux qui détenaient la puissance qu'avec ceux qui en étaient dépourvus, a fini par perdre progressivement toute créance. Il est apparu plutôt comme un désir de fusionner avec la puissance établie que comme une tentative risquée pour rendre témoignage de la puissance de la vérité même à ceux qui se trouvaient au sommet de l'échelle sociale.

C'est ici que se trouve la raison pour laquelle aujourd'hui, peu d'années après la mort de Hromadka, son programme théologique a été pour ainsi dire abandonné. Notre controverse sur le legs de Hromadka est-elle vaine parce que l'affaire a été classée ou bien parce que le dialogue au sein de l'Eglise se meurt ?

J'ai la ferme conviction que l'accent mis sur la solidarité dérivée de l'Incarnation est légitime. Mais on ne peut être solidaire des puissants et des non-puissants de la même manière. La solidarité n'exclut pas une attitude critique, au contraire : la solidarité authentique est critique. Le Christ incarné révèle dans l'amour qui rend solidaire avec la créature la destination véritable de celle-ci. Il ne lui tait pas la profondeur de la corruption, il ne lui cache pas la puissance monstrueuse du mal mais en même temps il se tient à ses côtés dans la lutte pour la délivrance. La solidarité authentique est ainsi liée au thème de l'Incarnation dans une perspective eschatologique. Jésus-Christ descend dans le monde avec la force de l'espérance qui est l'attente de l'achèvement et du renouveau (Rm 8, 19-24).

C'est justement parce que notre devoir est d'être solidaires que nous ne pouvons pas ne pas parler de ce qui menace l'homme sur tous les plans de la vie. Ce serait rendre un mauvais service à notre prochain et manquer de solidarité que de craindre, pour des raisons opportunistes, de dire ce que chacun sait, par exemple que le socialisme qui

ne respecte pas la dignité humaine et se montre intolérant à l'égard des divergences d'opinion, le socialisme comme instrument de la volonté de puissance, n'a pas d'avenir. Je trouve impensable que, dans un rapport solidaire avec un être proche, on puisse ne pas exprimer son angoisse, ne pas travailler de toutes ses forces à une réforme. Il ne s'agit pas de faire des sermons moralisateurs ou de donner des conseils hypocrites, ni de s'attribuer un rôle de mentor dans l'esprit constantinien. La solidarité avec le peuple de ce pays nous commande de dire la vérité même à ceux qui momentanément le gouvernent. Notre devoir est de dire la vérité à tous, inconditionnellement, sans quoi nos discours sur la solidarité deviennent un simple prétexte à nous emparer ambitieusement des premières places. La crise que connaît aujourd'hui chez nous l'Eglise chrétienne est due en grande partie à son échec dans les années cinquante, au moment où nous assistions aux pires excès et aux pires déformations. Quand les gens étaient jugés injustement, quand les paysans quittaient la campagne et que l'Eglise se taisait, elle renforçait le manque de foi en l'existence d'une seule vérité transcendante et inconditionnelle pour toute la société et discréditait ses propres enseignements, ses services divins et la vie de la communauté. Il ne s'agissait pas de s'opposer à ce moment-là aux transformations sociales mais de travailler à ce qu'elles se déroulent d'une manière humaine, de travailler à y gagner ceux à qui elles devaient forcément apparaître comme la décomposition des valeurs admises. Il s'agissait de ne pas se faciliter la tâche, de ne pas compter uniquement sur les voies de la puissance. Voilà ce que nous aurions dû dire clairement. Cependant nous avons alors refusé notre solidarité à ceux qui en avaient besoin. La lecture de la presse ecclésiastique de cette période est accablante. On n'y entend jamais la voix de ceux qui se trouvaient au bas de l'échelle. En revanche il n'y a que trop de phrases ronflantes à la gloire des anniversaires et des campagnes les plus divers, habitude regrettable qui est devenue générale dans notre pays. Pour remplacer les problèmes sérieux, nous avons inventé des pseudo-problèmes ou exprimé notre avis sur les difficultés auxquelles se heurtaient d'autres pays. Il va sans dire que les événements de l'autre hémisphère méritent eux aussi notre attention, mais nous devrions commencer par faire chez nous ce qu'il faut. Le critère de l'authenticité de notre piété et de notre théologie pourrait être formulé ainsi : dans quelle mesure avons-nous ou n'avons-nous pas le courage de nous prononcer sur les problèmes de notre propre pays ?

La solidarité de Dieu avec nous nous engage à une solidarité authentique avec autrui. Savourer la présence de Dieu, le fait que Dieu est l'Emmanuel, Dieu avec nous, n'est possible que dans la mesure où nous nous ouvrons au service d'autrui. Servir, ce n'est pas flagorner. La solidarité avec les hommes (même avec les puissants) est la solidarité dans la vérité, sans cela elle est au mieux une illusion de l'opportunisme, au pis une trahison du conformisme. La solidarité n'est pure que là où elle se heurte à l'incompréhension, voire, parfois, à l'exter-

mination. Le soupir de Jésus sur la croix : « Pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » est l'expression d'une solidarité inconditionnelle même avec ceux qui la refusent. Celui qui veut rester solidaire doit avoir le courage d'aller jusqu'à l'isolement absolu afin de goûter au moment de sa perte — quel paradoxe ! — la puissance de l'avenir victorieux.

La solidarité authentique est une manière d'existence fondée sur l'avènement du royaume du Christ et sur sa puissance. A sa lumière, tous les royaumes de ce monde passent comme l'herbe des champs et les ambitions des dirigeants sont comme l'agitation des éphémères.

Le courage de la foi

En quoi l'Eglise est-elle irremplaçable ? L'Eglise n'est irremplaçable que si elle fait réellement une tentative pour vivre dans la vérité et la solidarité. C'est ainsi seulement qu'elle manifeste son altérité et témoigne de sa sainteté. Seule une fidélité inconditionnelle à la vérité, ce qui représente en même temps une manifestation de solidarité authentique, lui permet de se soustraire aux manières de penser routinières et au train-train de la bureaucratie ecclésiastique. Elle devient ainsi la véritable Eglise de Dieu dans la vérité. Cela signifie surtout le courage de rendre témoignage à la vérité inconditionnellement. Toutes les considérations tactiques et stratégiques devront y être subordonnées. L'Eglise chez nous devra résoudre le problème que pose la prétention du régime au monopole de la « conception du monde », officiellement associée au genre de vie socialiste. Quelque douloureux, quelque risqué que cela soit, l'Eglise a le devoir de mettre les dirigeants en garde, de les avertir que la voie qu'ils suivent a mené plus d'une fois à des conséquences terribles. Elle a le droit de le dire justement parce que, chaque fois dans l'histoire qu'une Eglise chrétienne est entrée en symbiose avec la puissance politique, elle s'est retrouvée dans cette même impasse. L'orientation fondamentale de la vie tant personnelle que publique, la distinction entre le juste et l'injuste, le bien et le mal, est une chose qui ne peut être décrétée du dehors et mise sous l'égide de la puissance temporelle. Ces tentatives ont leur source dans une illusion dangereuse : dans la croyance à la possibilité d'établir une fois pour toutes des principes inébranlables sur lesquels fonder, fût-ce par la contrainte, la vie de l'individu comme celle de la communauté. Il n'appartient pas à l'autorité politique de décider de ce que l'homme n'acquiert que dans une lutte spirituelle ardue, de ce qui exige une conscience sensible et une liberté absolue. Obtenir par la force la conformité à la ligne officielle est le fait d'une réaction qui nous fait retomber dans l'atmosphère de l'Inquisition. C'est indigne d'hommes qui, ayant reconnu les erreurs de leurs pères, sont responsables de ce que ces erreurs ne se répètent plus.

Dans les périodes d'indifférence générale à l'égard des questions de la conscience et de la vérité, l'Eglise a le devoir et le droit de prendre la parole pour ceux qui se taisent, de dire ce que personne ne

dit : ni la société ni l'homme ne s'appartiennent. Tous, nous sommes appelés à rendre témoignage à la vérité. C'est ainsi seulement que nous acquérons l'intégrité morale et spirituelle, condition indispensable d'une vie authentique dans le présent. C'est ainsi seulement que nous préparerons un avenir acceptable pour nos enfants. Nous accueillerons avec reconnaissance les conquêtes techniques contribuant à faciliter et à conserver la vie. Il ne faudrait cependant pas que nous condamnions ceux qui désirent le développement de la consommation. C'est à nous de maintenir vivante la conscience du caractère fortuit, accessoire, de tout cela. L'Eglise devrait en même temps rappeler à ses concitoyens qu'il existe aussi un autre monde que le monde des objets, des produits, des choses que nous pouvons nous procurer. La révolution au-devant de laquelle nous allons consistera en la découverte du monde des valeurs spirituelles, d'une spiritualité nouvelle momentanément éclipsée par la passion des choses matérielles à laquelle nous succombons pour la plupart. Quelle richesse viendra au jour quand nous aurons recommencé à travailler à notre avancement spirituel, quand nous aurons découvert la nouvelle dimension destinée par Dieu à l'humanité moderne perdue dans le monde des objets ! Il faudra que l'idéal de l'ancienne Grèce — « connais-toi toi-même » — revive en nous à la lumière de l'évangile chrétien qui enseigne la voie du perfectionnement de soi (Mt 5, 48) et de l'imitation de Jésus-Christ ; sans cela nous étoufferons dans un vide abrutissant.

L'Eglise peut, elle aussi, devenir le modèle de ce genre de vie — mi-oublié, mi-redécouvert sous la pression des banalités accablantes de l'actualité — qui maintenant recommence à germer. Elle peut témoigner de sa sainteté en ayant le courage de se détacher de ce qui va vers la mort, comme la fiancée se sépare du fiancé qui vient, non pour s'échapper et se sauver elle-même mais pour ouvrir les portes du festin des noces à tout le monde.

En même temps il lui faudra juger les choses d'un œil lucide et se rendre compte qu'elle entrera en opposition avec la puissance et n'évitera vraisemblablement pas la souffrance. Plus tôt elle comprendra que l'un ne va pas sans l'autre, mieux cela vaudra. Le côté fort de cette puissance est son habileté à manipuler, à « déplacer » non seulement les objets ou les personnes mais aussi les consciences. Tous nous vendons notre âme au diable, tous nous devenons les instruments de la puissance ; la puissance nous ronge, nous corrompt, nous précipite dans la duplicité du cœur et de l'esprit. La puissance sous sa forme actuelle associe au Grand Inquisiteur (« les hommes ne supporteront pas la liberté ») l'Iago de Shakespeare qui joue les uns contre les autres dans une succession préméditée et avec une brutalité qui rappelle celle d'Hérode, une brutalité prête à mettre à mort non seulement ses adversaires mais aussi des nouveau-nés. Il appartient à l'Eglise d'éduquer cette puissance — elle existe, on ne peut pas s'y soustraire — et de la faire entrer dans le rôle modeste d'un facteur de coordination dans le dédale inextricable des rapports sociaux (afin que nous puissions

mener une vie paisible et tranquille » (I Tm 2, 2). Aucune puissance au monde n'aime à être sommée de rendre des comptes et pourtant il faut lui rappeler de temps à autre, à elle aussi, le *Mené Teqél* de l'antiquité ; sans cela sa prolifération ne pourra aboutir qu'à la ruine générale. Vouloir nous soustraire à ce rôle de témoin, c'est refuser notre solidarité aux puissants qui, à leur manière bien particulière, en ont un besoin non moindre que les non-puissants.

Le problème de l'Eglise et de son avenir chez nous dépend de la réponse qui sera donnée à cette question : se trouvera-t-il dans nos communautés des personnes qui, individuellement et collectivement, auront le courage de la foi, le courage de se déclarer solidaires ? (H. Zwingli : *Um Gottes willen tut ihr etwas Tapferes...*). Le christianisme institutionnel de toute espèce, celui qui vit encore comme celui qui s'éteint petit à petit, le christianisme qui s'appuie sur la tradition sans soupçonner qu'il reste redevable de la solidarité dans la vérité, se meut comme dans un cercle fermé, impuissant à sortir de cette crise, la plus profonde dans l'histoire de l'Eglise. Et pourtant Dieu a placé dans la bouche et dans le cœur des hommes de ce pays des dons qui ont servi de véhicule à l'esprit de la liberté, à l'amour de la vérité et à la force de l'espérance. Oui ou non, cet héritage devriendra-t-il pour nous une puissance irremplaçable ? Voilà ce qui dans les décennies à venir décidera de la vie de l'Eglise dans cette partie de l'Europe.

(Traduit du tchèque par E. Abrams)