

(7/8)
261.
H

1900 W.F.?

27082

Église et développement

« Qu'apporte l'Église au développement des peuples? » Cette question qui est à l'ordre du jour en fait inévitablement surgir une autre, qui la complète: quels problèmes entraîne pour l'Église elle-même son engagement au service du développement. Et elle en appelle une troisième, antithétique, mais corrélative: qu'apporte à l'Église le développement?

Je serai donc appelé à insister sur la problématique du développement: sur quelques aspects majeurs des transformations qu'elle entraîne quant à l'action quotidienne de l'Église, quant à sa théologie, enfin quant à ce que je pourrais appeler sa « sociologie ». Chemin faisant, nous découvrirons plus facilement, ce que l'Église apporte effectivement, ce qu'elle peut apporter, au développement des peuples.

I

Je veux commencer par quelques jalons d'histoire: par la série de quelques documents fondamentaux qui font date. L'essentiel est de remarquer combien tout cela est récent, et comme le mouvement se précipite.

Il y eut d'abord « *Mater et magistra* » en 1961. Pour la première fois, un document pontifical aborde avec quelque ampleur plusieurs aspects du problème des pays en voie de développement: Jean XXIII prend position en faveur d'une aide qui ne soit pas seulement assistance mais transformation; il met en garde contre les tentations de néo-colonialisme, contre celles de colonialisme culturel; il invite à la coopération internationale en vue d'une solution digne et constructive du problème démographique des pays en voie de développement.

En 1965 vient la Constitution conciliaire « *Gaudium et spes* », préparée d'ailleurs trois ans durant. Tout le chapitre sur la vie économique-sociale est placé sous le signe du déve-

loppement comme l'indique manifestement le sous-titre de sa principale section: « Le développement économique au service de l'homme ». Cette préoccupation se retrouve dans le paragraphe consacré à la réforme agraire, suivant la ferme recommandation des Pères du concile: or une telle exigence concerne en premier lieu les pays en voie de développement. Nous retrouvons ces mêmes problèmes dans le chapitre sur la communauté internationale. Je dois ajouter qu'ils étaient déjà présents, sur un autre registre, dans la première partie, théologique, de cette Constitution. J'aurai l'occasion d'y revenir.

1967 enfin: S. S. Paul VI publie « *Populorum progressio* », encyclique sur le Développement des peuples. Ses paroles sont encore dans les mémoires. De même que ses propos dans le message à l'Afrique de fin 1967 et, récemment, à Bogotá.

Dans l'intervalle de ces textes se situent déjà bien des actes significatifs. Par exemple, en 1964, une délégation du Saint Siège participe activement à la conférence de Genève, première Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement. Une nouvelle délégation a pris part à la seconde Conférence, à New Delhi, en février 1968. En 1966, d'autre part, le Souverain Pontife crée la Commission Justice et Paix, toute jeune encore, déjà fort active, soit à Rome soit par les commissions nationales en bien des points de l'univers. Chaque geste de ce genre autant que la coloration particulière, les centres d'intérêt majeurs de la diplomatie pontificale actuelle modifient le visage que l'Église présente au monde.

Par delà ces gestes et décisions, c'est toute l'action quotidienne de l'Église, l'action à ras du sol qui semble se transformer. Ceci concerne principalement l'activité de mission, qui se déroule précisément dans les terres du sous-développement et qui en reçoit le contrecoup. En parcourant aujourd'hui le monde missionnaire ou le monde sous-développé, on voit partout se tendre les efforts pour faire entrer l'entreprise du développement dans l'oeuvre de mission et d'évangélisation. Plus explicitement ou plus généralement qu'hier, la charité, sous des formes neuves, s'offre ainsi à porter le message de la foi chrétienne.

Il est significatif, à cet égard, que Paul VI, dans « *Populorum progressio* », ait tenu à rappeler les missionnaires qui « ont construit, avec des églises, des hospices et des hôpitaux,

des écoles et des universités ». « Enseignant aux indigènes le moyen de tirer meilleur parti de leurs ressources naturelles, ajoutait-il, ils les ont souvent protégés de la cupidité des étrangers ». Certains entrèrent plus intimement dans des entreprises de développement, qui ne portaient pas encore ce nom. « Ils surent, dit le Pape, cultiver les institutions locales et les promouvoir. En maintes régions, ils se sont trouvés parmi les pionniers du progrès matériel comme de l'essor culturel. Qu'il suffise de rappeler l'exemple du P. Charles de Foucauld, qui fut jugé digne d'être appelé, pour sa charité, le « Frère universel », et qui rédigea un précieux dictionnaire de la langue touareg ».

Dans « *Populorum progressio* », le Souverain Pontife optait résolument pour l'amplification de ces entreprises: pour le « service généreux et désintéressé » de ceux que les missionnaires « évangélisent ».

De fait, dans le monde des missions tout entier, le mouvement s'amplifie. Et la jeunesse dans l'Église se refuse à dissocier la mission du développement. Les congrégations missionnaires en tiennent compte dans leur aggiornamento. L'éveil culturel, alphabétisation et scolarisation, l'éducation de base, l'animation rurale, le développement communautaire, la création de centres d'études et d'action sociales, et même quelque participation à la planification au niveau gouvernemental font maintenant partie de l'activité des missionnaires. Des laïcs en plus grand nombre se joignent aux prêtres, aux religieux Frères et Soeurs. L'action missionnaire de l'Église ne s'interrompt pas, mais, pour une part, elle se transforme vraiment. Elle tendrait même parfois à changer de nom. On sait que celui de « mission » tout court n'a pas partout très bonne presse; à tort il est vrai.

Voici donc une première réponse à la question: qu'apporte l'Église au développement? Il faut dire: tout cet engagement multiforme dont la portée, même quantitativement, n'est pas négligeable. Qualitativement, d'autre part, ceux qui s'engagent ainsi pour l'Église dans les terres du sous-développement coopèrent de préférence à la promotion des plus pauvres, à celle des marginaux — les « marginados » d'Amérique latine —, à celle des populations de pêcheurs et de paysans d'Afrique ou d'Inde, que bien peu d'autres hommes, même voués au développement, ont souci de fréquenter à ce point. Le plus

souvent, l'action est sociale, non pas seulement économique. La promotion féminine occupe une place de choix dans ces efforts.

Je ne veux pas taire ce que l'Église fait pour éveiller les pays développés à la conscience de leurs responsabilités, tant financières que d'accueil. Mais je tenais à insister davantage sur tout ce qui se fait aujourd'hui sur le terrain même du sous-développement *en voie de développement*. Une part importante du monde catholique appartient aux pays riches, et l'on a quelquefois tendance, c'est fort compréhensible, à faire porter sur les hommes de ces pays, sur leurs mentalités, sur leur opinion publique, le meilleur de l'effort de l'Église pour le développement. Ce qui a lieu dans les pays en voie de développement est plus modeste, plus discret, moins proclamé. C'est là une constatation qui n'invite aucunement à souhaiter qu'on renforce la publicité. Mais elle invite à souhaiter que les efforts des institutions de l'Église consacrées au développement s'appliquent surtout sur le terrain même où se joue ce développement.

II

En même temps, cette nouveauté — cette transformation ou cette mutation —, dans l'action missionnaire de l'Église entre autres, ne va pas sans problèmes, parfois graves. Elle fait surgir ou approfondir des questions théologiques, déjà connues sans doute mais qui, cette fois, deviennent centrales.

Le Concile de Vatican II l'a pressenti qui, encore une fois, ne parlait pas du développement d'abord dans le chapitre économique-social de « *Gaudium et spes* » mais d'abord dans les chapitres de la première partie. « Par son travail et son génie, notait le Concile, l'homme s'est toujours efforcé de donner un plus ample *développement* à sa vie. Mais aujourd'hui, aidé surtout par la science et la technique, il a étendu sa maîtrise sur presque toute la nature, et il ne cesse de l'étendre ». Tels sont les premiers mots de la section sur l'activité humaine dans l'univers¹.

¹ De la même manière, toute la première partie de « *Populorum progressio* », spécialement aux n^{os} 14-21, a pour objet d'élever la question,

Ici, assurément, le problème se déplace des seuls pays en voie de développement vers l'humanité entière. Du moins faut-il noter cette première et immense contribution des pays en voie de développement à toute cette humanité: par la manifestation de leurs propres problèmes, par le spectacle de l'évolution brutale de leurs sociétés, ils font prendre aux autres hommes une conscience nouvelle du mouvement et des ruptures dans leur vie et leur histoire comme de leur différence culturelle. S'envolent du même coup le statisme de civilisations arrivées et les trop naïfs universalismes de la culture européenne. Mais ce contrecoup atteint la conscience chrétienne, tant son état était lié jusque là à ce centre de la culture. Et chacun découvre bientôt que le problème n'est pas d'ajouter quelques thèmes « dynamiques » à un acquit solide, à une pensée formée, à une philosophie ou une théologie de la nature humaine bien déterminée. Si on se contente ainsi de juxtaposer, le malaise ne fait que croître.

La vérité est que le centre de l'homme, ou plutôt son centre d'intérêt s'est déplacé. Ce centre d'intérêt n'est plus l'englobant social ou mental dans lequel l'homme se situait et devait se situer. Ce centre d'intérêt n'est plus même l'homme — ici ou là on proclame brutalement sa « mort » —. Le centre d'intérêt de l'homme devient le mouvement dans lequel il est pris, mouvement qui n'est pourtant pas extérieur à lui. Quand on dit que le centre d'intérêt n'est plus l'homme, on veut dire que ce n'est plus une *idée* de l'homme — idée acquise —, mais c'est son développement, oeuvre de lui-même et d'abord sur lui-même. C'est donc aussi son avenir, et posé dans la différence d'avec le présent. Ici s'alimente assurément l'athéisme, ou plutôt l'indifférence religieuse contemporaine. Ici s'enracine du même coup la plus profonde question pour l'homme chrétien et pour la théologie. Or c'est bien à l'acquisition par l'humanité du sens du développement — comme à la reconnaissance de ce sens par l'Église — que l'on doit cette situation troublée. Le développement apporte donc à l'Église ces questions neuves ou rendues plus aiguës.

Le Concile répondait, dans « *Gaudium et spes* », par une ferme affirmation de la foi:

du plan économique où on se tient généralement, vers celui de la croissance intégrale de tout l'homme et de tous les hommes.

« Pour les croyants, une chose est certaine: considérée en elle-même, l'activité humaine, individuelle et collective, ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu ».

Affirmation inébranlable en effet pour le croyant. Mais il faut encore en découvrir les traductions vitales: car, au premier regard, l'idée d'un dessein préétabli de Dieu, l'image d'un plan dans lequel se déroule notre aventure vont heurter cette pure recherche d'avenir sans canevas et sans modèle qui semble aujourd'hui saisir tant d'hommes. Et le Concile, peut-être, passe-t-il trop rapidement à ces conclusions sereines qui visent à conforter l'homme chrétien dans ses activités terrestres, dans les plus quotidiennes en particulier:

« Ces hommes et ces femmes qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'oeuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire ».

Je comprends pourquoi le Concile insiste sur le quotidien, en vue de nous dégager de l'abstraction. Je me demande pourtant si l'on fait pleinement droit ainsi aux effets, chez les hommes les plus simples eux-mêmes, de la mutation de développement.

En tout cas, il faut bien faire percevoir ce que ce « prolongement de l'oeuvre du Créateur » dont parle le Concile a lui-même de créateur, ce qu'il y a de découverte radicale, d'union constitutive et créatrice dans la société qui naît entre les hommes par le « service » entre frères, ce qu'il y a enfin de valeur *intrinsèque* dans ce que le Concile désigne comme un « *apport* personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire ».

Plus encore sans doute il faut développer jusqu'en nos consciences les aperçus sur les conséquences du mystère de l'Incarnation qui couronnent le chapitre conciliaire sur l'activité de l'homme dans l'univers. « Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ ... fait de tous des hommes libres pour que, renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes leurs

énergies terrestres pour la vie humaine, ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu ». Il y a dans cette phrase l'appel à des expressions théologiques développées qui comportent la saveur de l'avenir, la saveur du développement, et celle de l'humanité offerte, ouverte radicalement, absolument, ... à Dieu.

Dans la même veine, le Concile soulignait une dimension fondamentale du sacramentalisme chrétien:

« Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route: le sacrement de la foi, dans lequel des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste ».

Je n'insiste pas: on recueillera du moins la dimension de *culture* inscrite dans la matière du sacrement, et la dimension d'*anticipation* inscrite dans le présent du signe.

Il ne faut pas non plus se lasser de faire valoir les formules de l'eschatologie de Vatican II:

« Ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père " un Royaume éternel et universel: royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix ". Mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra ».

C'est l'exploitation de toute cette richesse de la pensée conciliaire que l'on attend ardemment quand on appelle une « théologie du développement ». Et ici encore, le passage de l'Église aux pays en voie de développement — les nouveaux « barbares » — joue un rôle capital. Ailleurs, en effet, la spéculation sur une théologie du développement peut demeurer intellectuelle. Ici, au contraire, c'est de la conscience d'une brutale transformation culturelle, vécue au plus intime dans le bouleversement du développement, c'est donc des entrailles

que surgit l'appel vers un pain, vers une doctrine qui soit théologie du développement. Le théologien d'Europe est habitué à quelque réserve à l'endroit d'expressions comme théologie du développement, théologie des valeurs terrestres, théologie du social... Il sait qu'il n'est de « théo-logie » que du mystère de Dieu. Mais qu'il rencontre le jeune étudiant en théologie d'Amérique latine qui l'interroge, qui vient faire auprès de lui une thèse sur la « théologie du développement », et il découvre bientôt que ce n'est pas question vaine ni si mal posée.

D'ailleurs — et je reviens à ma première interrogation —, l'*apport* capital de l'Église au développement, au delà de son engagement dans l'oeuvre du développement, signalé tout à l'heure, consiste précisément dans cette théologie même, une parole vitale qui fonde l'espérance de l'homme en voie de développement, au coeur de son développement. Paul VI le notait dans « *Populorum progressio* »: l'Église « propose ce qu'elle possède en propre: une vision globale de l'homme et du développement ». Vision qui, bien sûr, n'est pas schéma tout fait et fini. La suite du texte le laisse entendre: « La *croissance* humaine, dit en effet le Pape, constitue comme un résumé de nos devoirs. Bien plus, cette harmonie de nature enrichie par l'effort personnel et responsable est appelée à un *dépassement*. Par son insertion dans le Christ vivifiant, l'homme accède à un épanouissement nouveau, à un humanisme transcendant, qui lui donne sa plus grande plénitude: telle est la finalité suprême du développement personnel ». Explicitons la signification de ces termes « croissance », « dépassement », « humanisme transcendant », et nous commencerons sans doute à répondre aux questions posées à l'Église par son propre engagement dans le développement.

Mais je ne veux pas, par, ces références, laisser supposer le problème résolu. Si l'Église a cet apport capital à faire au développement, avouons qu'elle est d'abord bousculée, dans sa pensée théologique, par le passage au développement — à la fois passage de l'homme et des peuples à l'ère du développement et passage de l'Église elle-même aux pays en voie de développement. En un mot, l'Église, si elle n'a aucunement amoindri sa foi, n'a pas assuré sa sécurité intellectuelle en adoptant, comme elle l'a fait résolument, la problématique

et l'intérêt du développement. Le développement aussitôt la poursuit dans l'expression de sa doctrine.

III

Il la poursuit tout autant dans ce que j'ai suggéré, en commençant, d'appeler sa « sociologie ». C'est-à-dire sa propre place dans la société. Et non moins peut-être sa propre organisation sociale. Mais je parlerai ici surtout du premier aspect.

Il y a d'abord ce fait qui concerne à nouveau les pays en voie de développement, où s'exerce traditionnellement l'activité missionnaire de l'Église. Dès que cette activité devient attentive au développement et englobe des entreprises de développement, c'est bientôt le développement lui-même qui vient, en un sens, englober l'action de l'Église. Missionnaire, évangélisatrice en un sens limitatif de ces termes, l'action de l'Église a pu naguère demeurer juxtaposée ou superposée à celle des sociétés, sans intimité profonde. Son action caritative même et souvent son action scolaire ont pu être menées comme en circuit dérivé. Lorsqu'au contraire il s'agit vraiment de développement, on rencontre inéluctablement la société qui subit la mutation du développement. On rencontre aussi l'État, l'une des forces organisatrices principales du développement. Il devient impossible d'agir à côté de lui, en bonne entente peut-être mais avec si peu de contacts. Désormais, il va falloir inscrire l'effort éducatif de l'Église dans la planification scolaire du pays, à plus forte raison un effort d'animation rurale, de promotion sociale dans la planification tout court. Il va falloir des contacts de plus en plus suivis avec les diverses autorités locales. Il va falloir avancer à découvert, sans réserver ses cartes.

Ainsi, dans un pays atteint par l'éveil du développement, il n'est plus possible à de multiples activités de l'Église, culturelles, éducatives, hospitalières, caritatives, d'exister comme un secteur à part, dont aucun oeil étranger, et pourtant autochtone, ne peut percer le voile. Bref, sur le plan administratif comme sur celui des rencontres humaines, c'est une véritable naturalisation de l'Église qui doit s'effectuer si l'on veut aller jusqu'au bout de l'engagement dans le développement. Bien des

activités devraient pouvoir garder un caractère juridiquement privé, mais toutes doivent participer à une publicité de coopération franche et loyale. Celle-ci modifie, très bénéfiquement, la situation sociale de l'Église; mais il y faut le sacrifice de bien des habitudes et de profondes reconversions de la part de plusieurs de ceux qui sont engagés pour l'Église dans ces pays.

C'est là le minimum. Un bien autre problème se trouve posé, d'un autre côté, par l'engagement pour le développement. Car la brusquerie de la transformation qui rejaillit sur la théologie, comme nous le disions tout à l'heure, ne s'arrête pas en si bon chemin. Le développement, pressent-on bientôt, peut ici ou là impliquer la révolution.

Voici, du même coup, l'Église atteinte dans son attitude à l'égard des pouvoirs établis, à l'égard de l'ordre social, comme dans sa réserve à l'endroit de l'emploi de la violence révolutionnaire. De fait, en plus d'un pays, l'Église ne jouit déjà plus du même crédit de conservatrice de l'ordre établi, elle se brouille parfois avec des gouvernements. Plus d'un s'étonne: l'Église aurait donc changé de camp?

Cette transformation dans la position « sociale » de l'Église, dans sa « sociologie », disais-je, est d'ores et déjà intervenue. Mais certains voudraient beaucoup plus: une « théologie de la révolution » et un ferme engagement pour la révolution. Et de scruter, sous tous les aspects, l'allusion de Paul VI dans « *Populorum progressio* »:

« L'insurrection révolutionnaire — sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays — engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres, et provoque de nouvelles ruines ».

Ils sont nombreux aujourd'hui ceux pour qui le point crucial dans l'enseignement de l'Église sur le développement est à rechercher dans cette incise: « sauf le cas de tyrannie évidente etc.. ». En même temps, on s'en satisfait mal: on fait remarquer qu'il n'y a plus aujourd'hui de tyrans, mais des systèmes sociaux tyranniques. Il faudrait donc une théorie, ou une théologie de la révolution, portant sur ces *systèmes*. Une théologie ... mais aussi une apologie!

Or il y a un flou considérable dans ces aspirations. De plus, on généralise des situations particulières à l'échelle de tous les pays en voie de développement. Sans compter qu'il y a quelque griserie chez des clercs qu'excite soudain la perspective de la violence, et pourquoi pas? du sang².

Sans nul doute cependant une question neuve se trouve posée quant à l'attitude de l'Église dans les sociétés et vis-à-vis des pouvoirs: et ceci toujours à partir de l'engagement pour le développement. Paul VI lui-même ne rompt-il pas avec l'attente de plusieurs en prononçant la condamnation d'un certain libéralisme des échanges internationaux quand il s'agit du commerce avec le tiers monde? « C'est, dit-il même, le principe fondamental du libéralisme comme règle des échanges commerciaux qui est ici mis en question ». Et, même là où il met en garde contre des insurrections révolutionnaires qui produiraient plus d'injustices qu'elles ne veulent redresser de torts, il ne se met pas moins en contradiction avec la conception traditionnelle de beaucoup au sujet de l'Église, en affirmant:

« Qu'on nous entende bien: la situation présente doit être affrontée courageusement et les injustices qu'elle comporte combattues et vaincues. Le développement exige des transformations audacieuses, profondément novatrices ».

Tout son propos enfin implique qu'il n'ignore pas que, pour les hommes du tiers monde en tout cas, le développement est une profonde et douloureuse autant que prometteuse révolution culturelle — soit dit sans jeu de mots. Tragique dilemme, note-t-il:

« Ou garder institutions et croyances ancestrales, mais renoncer au progrès; ou s'ouvrir aux techniques et civilisations venues du dehors, mais rejeter avec les traditions du passé toute leur richesse humaine ».

² Notre article reproduit le texte d'une conférence donnée le 18 janvier 1968 au Centre d'Études Saint Louis de France. Depuis lors S. S. PAUL VI a plus d'une fois mis en garde au sujet de la « théologie de la révolution » (Allocution aux pèlerins: *Oss. Rom.*, 28 mars 1968; Message à la Conférence de Téhéran: *Oss. Rom.*, 22-23 avril 1968; Allocution aux Cardinaux: *Oss. Rom.*, 25 juin 1968; discours à la « Journée du développement » à Bogotá: *Oss. Rom.*, 25 août 1968).

« Aventure ambiguë », disait-il y a quelques années dans son roman le Sénégalais Cheikh Hamidou Kane, qui l'avait vécue. Il ne faut évidemment pas confondre cette perception de la révolution culturelle impliquée dans le développement avec l'apologie pure et simple de la révolution violente que l'on met quelquefois sous le nom de « théologie de la révolution ». Le problème de la violence se pose certes à plusieurs dans le contexte brutal des transformations en cours. A ce sujet, sans qu'il soit possible de tout dire ici, il est possible de faire au moins deux remarques. D'abord l'emploi de la violence est toujours affaire grave et met les consciences au bord de l'abîme: ce qui est à l'opposé des griseries que l'on voit ici ou là et, plus encore, à l'opposé des conseils irresponsables que tels ou tels prodiguent. Ensuite, au lendemain de l'assassinat du pasteur Martin Luther King, comment oublier la portée évangélique — non moins que révolutionnaire — de certains témoignages d'action non violente jusqu'au martyr? Révolution ne saurait s'identifier à violence: surtout quand on perçoit ce que les mutations profondes de ce temps impliquent d'abord pour chacun d'effort et de travail *sur lui-même*.

Mais, si l'on veut, encore une fois par delà le romantisme, aller jusqu'au fond des aspirations qui se manifestent à travers l'appel à une « théologie de la révolution », il faut en premier lieu admettre que l'urgence la plus générale est celle d'une participation active des chrétiens — avec tous les sacrifices qu'elle peut impliquer pour eux — aux transformations sociales et politiques profondes que requiert la situation des pays en voie de développement. Il faut souligner aussi, et fortement, que la question se pose d'une attitude de l'Église et des chrétiens à l'égard de la politique beaucoup plus mûre, beaucoup plus nuancée, beaucoup plus délicate, ... finalement plus politique que ne l'impliquaient les principes assez simples avec lesquels on réglait il n'y a pas longtemps le sort des rapports de l'Église avec les États. On est contraint de cesser de ne voir que les rapports au sommet entre deux sociétés bien tenues l'une et l'autre sous ce sommet. On découvre que les relations de l'Église avec la société politique passent par les comportements des chrétiens dans et à l'égard des forces diverses et contradictoires qui animent cette société. On aperçoit que la présence de l'Église aux sociétés se joue dans le comportement de tous ses membres, *des laïcs surtout*. Ce qui