

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1972)
Heft: 6

Artikel: Autour de la notion de civilisation chrétienne
Autor: Wainwright, Geoffrey
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381003>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

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

AUTOUR DE LA NOTION DE CIVILISATION CHRÉTIENNE ¹

Les gouvernements actuels de l'Afrique du Sud et de la Rhodésie prétendent parfois que leur but ultime est de préserver la « civilisation chrétienne » au sein de leurs pays. Aux yeux de l'Afrique noire, c'est plutôt une civilisation « capitaliste » ou « occidentale » ou surtout « blanche » que les oppresseurs européens désirent maintenir en Afrique du Sud et en Rhodésie. Dans la mesure où ces gouvernements minoritaires pratiquent des politiques déshumanisantes, on sera même amené à contester leur droit au terme « civilisation ». En plus, les chrétiens d'Afrique noire protesteront non seulement contre un emploi abusif du substantif « civilisation », mais aussi contre un emploi abusif de l'adjectif « chrétien ». Comment en effet peut-on qualifier de « chrétienne » une civilisation (admettons pour une fois le terme), où les valeurs — chrétiennes avant d'être révolutionnaires — de la liberté, de l'égalité et de la fraternité sont foulées aux pieds par des racistes ? Ce cas particulier nous met devant une question théologique encore plus vaste. Il s'agit de savoir s'il est admissible, même en principe, de mettre ensemble ce substantif et cet adjectif. La combinaison « civilisation chrétienne » ne présente-t-elle pas des difficultés insurmontables, du point de vue théologique ?

Certes, l'expression est assez courante, surtout en milieux occidentaux. Et pour pouvoir la saisir dans toute son ambiguïté, il va falloir examiner l'usage linguistique qui attache le mot « chrétien » à d'autres réalités sociales et individuelles que la seule « civilisation », mais qui ont des points de contact avec celle-ci.

I. QUELQUES EMPLOIS DE L'ADJECTIF « CHRÉTIEN »

1. On parle d'abord de *société chrétienne*. Par là, l'historien entend la « chrétienté ». A partir de la conversion de Constantin et de l'adoption du christianisme par Théodose comme la religion officielle de l'Empire

¹ Cet article reproduit le texte d'une conférence donnée à Yaoundé en août 1972 dans le cadre d'un séminaire sur la mission urbaine et industrielle organisé par la Conférence des Eglises de toute l'Afrique.

romain au quatrième siècle, l'Europe est graduellement devenue, au cours du Moyen Age, un « *corpus christianum* », une société composée entièrement (les Juifs étaient bien une anomalie...) de chrétiens. On l'appelait le *saint* empire romain. Même avec la montée des Etats nationaux, le principe et la pratique ne furent pas détruits. Car il s'agissait toujours de « nations chrétiennes », dont les monarques portaient parfois le titre de « Majesté chrétienne ». Dans la mesure où la Réforme a, au seizième siècle, provoqué la dissolution de l'unité de l'Eglise occidentale par sa contestation de l'autorité de Rome, elle peut être considérée comme ayant contribué, avec la Renaissance et plus délibérément la « philosophie des lumières », le marxisme et le scientisme, à cet effondrement de la vieille « société chrétienne » auquel on assiste en Europe depuis plusieurs générations. Mais en elle-même la Réforme n'a pas voulu mettre fin à la situation de *corpus christianum*. On le voit bien à Zurich et à Genève, dans les efforts de Zwingli et de Calvin en vue de préserver l'unité socio-religieuse à travers le changement de confession. On le voit aussi en Angleterre, dans les soins pris par Henri VIII et Elisabeth I pour sauvegarder l'unité nationale dans le domaine religieux. On le voit également en Allemagne, où le principe s'est établi selon lequel le peuple suivrait la religion de son prince : « *cuius regio eius religio* ». C'est seulement plus tard, avec l'effritement de la foi chrétienne dans les milieux intellectuels et industrialisés, qu'est apparue la situation où il n'est plus certain qu'en rencontrant un Européen, on rencontrera quelqu'un qui se considère comme un chrétien.

2. On parle encore de *religion chrétienne*. Sous l'angle de l'histoire scientifique des religions, le christianisme prend sa place parmi les autres religions comme un phénomène sujet à l'observation et à l'analyse dans un esprit de compréhension sympathique. Ainsi Ninian Smart, par exemple, réussit à présenter la religion chrétienne, dans son livre *The Religious Experience of Mankind* (1969), sous les mêmes aspects qu'il reconnaît aux autres religions du monde : les aspects rituel, mythique, doctrinal, éthique, social et expérimental. Il est clair qu'une telle étude du christianisme ne se limite pas aux seules « sociétés chrétiennes » dont nous avons parlé au paragraphe précédent. Car la religion chrétienne peut se trouver aussi dans une situation minoritaire selon les circonstances historiques et géographiques. On pensera, par exemple, à la position minoritaire du christianisme tout au long de son histoire aux Indes.

3. On parle ensuite de *communauté chrétienne*. Il s'agit de l'Eglise, la communauté spécifique des chrétiens. Comme institution, l'Eglise s'expose à l'approche phénoménologique de l'historien et du sociologue, venant de l'extérieur. Mais l'Eglise a aussi sa propre conception

interne d'elle-même. Elle se comprend comme « peuple de Dieu », comme « corps du Christ ». Communauté historique, elle se croit aussi en relation avec le Dieu transcendant. Elle entend l'appel à un pèlerinage qui aboutira seulement au ciel.

4. On parle enfin de *foi chrétienne*. Réduit au plus simple, c'est la foi en Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur. Elle s'exprime dans la confession devant Dieu et devant les hommes (culte et témoignage) et dans le comportement pratique (éthique).

II. LE CARACTÈRE PROBLÉMATIQUE DE CES EXPRESSIONS

Société chrétienne, religion chrétienne, communauté chrétienne, foi chrétienne : toutes ces expressions paraissent constituer un usage linguistique parfaitement légitime et cohérent. Elles se réfèrent à des réalités qui se réclament toutes, d'une manière ou d'une autre, du « Christ ». Elles sont, du point de vue linguistique, une extension normale de cet usage qui a donné aux disciples du Christ le nom, précisément, de « chrétiens » (Actes 11 : 26). Mais théologiquement, chacune de nos quatre expressions recèle des problèmes. Voilà ce qu'il nous faut démontrer maintenant.

1. *Société chrétienne*. En principe, tout est simple. Chaque citoyen est membre de l'Eglise, chaque membre de l'Eglise est citoyen. Mais en fait, les problèmes ne tardent pas à surgir. Car une distinction s'impose entre pouvoir civil et pouvoir ecclésiastique. Et, comme l'histoire en témoigne, il est fatal que cette distinction devienne, de temps en temps et peut-être même souvent, une opposition. Les autorités civiles et les autorités ecclésiastiques se trouvent dans des situations où, selon leurs compréhensions respectives, leurs intérêts ne coïncident pas. On a parfois cru pouvoir supprimer cette tension entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique en permettant à l'un des deux pouvoirs d'absorber l'autre, ou tout au moins de le dominer. C'est, d'un côté, le « césaropapisme » de l'Empire byzantin, où l'empereur a beaucoup à dire dans les affaires de l'Eglise. De l'autre côté, c'est Hildebrand, le pape Grégoire VII, qui en 1076 déclare déposé le roi d'Allemagne et d'Italie, Henri IV ; ou encore c'est la bulle « Unam sanctam » de 1302, qui revendique pour Pierre et ses successeurs les « deux glaives », le pouvoir temporel aussi bien que le pouvoir spirituel, de sorte que les rois et les capitaines ne manient le glaive temporel qu'avec « la permission du prêtre ». Cependant, ni la prétention romaine ni même la solution byzantine ne réussit à éliminer entièrement la tension. Et le pauvre gouverné, qui est à la fois citoyen et membre de l'Eglise, se trouve plus ou moins régulièrement tirailé entre ses deux maîtres.

C'est que, même dans une « société chrétienne », la distinction entre l'Eglise et l'Etat est nécessaire, déjà en principe ; et il est pratiquement inévitable que cette distinction devienne une opposition.

Expliquons-nous. Pourquoi, d'abord, la distinction entre l'Eglise et l'Etat est-elle nécessaire, déjà en principe ? C'est que, selon la théologie traditionnelle, l'Eglise et l'Etat appartiennent à deux ordres différents. L'Etat appartient peut-être déjà à l'ordre de la création, ou tout au moins (et c'est même ce qui frappe le premier) il relève de l'ordre (désordre !) posé dans le monde par le péché des hommes. L'Eglise, au contraire, appartient seulement à l'ordre de la rédemption. L'autorité civile, ou l'Etat (il ne s'agit pas là forcément de tout l'appareil d'un « Etat » moderne), est nécessaire déjà sur le plan purement humain : en premier lieu elle l'est pour assurer l'ordre dans une société où le désordre menace toujours d'éclater ; et en deuxième lieu elle l'est pour promouvoir et protéger les activités légitimes et nécessaires de l'ordre créationnel comme la vie familiale (Gen. 1 : 28 et 2 : 24) et le travail (Gen. 1 : 28, 2 : 5 et 2 : 15). Selon Rom. 13 : 1-7, l'autorité civile, même païenne, est un instrument de Dieu pour favoriser le bien et pour châtier qui fait mal. L'Etat a donc une fonction de préservation, d'abord négativement en ce qu'il tient en échec les forces de la destruction introduites par le péché humain, et puis positivement en ce qu'il garantit la justice dans les domaines de la vie familiale (mariage et éducation) et du travail. Mais l'Eglise va plus loin. Si l'Etat est ordonné à la préservation, l'Eglise, elle, est ordonnée à la rédemption. Si l'Etat est l'instrument de Dieu pour la simple préservation de la vie naturelle de l'humanité, l'Eglise est son instrument dans la rédemption des hommes. Composée d'hommes qui sont venus les premiers à la repentance et à la foi, elle proclame à tous l'offre du pardon divin et de la vie nouvelle dont elle jouit elle-même déjà. Les fonctions de l'Eglise et de l'Etat sont donc distinctes. C'est cette distinction-là qui, d'une manière ou d'une autre, se reflète dans plusieurs distinctions classiques : celle d'Augustin entre la cité de Dieu et la cité terrestre ; celle de Luther entre les « deux règnes » ; celle de Zwingli entre « la justice divine » et « la justice humaine »¹ ; celle de Karl Barth, dans un écrit dont nous parlerons plus loin, entre la « communauté des chrétiens » et la « communauté des citoyens ».

L'Eglise et l'Etat sont donc *distincts*, déjà en principe. Mais d'où vient-il que leur *opposition* devient pratiquement inévitable ? Ne sont-ils pas tous deux des « instruments de Dieu » ? Si. Mais ils sont aussi tous deux affectés du péché. L'Etat, dont la tâche est de restreindre le péché et de promouvoir la justice, n'agit pas toujours lui-même selon la volonté juste de Dieu. L'Eglise, qui est appelée à la

¹ Voir H. SCHMID : *Zwingli's Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit* (1959).

sainteté, reste souvent elle-même bien en-deçà de cette vocation. Parfois, l'Etat peut se tromper et avoir besoin de correction de la part de l'Eglise. Parfois, l'Eglise peut se tromper et avoir besoin de correction de la part de l'Etat. Parfois, l'Eglise et l'Etat peuvent chacun chercher son propre avantage, tel qu'il le conçoit — tandis que l'intérêt égoïste ni de l'un ni de l'autre ne coïncide avec la volonté de Dieu.

A cause de la distinction nécessaire déjà en principe, et puis de l'opposition pratiquement inévitable, entre l'Eglise et l'Etat, la notion d'une « société chrétienne » devient problématique. Peut-on qualifier de « chrétienne » même une société où chacun est à la fois citoyen et membre de l'Eglise ? Peut-être. Peut-être pas. La réponse n'est pas certaine. Car il se pourrait, d'une part, que l'ordre de la création, et même le désordre du péché, fussent déjà ordonnés à la rédemption en Christ et à sa seigneurie. Et d'autre part, si le mot de « chrétien » est inapplicable là où il reste une trace de péché, il faudrait alors refuser l'épithète à l'Eglise elle-même, en tant que telle. Ce sont là deux questions auxquelles nous reviendrons. Mais entre-temps, il faut bien admettre que l'expression « société chrétienne » recèle des problèmes pour le théologien ¹.

2. *Religion chrétienne.* Si la religion chrétienne est vue simplement comme une religion parmi les autres, la question se pose alors, dans une société et dans un monde pluralistes, de son attitude à l'égard de ces autres religions. Par le fait même d'avoir « protesté » sa foi devant un catholicisme initialement hostile, le protestantisme a beaucoup contribué à l'établissement de la liberté de conscience et de culte. Mais la question n'est pas simple, quand la vérité est en jeu. Il est aisé de critiquer l'Eglise catholique romaine qui aurait refusé d'admettre la liberté religieuse (pour les autres !) dans une situation où elle avait elle-même le dessus, et qui maintenant réclamerait la liberté religieuse (pour elle-même !) dans un monde où l'Eglise catholique est plus évidemment minoritaire. Cette attitude de l'Eglise catholique n'est cependant pas dépourvue de toute possibilité de justification. Pourquoi faut-il qu'il y ait liberté pour la propagation de l'erreur ? Et si l'on se croit saisi de la vérité (et ce doit être là, en

¹ L'Afrique traditionnelle connaissait bien la « royauté sacrée ». L'histoire récente de l'Afrique « christianisée » fournit aussi des exemples d'une tendance à réunir en un seul homme le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Cet homme peut être le « leader politique » ou bien le « nouveau prophète » (voir E. Dammann, « Das Christusverständnis in nachchristlichen Kirchen und Sekten Afrikas » dans E. BENZ : *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Afrika*, 1965). Les traits « messianiques » s'attachant à ce phénomène portent atteinte au Christ, à qui seul est donnée « toute autorité ». La « royauté sacrée » et le « messianisme » semblent méconnaître la transcendance divine et la situation encore pécheresse de l'humanité : le Royaume eschatologique ne viendra qu'à travers le jugement de Dieu.

toute humilité, la position des chrétiens), comment peut-on respecter la liberté des autres religions plus ou moins erronées ? Ne faudrait-il pas plutôt s'efforcer de convertir leurs adeptes à la vérité ?

On sait que Karl Barth s'opposait à toute « religion », même la « religion chrétienne », comme autant de tentatives (pécheresses) de l'homme pour atteindre son propre salut (tandis que le salut ne peut être qu'un *don* de Dieu). Sans pousser jusqu'à ce point notre dépréciation du mot « religion », on doit pourtant admettre que l'expression « religion chrétienne » devient théologiquement problématique si elle encourage une comparaison, sur le même plan, entre le christianisme et les « autres religions ». Car une telle comparaison menace le caractère unique du christianisme. Et en menaçant le caractère unique du christianisme, ne menace-t-elle pas aussi le caractère unique du Christ comme celui qui est la seule voie d'accès au Père ? Pas forcément, prétendent d'aucuns ; et l'on parle de la présence du Christ dans les autres religions. R. Panikkar donnera à l'un de ses livres le titre « The Unknown Christ of Hinduism » (1965). A cette question de la présence du Christ dans d'autres religions, comme aussi à celle de la liberté religieuse, nous reviendrons plus tard. Mais entre-temps il faut bien admettre que l'expression « religion chrétienne » recèle des problèmes pour le théologien ¹.

3. *Communauté chrétienne*. Selon sa vocation, l'Eglise est une, sainte et catholique. Mais dans le concret, la communauté chrétienne historique est déchirée par des schismes, défigurée par le péché, et dépourvue encore d'une large partie de l'humanité. Là où il y a manque d'amour, désobéissance à Dieu, et une extension toujours incomplète, est-il vraiment possible de parler valablement de communauté « chrétienne » ? Le contraste n'est-il pas trop grand entre cette communauté concrète et le Christ dont elle se réclame ? Car le Christ a aimé les siens jusqu'à la fin, il a obéi à Dieu jusqu'à la mort sur une croix, et, ayant été élevé de la terre, il veut attirer tous les hommes à lui. La réponse n'est pas évidente.

Pour pallier à cette contradiction entre le Christ et la communauté chrétienne, on invoquera le fait que le Christ reste chef de son Eglise et que le Saint-Esprit réside en elle, et qu'ainsi l'Eglise est, grâce à Dieu et malgré les apparences, fondamentalement une, sainte et même universelle. On fera appel aussi à la perspective eschatologique pour dire que l'Eglise est en voie de devenir ce qu'elle sera un jour dans le Royaume définitif, quand elle sera arrivée à la plénitude de sa

¹ On sait qu'autrefois il était possible d'utiliser l'expression « religion chrétienne » sans inviter une comparaison entre le christianisme et les « autres religions » (voir par exemple le titre de CALVIN : « L'institution de la *religion chrétienne* »). Mais cet usage n'est guère possible dans notre monde consciemment pluraliste d'aujourd'hui.

vocation. Ces considérations sont loin d'être sans valeur positive, et nous allons nous-même les exploiter plus loin. Mais elles ont tout de même l'air d'être, dans une certaine mesure, des solutions d'embarras. Cela suffit, entre-temps, pour montrer que l'expression « communauté chrétienne » recèle des problèmes pour le théologien.

4. *Foi chrétienne.* Peut-être sortira-t-on enfin ici de nos difficultés au sujet de l'adjectif « chrétien » ? Il n'en est rien ! L'expression « foi chrétienne » pose elle-même des problèmes au théologien. Nous allons énumérer trois de ces problèmes :

a) Il y a d'abord le problème du contenu dogmatique de la foi chrétienne, la « fides quae creditur ». Le problème fondamental est celui du langage religieux. Comment parler de Dieu dans le langage des hommes ? En invoquant la création de l'homme « à l'image de Dieu » et l'Incarnation du Verbe divin, on parlera d'« analogie » et de « symboles autorisés ». Mais les divergences entre les contenus dogmatiques historiquement donnés à « la foi chrétienne » montrent que le problème n'est pas pour autant résolu. En plus de la difficulté ontologique de la différence entre Créateur et créature, il y a aussi le problème des changements sémantiques qui accompagnent l'évolution sociale ; et, ce qui est encore plus grave, il y a le péché qui vient obscurcir notre vue et embrouiller notre ouïe, face à la révélation que Dieu veut nous donner par le Christ.

b) Il y a ensuite le problème de la foi chrétienne comme attitude subjective du croyant, la « fides qua creditur ». Y a-t-il toujours une correspondance si parfaite entre « la confession des lèvres » et « la foi du cœur » telle que Romains 10 : 8-10 la présente ? A cause de la dislocation possible entre la parole humaine et l'attitude profonde de l'homme, on peut professer la foi chrétienne sans la croire.

c) Il y a enfin le problème de la foi chrétienne et des œuvres. La foi sans les œuvres est une foi morte, selon l'épître de Jacques. Autrement dit, les œuvres sont une expression pratique de la foi, et là Paul aussi serait d'accord, de même que Jean bien sûr, et Jésus lui-même. Mais leur complexité rend parfois les décisions éthiques très difficiles, et la décision n'en est que la moitié : il faut aussi une volonté ferme pour l'accomplir. La relation entre la foi dans le cœur et la foi en action n'est donc pas très simple.

L'expression « foi chrétienne » pose donc trois problèmes : celui de la conformité de telle interprétation dogmatique à la Vérité ; celui de la sincérité de la confession prononcée de la bouche ; et celui de la correspondance entre la croyance et le comportement. Ces questions peuvent recevoir une réponse au moins partiellement adéquate ; nous y reviendrons. Mais entre-temps elles suffisent pour montrer que l'expression « foi chrétienne » recèle des problèmes pour le théologien.

Nous venons de montrer ce qu'il y a de problématique dans quatre emplois du mot « chrétien ». Il s'agissait de la « société chrétienne », de la « religion chrétienne », de la « communauté chrétienne » et enfin de la « foi chrétienne ». La notion d'une « civilisation chrétienne » se rattache à toutes quatre. Examinons maintenant la notion de « civilisation chrétienne ». Essayons de la définir. Essayons de voir s'il lui reste encore quelque valeur.

III. LA DÉFINITION D'UNE « CIVILISATION CHRÉTIENNE »

Une civilisation est une structure humaine plus ou moins vaste, dont la cohérence se manifeste dans le partage de certaines formes sociales et de certaines valeurs morales. Ces formes sociales et ces valeurs morales sont en même temps, dans une interaction subtile, la source et le fruit d'une « idéologie », c'est-à-dire d'une vision globale de l'origine, de la signification et du but de l'homme et peut-être du monde. Une civilisation est délimitée à la fois historiquement (Arnold Toynbee, dans *A Study of History*, a tracé l'essor et, dans la plupart des cas, déjà le déclin de vingt-six civilisations) et géographiquement (le plus souvent les civilisations sont désignées selon leur centre dans l'espace : civilisation égyptienne, civilisation babylonienne, etc.). L'histoire et la géographie se rejoignent dans la politique : l'essor et le déclin d'une civilisation sont souvent liés à l'essor et au déclin d'un empire. Les produits artistiques, intellectuels, scientifiques et techniques d'une civilisation constituent sa « culture »¹.

A la lumière de ces considérations générales, on parlera de la « civilisation européenne ». C'est parce que le christianisme a constitué le cadre « idéologique » de cette civilisation qu'on la désigne aussi parfois comme « civilisation chrétienne »². En effet, les formes sociales et les valeurs morales de la civilisation européenne dépendent dans une large mesure du christianisme³. Et si Paul Tillich avait raison de dire, dans sa *Theology of Culture* (1959), que toute création culturelle

¹ Une nuance d'approbation s'ajoute souvent aux termes de « civilisation » et de « culture ». Cela se voit dans la mesure où leur antonyme est « barbarie ». Il est évident que le jugement sur ce qui constitue « civilisation » ou « barbarie » est lui-même sociologiquement conditionné.

² Dans un usage similaire, on parle de « civilisation islamique ». Quand un pays prend le nom de « République islamique de Mauritanie » ou « République islamique du Pakistan », on pense inévitablement aux « pays chrétiens » de l'Europe médiévale.

³ A leur tour, les formes sociales et les valeurs morales de la civilisation européenne (à laquelle ont contribué aussi d'autres influences que le christianisme : influences gréco-romaines, arabes, « locales » ... et le « cœur pervers » de l'homme) ont bien sûr affecté la manière dont le christianisme se présente concrètement.

a une dimension religieuse, il ne sera pas alors étonnant que la civilisation européenne ait produit une culture marquée par le christianisme.

Sur les plans social et moral, il est clair, par exemple, que le christianisme, dont la sensibilité éthique a elle-même connu un développement, a beaucoup influencé l'évolution et la formulation du droit civil dans les pays d'Europe. On le voit constamment dans la législation concernant le mariage ou encore, au vingtième siècle, dans la création du « welfare state ». En Grande-Bretagne, une illustration vivante de cette influence chrétienne sur la législature est la présence de 26 évêques à la Chambre des Lords. Même en France, où la séparation de 1905 entre l'Église et l'État est apparemment définitive, mainte valeur chrétienne reste inscrite dans les lois du pays. Dans le domaine politique, les institutions démocratiques en Europe doivent beaucoup au christianisme dans la mesure où celui-ci a contribué à la valorisation de chaque individu en le regardant comme un objet de l'amour divin. Dans le domaine économique, la thèse est bien connue, par exemple, selon laquelle la montée du capitalisme aurait largement dépendu de l'éthique protestante qui favorisait l'industrie, la sobriété et la conscience professionnelle ¹.

Sur le plan culturel, la présence du christianisme dans les réalisations artistiques est partout évidente en Europe. L'héritage architectural est dominé par les églises, dont la construction continue aussi de fournir une occasion de créativité aux architectes contemporains. La décoration des maisons de Dieu a donné à l'Europe d'innombrables chefs-d'œuvres de la peinture. En musique, il suffit de mentionner le plain-chant grégorien et les noms de Palestrina et de Bach. Les tournures de la « Lutherbibel » ou de la « King James Version » sont passées dans le langage courant en Allemagne et en Angleterre. La littérature et la pensée européennes sont profondément marquées par Augustin et par Pascal. Même un roman contemporain aussi « profane » que *A Clockwork Orange*, dont Stanley Kubrick a fait le film, peut être vu par son auteur, Anthony Burgess, comme ancré dans la tradition éthique, voire théologique, du christianisme ². Quant à la science et à la technologie occidentales, on y voit volontiers une contribution du christianisme en ce qu'il a « désacralisé » la nature : si le monde n'est pas peuplé de divinités éventuellement capricieuses ou considéré comme lui-même divin mais existe plutôt dans une distinction d'avec son Créateur transcendant qui l'a cependant doté d'ordre et de stabilité et en a rendu l'homme responsable, la voie est

¹ MAX WEBER : *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) ; R. H. TAWNEY : *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

² Dans un discours diffusé par la BBC (texte dans *The Listener* du 17 février 1972).

alors ouverte à la découverte et à l'exploitation des lois de son fonctionnement ¹.

Ces quelques allusions suffiront, je pense, pour montrer que la notion de « civilisation chrétienne », telle qu'elle a été concrétisée dans « la civilisation européenne », n'est pas sans possibilité de justification dans l'ordre phénoménologique ou idéologique. Mais il s'agit maintenant de savoir si l'expression « civilisation chrétienne » est aussi soutenable du point de vue théologique.

IV. LA DIFFICULTÉ THÉOLOGIQUE DE L'EXPRESSION « CIVILISATION CHRÉTIENNE »

La difficulté a trois aspects. Il y a d'abord un aspect strictement théologique. Puis il y a les aspects moral et historique, qui ont leurs incidences théologiques.

Les théologiens se seront déjà inquiétés au moment où j'ai parlé du christianisme comme cadre « idéologique » de la civilisation européenne. J'ai introduit le terme « idéologie » pour laisser ouverte la possibilité qu'une civilisation ait une vision non religieuse du monde et de l'homme : ainsi les communistes parlent parfois de « civilisation marxiste » ou « socialiste ». Mais les théologiens diront que le christianisme est plus qu'une idéologie, ou même qu'il n'en est point une du tout. On se rappellera ici les écrits des « théologiens dialectiques » dans *Zwischen den Zeiten* au cours des années 20 de notre siècle. Là, des théologiens comme Barth, Brunner, Gogarten et Bultmann s'insurgèrent contre le protestantisme libéral et bourgeois, représenté théologiquement par un Harnack, qui avait tendance à identifier le progrès de la civilisation et la venue du Royaume. Les théologiens dialectiques proclamaient que la Parole de Dieu est, au contraire, le jugement de toute culture, simplement parce qu'elle est la *krisis* de tout ce qui est humain ; devant le message que le Royaume de Dieu s'est approché, les hommes n'ont qu'à se repentir ; le christianisme ne doit plus servir de justification idéologique à la civilisation européenne. Nous retiendrons volontiers le fait, souligné par la théologie dialectique, que la perspective transcendante et eschatologique relativise toute civilisation humaine ; et ainsi nous admettons que l'expression « civilisation chrétienne » est bien problématique pour le théologien. Mais nous ne pouvons pas accepter la thèse radicale de la théologie dialectique.

¹ MAX WEBER, FRIEDRICH GOGARTEN, puis HARVEY COX dans : *The Secular City* (1965) et J. B. METZ dans : *Zur Theologie der Welt* (1968). Mais voir aussi les nuances apportées par J. MACQUARRIE : « Creation and Environment » dans *Expository Times* 83 (1971-1972), p. 4-9.

tique selon laquelle le contact de Dieu avec le monde et l'humanité n'est toujours à nouveau qu'un « point mathématique », sans extension dans le temps. Car les doctrines de la création et de l'incarnation témoignent, à nos yeux, d'un Dieu qui, tout en gardant sa transcendance, s'intéresse activement à *l'évolution* du monde et à *l'histoire* de l'humanité, et même s'y insère. Et si, comme nous allons le voir, la première et la dernière visée de ce contact continu de Dieu avec le monde et l'humanité est salutaire, nous ne pourrions pas alors admettre que les relations entre la civilisation et le christianisme soient purement négatives.

Quand on contemple plus particulièrement la civilisation « chrétienne » sous sa forme concrète de civilisation européenne, on rencontre aussi un problème moral et un problème historique. Avec le problème moral nous rejoignons l'objection faite par les chrétiens d'Afrique noire contre les prétentions à la « civilisation chrétienne » de la part des régimes racistes. La civilisation occidentale a d'autres fautes encore. C'est en son sein qu'éclatèrent deux guerres mondiales. C'est elle qui est en train de polluer l'habitat universel par sa technologie. En commençant par le trafic des esclaves et en passant par le colonialisme pour arriver au néo-colonialisme de nos jours, c'est la civilisation occidentale qui a exploité égoïstement les peuples technique-ment moins développés. Comment peut-on attribuer à une telle civilisation un adjectif qui la rattache au Christ qui est le prince de la paix et l'ami des faibles et opprimés ? La mentalité agressive et avide de l'homme européen moderne, qu'a-t-elle à voir avec l'esprit de Celui qui n'a pas regardé l'égalité avec Dieu comme une « proie à arracher » (Phil. 2 : 6) ? L'expression « civilisation chrétienne » s'avère moralement très problématique.

Le troisième aspect de la difficulté concerne l'évolution historique de l'Occident à l'égard de sa propre « idéologie ». C'est dans la civilisation européenne que naquirent deux idéologies qui se veulent délibérément antichrétiennes : le marxisme et « l'humanisme scientifique moderne ». Ces deux idéologies ont beaucoup contribué à la sécularisation qui affecte actuellement l'Europe. Il y a des théologiens qui saluent cette sécularisation comme un signe de la « majorité » de l'homme, et qui y voient, au moins en partie, un résultat même du christianisme. Mais quand elle est prise radicalement au sérieux, la sécularisation signifie plus que l'abandon d'un Dieu « bouche-trous » qui pourrait être remplacé par un Dieu « au centre même de la vie » : elle signifie l'oubli total du transcendant, l'abandon de Dieu lui-même et donc du Christ comme précisément « le Christ de Dieu ». Dans la mesure où la civilisation occidentale se coupe de ses racines spirituelles, il est clair qu'elle ne pourra plus avoir même la prétention d'être « chrétienne ».

On voit que la même ambiguïté fondamentale s'attache à l'expression « civilisation chrétienne » comme aux autres expressions qui utilisent l'adjectif « chrétien » et que nous avons examinées. D'une part, une société, une religion, une communauté, une foi ou une civilisation peuvent se qualifier de « chrétiennes » en tant qu'elles se réclament historiquement du Christ *et* dans la mesure où elles dérivent réellement de lui leur vie concrète. Mais d'autre part, il y a les différences qui les séparent du Christ. Sur le plan ontologique et dans la perspective de la transcendance, le caractère *divino-humain* du Christ peut faire problème ; mais ce problème n'est pas insurmontable, car le fait que le Christ a bien un caractère *divino-humain* peut justifier l'application du terme « chrétien » à des réalités humaines qui dépendent du Christ. Mais sur le plan moral et dans la perspective eschatologique, il y a toujours le péché qui n'est pas encore détruit. C'est surtout la persistance du péché qui rend théologiquement problématique la qualification de « chrétiennes » pour des institutions et des attitudes humaines.

Y aurait-il cependant un autre concept pour faire justice à tout ce qu'il y a d'authentique dans les notions de société, de religion, de communauté, de foi ou de civilisation « chrétiennes », un concept qui évite toutefois de compromettre le mot « chrétien » ? Il faudrait examiner le concept du Règne et du Royaume de Dieu.

V. LE RÈGNE ET LE ROYAUME DE DIEU

Le Règne et le Royaume de Dieu est une catégorie qui permet d'intégrer globalement la création, la rédemption et la consommation du monde et de l'homme. Cette catégorie nous permet de parler de l'histoire de l'humanité dans l'intention de Dieu. Elle nous sera donc utile dans notre tentative de comprendre les relations entre la civilisation et le Christ. Sous forme de thèses, qui seront à développer, nous pourrions exprimer notre idée de la manière suivante : (a) c'est *par* le Christ que Dieu crée le monde pour que celui-ci devienne le lieu de l'exercice de sa royauté ; (b) c'est *dans* le Christ que le règne de Dieu est inauguré et puis reconnu ; (c) c'est *vers* le Christ que Dieu conduit sa création pour que son royaume soit définitivement établi ¹. Développons maintenant ces thèses l'une après l'autre.

¹ Les supports néotestamentaires ne manquent pas à ces trois prépositions. Pour *dia* : Jean 1 : 3 ; I Cor. 8 : 6 ; Col. 1 : 16 ; Heb. 1 : 2. Pour *en*, il suffit de rappeler les nombreuses références pauliniennes à l'œuvre rédemptrice que Dieu a faite *en Christô* d'une part, et d'autre part à la vie que les croyants mènent *en Christô*. Pour *eis* : Col. 1 : 16 (pour, en vue de), et il faut probablement ajouter le baptême *eis Christon*.

(a) *Le royaume protologique*

Les deux premiers chapitres de la Genèse représentent l'intention de Dieu pour l'homme au sein du monde. L'homme est destiné à une vie de délices (les fruits du jardin...), dans la communion avec Dieu (« Faisons l'homme à notre image... »). C'est une communion qui comporte, du côté de l'homme, le respect de la souveraineté de Dieu qui seul détermine ce qui est bien (l'interdiction unique...). Cette intention de Dieu à l'égard de l'homme et du monde peut être désignée comme son « Logos », qui est son « agent » dans la création, dans le maintien et dans l'illumination du monde et des hommes (Jean 1 : 1-14 ; cf. Hébr. 1 : 1-3). Le Logos portera un jour le nom de Jésus ; mais en tant qu'intention de Dieu, il est déjà présent au monde et aux hommes dès leurs débuts ; et cette présence est salutaire dans sa visée.

C'est dans cette perspective qu'on pourra comprendre l'histoire « préchrétienne » de l'homme. A propos des hommes dont la vie s'est déroulée avant Jésus-Christ, saint Justin dit ceci : « Ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées » (I Apol. 46). L'idée de Justin sera peut-être considérée par certains comme trop « hellénistique », trop « philosophique » et partant très éloignée de la révélation biblique. Mais selon le Quatrième Evangile, Abraham avait déjà vu « le jour » du Christ (8 : 56)¹ et Esaïe avait déjà vu sa « gloire » (12 : 41). La possibilité en est fondée sur l'idée exprimée dans la parole « Avant qu'Abraham fût, je suis » (8 : 58). Pour Abraham et pour Esaïe, « le Christ » ne portait pas encore le nom personnel de Jésus, tout comme le Logos ne portait pas encore le nom de Jésus pour les sages « préchrétiens » dont parle Justin. Avant l'incarnation, l'intention de Dieu est donc « anonyme », mais elle est présente au monde et aux hommes. Cette idée peut nous aider aussi dans notre réflexion concernant ceux qui, encore aujourd'hui, vivent, non plus dans le sens historique mais bien dans le sens existentiel, « avant Jésus-Christ » : l'intention de Dieu est présente aussi à ceux pour qui Jésus est encore un inconnu. Les religions et les civilisations « préchrétiennes » participent au Royaume de Dieu dans la mesure où les hommes y répondent fidèlement à l'intention de Dieu, et ce n'est pas à nous de déterminer dans *quelle* mesure cette réponse a lieu.

(b) *Le royaume historique*

Si ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent est vrai, il semblera à certains qu'il n'y aurait pas eu besoin de l'incarnation. Mais l'incarnation a bien eu lieu. *Cur Deus homo ?* La réponse humaine

¹ Dans Jean 8 : 57, le codex *aleph* et les versions syriaque (sinaïtique) et sahidique lisent même « ... et Abraham t'a vu ? » Dans Rom. 4, Paul établit l'existence de « foi chrétienne » dans l'ère préchrétienne en présentant la foi d'Abraham comme une anticipation de la foi chrétienne : telle est l'exégèse de E. KÄSEMANN (*Paulinische Perspektiven*).

à cette question ne pourra jamais être autre chose qu'une réponse *a posteriori*, car nous ne pouvons pas dire ce qui était *a priori* « nécessaire » à Dieu. Notre réponse résidera dans le fait que dans une certaine mesure, plus ou moins grande, les hommes *ne* répondent *pas* fidèlement à l'intention de Dieu. Pour que l'homme actuellement pécheur puisse un jour répondre parfaitement à l'intention de Dieu, il a fallu que le Logos prenne chair. Sans entrer dans le détail des images et théories qui décrivent l'œuvre rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ, nous pouvons dire que, selon la croyance des chrétiens, c'est grâce seulement à cette œuvre que les hommes pourront un jour entrer dans le Royaume définitif de Dieu. Dans cette perspective, nous pouvons peut-être dire que, selon le dessein mystérieux de Dieu, même le (dés)ordre du péché est ordonné à la rédemption et donc au Royaume : *O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemptorem!*¹ Mais pour s'approprier cette rédemption, il faut participer à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ en mourant au péché et en renaissant à la vie d'obéissance.

Dans la mesure où une institution ou un individu reste dans le péché, il est difficile de lui attribuer l'adjectif « chrétien ». Car le péché est un refus de la seigneurie du Christ qui, en tant qu'il réalise en lui-même la communion parfaite entre Dieu et l'homme, est, selon l'expression d'Origène, *autobasileia*, le Royaume même, le Royaume en personne. Comme *autobasileia*, Jésus-Christ fut l'inauguration du Royaume sur terre, en ce sens qu'il anticipait sa réalisation définitive. Le Royaume est là, « dans le Christ ». Et dans la mesure où les hommes vivent vraiment « dans le Christ » et font leurs œuvres « dans le Christ », ils méritent, eux et leurs institutions, l'adjectif « chrétien », car ils participent déjà au Royaume. Là où le péché fait preuve d'un dynamisme propre, il est évident que le Royaume ne s'imposera pas sans qu'il y ait conflit et rupture de la situation jusque-là régnante.

Cette perspective peut nous aider à situer théologiquement les religions et les idéologies non religieuses qui se trouvent maintenant, historiquement et existentiellement, « après Jésus-Christ ». Non seulement l'islam, le marxisme et l'humanisme libéral, mais aussi les religions anciennes du judaïsme et de l'hindouisme, ont tous aujourd'hui été influencés, d'une manière ou d'une autre, par Jésus-Christ.

¹ Dans sa théodicée très subtilement élaborée (*Evil and the God of love*, 1966), JOHN HICK n'a pas craint de mettre la responsabilité finale du péché au compte de Dieu : le péché est rendu inévitable par le fait que l'homme est créé à une « distance épistémique » de Dieu afin qu'il puisse découvrir Dieu par la foi et croître librement dans sa connaissance et son amour. La responsabilité de chaque individu humain à l'égard de ses propres actions délibérées n'est pas pour autant abolie ; et Dieu est en dernière analyse « disculpé » par l'universalisation du salut dans le Royaume eschatologique.

Dans la mesure où ces religions et idéologies répondent positivement à Jésus, elles participent au Royaume de Dieu. Dans la mesure où elles rejettent délibérément Jésus, elles rejettent aussi le Royaume, et leur refus conscient de Jésus est plus grave que les défaillances des religions « pré-chrétiennes » à l'égard de l'intention de Dieu ¹.

Le Royaume de Dieu, son honneur et sa gloire, est, pour les hommes qui veulent *librement* y participer, leur salut ; la liberté de choix est, à cause de l'amour de Dieu qui désire un amour librement consenti en retour, indispensable. Cette liberté donne à l'histoire sa réalité et son sérieux ; la configuration concrète du Royaume eschatologique dépendra de ce qui s'est passé dans l'histoire. Voilà pourquoi la « liberté religieuse », malgré les risques d'erreur qu'elle comporte, est partout essentielle. Mais voilà aussi pourquoi la proclamation de l'Évangile est partout nécessaire.

(c) *Le royaume eschatologique*

A la seule exception de Jésus-Christ, toute participation historique au Royaume de Dieu est imparfaite, à cause du péché des hommes qui ne répondent pas pleinement à l'intention de Dieu. Le Royaume définitif ne sera établi qu'avec l'avènement final de Jésus-Christ. La promesse de la parousie signifie que Dieu conduit sa création « vers le Christ ». Peut-être doit-on voir déjà dans le baptême « *eis Christon* » cette idée de *direction*. Et tout comme l'individu est appelé à une marche vers la perfection du Christ, de même la société humaine est invitée à s'approcher de la cité céleste où la royauté sera exercée par Dieu et son Christ. C'est là, dans la cité où il n'y a pas besoin de temple car son temple est le Seigneur Dieu tout-puissant et l'Agneau, que la « civilisation chrétienne » sera enfin réalisée sans ambiguïté.

* * *

Le Règne et le Royaume de Dieu se montrent donc comme une catégorie dynamique qui, par le mouvement qu'elle permet entre l'intention protologique de Dieu et son accomplissement eschatologique, peut rendre justice à la fois aux éléments positifs et aux éléments négatifs qui marquent les relations entre le Christ et l'histoire humaine. A sa lumière, nous voulons maintenant aborder, pour une dernière fois, la question des relations entre le Christ, l'Église et le monde.

Il est clair que les « chrétiens » continuent de pécher et que l'Église « chrétienne », comme institution historique, est défigurée par le

¹ Les défaillances des « chrétiens », qui peuvent aller jusqu'à l'apostasie, sont évidemment les plus graves de toutes, selon le principe de Luc 12 : 48 b.

péché. Mais le chrétien, par son baptême et sa foi, est sacramentellement et intentionnellement « dans le Christ », et il l'est réellement, dans la mesure où il vit déjà une vie d'obéissance et d'amour. Quant à l'Eglise, le Christ demeure sa Tête, et le Saint-Esprit ne l'abandonne pas. Grâce à cette fidélité divine et grâce aussi à la destinée à laquelle l'Eglise est appelée, je crois qu'il est théologiquement légitime de parler d'individus « chrétiens » et d'une communauté « chrétienne », malgré les défaillances dans leur compréhension de la Vérité, dans la sincérité de leur confession et dans leur sensibilité et leur action éthiques ¹.

Quant aux institutions « mondaines », j'hésiterais beaucoup plus avant de les appeler « chrétiennes », même dans le cas où elles sont composées d'hommes qui sont personnellement des « chrétiens », ou sont administrées par tels. Car le monde est toujours un lieu de ténèbres dans un sens où l'Eglise ne l'est plus ². Je ne vois pas du tout l'utilité du terme « chrétien », là où l'on ose discerner la présence du Logos ou du « Christ anonyme » ; car il s'agit précisément de l'anonymat. Quand les personnes intéressées en seront venues à confesser le Christ nommément, on pourra alors employer le terme « chrétien ».

Enfin il faut mentionner deux essais récents de concevoir la relation entre l'Eglise et le monde. En 1946 Karl Barth a publié un petit livre sous le titre de « Communauté des chrétiens et communauté des citoyens ». Dans sa maturité, le grand théologien laisse entrevoir la possibilité d'une relation beaucoup plus positive entre le Christ et la civilisation qu'il ne l'avait admis dans les années 20. Au moyen d'une série d'analogies dynamiques, Barth fait correspondre certaines valeurs civiques à des valeurs du Royaume qui sont connues dans l'Eglise. En annonçant l'Evangile, l'Eglise annonce, dans une situation concrète, la liberté, la responsabilité, la justice, la paix et le service qui, sous leur forme intérieure, absolue et définitive, appartiennent à l'ordre du Royaume (eschatologique) de Dieu. En cela, l'Eglise aide l'Etat à assurer ces mêmes valeurs, sous une forme extérieure, relative et provisoire, dans l'ordre temporel. Dans la mesure où l'Eglise elle-même vit déjà ces valeurs, elle sert d'exemple au monde. Le Christ Seigneur constitue le centre commun de deux cercles concentriques dont le plus vaste est la communauté civile et le plus petit l'Eglise.

¹ Pour un examen du problème de la compréhension et de la formulation dogmatique de la Vérité, voir mon article « Scripture and Tradition : a systematic sketch » dans *Church Quarterly* 3 (1970-1971), p. 17-28.

² La notion d'un parti politique « chrétien », par exemple, est très douteuse, du point de vue théologique. Mais un orphelinat ou une léproserie pourrait mériter la désignation « chrétienne ». Quel est le cas d'une entreprise industrielle, ou d'une université (fondation de Lovanium à Kinshasa en 1956 ; « universités chrétiennes » au Japon...) ou d'une école (partout en Afrique, l'Eglise pose le problème de « ses écoles ») ?

Malgré ce rapport positif entre le Christ et le monde, il est remarquable que Barth évite de sanctionner la notion d'un « Etat chrétien » ou d'une « civilisation chrétienne ».

L'autre essai est celui du Second Concile du Vatican, avec sa notion de l'Eglise comme le « sacrement du salut du monde. » Karl Rahner a montré comment on peut élucider une telle formule selon le schéma de la théologie sacramentaire scolastique : *sacramentum tantum / res et sacramentum / res tantum*¹. Moins schématiquement, nous pouvons dire que l'Eglise ressemble aux sacrements en tant qu'elle est un signe précurseur qui participe déjà, quoique de façon incomplète, à la réalité universelle et finale qu'elle représente, c'est-à-dire le Royaume de Dieu. L'Eglise est donc une invitation, adressée au monde entier, à venir à la repentance et à la vie nouvelle, à mourir au péché et à renaître pour l'obéissance, pour que tous puissent entrer dans la destinée que Dieu propose à l'humanité dès son début : la communion avec Lui-même.

CONCLUSION

Face au caractère théologiquement problématique de la notion de « civilisation chrétienne », nous avons cherché dans le concept du Règne et du Royaume de Dieu une catégorie globale et dynamique qui permet de tenir compte à la fois des éléments positifs et des éléments négatifs dans les relations entre le Christ et la civilisation. Mais ma proposition rencontrera sans doute des objections de deux côtés. Du côté « libéral », on me reprochera l'exclusivisme dont j'ai fait preuve en voulant retenir à tout prix le Christ comme le seul chemin au Père et au Royaume. Du côté « conservateur », je me suis exposé à l'accusation d'inclusivisme en voulant, par le biais d'un emploi « abusif » des notions du Christ comme Logos et comme Seigneur, réclamer trop de choses pour Dieu et son Royaume. Pris entre les faucons et les colombes, je soutiens un « universalisme christocentrique ». L'intention salutaire de Dieu, dont Jésus-Christ est l'incarnation, est universelle dans sa portée : « Dieu notre Sauveur... veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité... Il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme » (I Tim. 2 : 4s). Mais la destinée du monde et de l'homme sera accomplie seulement dans le Royaume définitif. Entre les deux moments de l'intention protologique et l'accomplissement eschatologique, toute présence historique du Royaume de Dieu, à

¹ Dans une conférence donnée à l'Institut œcuménique de Bossey en octobre 1966 ; voir déjà ses *Schriften zur Theologie* VI (1965), p. 482-492.

l'exception de Jésus-Christ lui-même, est partielle et donc ambiguë, à cause des défaillances dans la réponse humaine à l'intention divine. Voilà donc pourquoi toute application du terme « chrétien » aux réalités historiques est théologiquement problématique. Il s'agit toujours d'un « plus ou moins », d'un « dans la mesure où... »¹ Un certain « optimisme de la grâce », qui peut être caractéristique de la théologie méthodiste avec l'accent qu'elle met sur la grâce prévenante et puis sur la sanctification réelle (et non seulement une justice imputée), nous encourage à discerner le plus largement et le plus réellement possible les signes de la présence salutaire du Christ. C'est seulement le Royaume définitif qui révélera quelles ont été effectivement les réalisations les plus authentiquement chrétiennes dans l'histoire. C'est seulement le Royaume définitif qui révélera si certains ont résisté à l'intention de Dieu jusqu'à la fin.

GEOFFREY WAINWRIGHT.

¹ Cette interprétation paraîtra sans doute « moralisante » aux yeux de ceux qui soutiennent une simultanéité paradoxale de « *totaliter* justus, *totaliter* peccator ». Pour ma part, je dirais qu'une telle simultanéité méconnaît la réalité et l'importance du *mouvement* qu'est « le temps ». D'ailleurs, ma conception du péché (comme la défaillance à l'égard de l'intention divine) dépasse « la morale », tout en l'incluant.