Université catholique de Louvain

Faculté de théologie

L'Église catholique en occident francophone,

"minorité" dans la société et signe du Royaume de Dieu pour toute l'humanité

Thèse présentée par Serge MAUCQ

sous la direction du Professeur Arnaud JOIN-LAMBERT

en vue de l'obtention du grade de

Docteur en théologie

Louvain-la-Neuve

2013

Remerciements

Merci à notre promoteur, le Professeur Arnaud JOIN-LAMBERT, pour sa disponibilité et sa critique toujours constructive dans la direction de notre recherche. Nous lui disons notre reconnaissance pour sa gentillesse, sa patience et sa confiance au cours de ces six années.

Merci aux Professeurs Jean-Pierre DELVILLE et Joseph FAMERÉE, membres du comité d'accompagnement.

Merci à Madame Françoise CROCHET-DEMELLE qui avec autant de gentillesse et de dévouement que de compétence et de minutie, a mis en page, vérifié, corrigé, la dactylographie artisanale de l'auteur.

Merci à mes amis de l'UCL et d'ailleurs, théologiens ou pratiquant d'autres disciplines, pour nos échanges de vues et leurs encouragements, avec une gratitude particulière pour Monique DEROBERTMASURE et Pierre-Yves MATERNE, qui ont accepté de relire notre travail.

Merci à toutes celles et tous ceux avec qui j'ai fait un « bout de chemin », notamment en termes d'« expérience chrétienne », à travers divers engagements au sein de la société civile. Leurs questionnements sont incontestablement à l'origine du projet. Que son aboutissement soit une invitation à rendre davantage compte de l'espérance qui est en nous.

« Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort »

F. Nietzsche

Les temps sont mauvais ? Nous sommes les temps. Soyons bons et les temps seront bons.

Saint Augustin

Celui qui est au service des autres sans souci de lui-même; celui qui supporte humblement les contradictions, qui aide les autres à porter leurs fardeaux, qui n'est pas victime des illusions si nombreuses auxquelles donne lieu le soin des âmes ; celui qui ne devient pas amer ni sceptique… celui-là n'a pas à se soucier de n'être pas assez « intérieur » ; son activité apostolique crée en effet au plus intime de lui-même cet espace infini du cœur dans lequel Dieu pénètre.

K. Rahner

Introduction générale

L'attractivité de l'Église catholique en Europe occidentale diminue sensiblement depuis quelques décennies. Au cours de notre « cursus » théologique, les implications sociétales de cette « minorisation » ecclésiale ont suscité notre intérêt. Cette recherche est née plus précisément de la réflexion suscitée par notre mémoire de DEA intitulé *Chrétiens en politique en Belgique francophone : une relation en mutation*, présenté en 2006. Ce travail mené sur le terrain du politique dans ses rapports avec le religieux a débouché sur un questionnement plus large et plus fondamental : comment annoncer le Christ mort et ressuscité, une « singulière » proposition de foi, destinée pourtant à tous, au sein d'un monde sans cesse davantage pluriel ?

Pour une large part de nos concitoyens, la perception de cette articulation du particulier et de l'universel ou du pluriel, est plutôt malaisée aujourd'hui. Pourquoi une annonce émanant d'une Église particulière pourrait-elle légitimement s'adresser à une société de plus en plus diversifiée philosophiquement et religieusement ? Certes, les travaux contemporains de sociologie religieuse indiquent qu'une part importante de la population est sans doute moins hostile qu'indifférente vis-à-vis de l'Église catholique, spécialement lorsqu'elle se présente comme une religion ou une proposition de sens parmi tant d'autres[1]. Ceci dit, l'opinion publique est volontiers sourcilleuse quant à la place des religions dans l'espace public, spécialement vis-à-vis de la religion catholique, traditionnellement dominante et qui a imprégné la matrice culturelle de nos sociétés. Nous vivons donc une époque de tension et de transition. Nous constatons un effacement progressif des lieux, des temps, des symboles religieux, particulièrement de la religion de « référence » mais, en même temps, la subsistance d'un certain attachement à cette même tradition. L'Église catholique, pour des raisons que nous développerons, conçoit volontiers avoir la mission de s'adresser aujourd'hui encore à tous et estime donc devoir être « présente » dans ce même espace.

[1] D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; N. de BREMOND d'ARS, *Catholicisme, zones de fracture*, Paris, Bayard, 2010.

Un questionnement personnel à élargir

Concernant la place des catholiques dans la société civile belge, nous avions approfondi la thématique particulière des « médiations » entre Église et politique. Schématiquement, l'Église était un acteur direct de l'action politique pendant plus d'un siècle en Belgique, même si son message passait aussi par la médiation de structures intermédiaires (parti politique ou acteurs sociaux). Depuis une cinquante d'années, une prise de distance progressive s'était opérée entre Église et acteurs politiques, entre foi et gestion de la cité. Nous avions montré en 2006 que cette cassure débouchait sur une heureuse autonomie salutaire d'une Église qui peut désormais inspirer les uns et les autres, sans rester cantonnée à un monde catholique structuré au sein de la société civile et en laissant César s'occuper de César. Inversement, les responsables politiques en charge des réalités terrestres, peuvent déployer leur tâche dans une juste autonomie, et se laisser inspirer librement par des convictions spirituelles. Certes, ces relations caractérisées par un réel potentiel d'enrichissement mutuel, n'occultent pas une « marginalisation » certaine de l'Église catholique, dans ce domaine comme dans d'autres. L'affaiblissement de la parole des catholiques en politique constitue un symptôme parmi d'autres, de la désaffection de beaucoup de citoyens pour la foi annoncée par l'Église, quant à d'autres aspects de leur vie, individuelle, familiale, professionnelle ou associative.

Plus globalement, cet affaiblissement, cet effondrement diront certains, peut-il conduire à un salutaire questionnement, ouvert à l'espérance chrétienne ? Ce paradigme nouveau n'induit-il pas des formes renouvelées d'expérience chrétienne ? Face à ces questions, nous avons voulu rendre compte dans un chapitre final de la présente recherche d'une réflexion très personnelle consécutive à notre cheminement chrétien. Cet itinéraire personnel est marqué par un engagement politique, l'exercice de responsabilités au sein d'institutions catholiques en mutation et l'implication, directe ou indirecte, dans la sauvegarde ou la valorisation du patrimoine religieux en Wallonie. Ce sont les deuxième et troisième volets de ce chapitre « belge » écrits sur base d'une expérience et d'une documentation personnelles[1]. Ces thématiques relatives à

[1] Une démarche analogue a été menée en 2006 dans l'archidiocèse de Strasbourg, reprise dans une série de quatre ouvrages : L. HOFFER, *L'Église aux carrefours…. des pauvretés humaines*, M. FEIX., *L'Église aux carrefours…. des réalités sociales et politiques,* R. VIGNERON, *L'Église aux carrefours…. des champs culturels*, V. JORDY, *L'Église aux carrefours…. des chemins religieux*, publiés sous la direction de Mgr Joseph DORE, L'ami hebdo_éditions, Strasbourg, Juillet 2006. Voir notre recension dans les Ephemerides Theologicae Lovanienses 84 (2008) p. 262-263.

l'engagement concret d'un chrétien en société ont suscité notre questionnement théologique et constituent donc l'une des « portes d'entrée » de notre recherche.

S'interroger plus globalement sur la place bien concrète de l'Église catholique aujourd'hui dans cet environnement belge, c'est constater l'émergence d'une situation « nouvelle » pour les catholiques, celle de se sentir une « minorité » dans un pays où leur foi resta longtemps et massivement un ingrédient de la culture locale. L'Église « multitudiniste » qui a imprégné les générations « aînées », se transforme en un « petit groupe », plutôt mal connu voire mal perçu par les générations plus jeunes.

Cette « nouvelle donne pastorale »[1] nous est apparue comme théologiquement stimulante. Elle nous conduira à une recherche en six temps. D'abord, nous planterons le décor quant à ses enjeux en recourant aux ressources de la sociologie religieuse. Ensuite, nous procédons à la lecture suivie de textes significatifs de conférences épiscopales des espaces qui ont été choisis. Au cours des trois chapitres suivants, nous « revisiterons » des notions théologiques fondamentales du dernier Concile (la sacramentalité de l'Église, l'identité chrétienne et la lecture des signes des temps), inspirantes pour annoncer la foi aujourd'hui. Enfin, dans un dernier chapitre, nous nous interrogerons sur l'apport théologique de ces intuitions conciliaires pour aborder les trois problématiques pastorales que nous avons évoquées plus haut, sur base de notre expérience ecclésiale. Explicitons notre démarche.

Une « minorité » en occident francophone ?

Dans le premier chapitre, nous aurons recours à six critères, essentiellement basés sur les pratiques religieuses, pour mesurer dans les grandes lignes, l'évolution de l'« adhésion » à l'Église catholique. Le point de départ de notre réflexion consistera donc en un « état des lieux » quantitatif, global et comparatif de l'Église catholique en occident francophone. Nous verrons que les pratiques chrétiennes, qui ont servi de cadre culturel et religieux à une large part de nos contemporains, s'essoufflent voire s'éteignent comme les « cadres » qui les portaient. *Ratione loci*, la référence à la situation religieuse d'autres espaces occidentaux francophones comme la France, la Suisse ou le Québec, venait spontanément à l'esprit, pour y repérer similitudes et

[1] En écho au titre de l'ouvrage d'Henri-Jérôme GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1999.

différences par rapport à la Belgique. *Ratione temporis*, nous nous sommes focalisés sur les cinquante dernières années, le demi-siècle nous séparant du concile Vatican II.

Les chiffres disent incontestablement des choses intéressantes sur l'« état » de l'Église dans les sociétés où elle s'insère. Mais la notion sociologique de « minorité » n'est probablement pas suffisante en tant que telle pour caractériser l'évolution du rapport des chrétiens à la société civile à travers l'Église. En effet, les pratiques religieuses catholiques deviennent « minoritaires » mais l'on observe un rattachement subjectif du plus grand groupe de population au catholicisme.

Ceci dit, nous pensons que l'articulation « minorité »/pluralité/universalité reste pertinente et mérite d'être étudiée. En effet, le Christ a envoyé ses disciples enseigner « toutes les nations » (Mt 28,19). Les sociétés étudiées se caractérisent par la coexistence, plus ou moins harmonieuse, de convictions religieuses et philosophiques. La mondialisation qui accélère les échanges internationaux et les mouvements de population induit un pluralisme religieux de plus en plus marqué. La société de l'information et les changements socioculturels qu'elle induit, suscitent une diversité croissante des idées sur le plan philosophique, sociétal ou spirituel. Qu'en est-il de la notion de « minorité » ?

Deux définitions empruntées à la sphère juridicopolitique peuvent nous éclairer. Le juriste d'exception que fut Henri Capitant définissait la minorité comme une : « collectivité de race, de langue ou de religion, caractérisée par un vouloir-vivre collectif, englobée dans la population majoritaire d'un État dont ses affinités tendent à l'éloigner »[1]. Étant donné que la protection des « minorités » constitue un enjeu fondamental en droit constitutionnel comparé, la définition élaborée par Francesco Capoporti, ancien magistrat de la Cour de Justice des Communautés européennes est utile : « un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un État, en position non dominante, dont les membres – ressortissants de l'État – possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistique des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la

[1] Cité par F. CAPOPORTI, *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, New York, Nations Unies, l979 (Doc. E/CN 4 Sub. 2/384/Rev. l), p. 102.

population et manifestent même de façon implicite un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue »[1].

Mutatis mutandis, ces réflexions peuvent contribuer à cerner l'évolution du rapport des catholiques à la société. Mais l'on verra qu'il y a une grande diversité de modes d'appartenance à l'Église catholique. Il y a une dizaine d'années, dans son livre *Vers une France païenne ?*, Hippolyte Simon, évêque de Clermont-Ferrand définissait ainsi cette situation insolite : « Visiblement, les catholiques ne sont plus majoritaires, numériquement, en France. Pour autant, ils ne sont pas minoritaires, car il n'existe pas d'autre groupe religieux qui représente une majorité en face d'eux. Et la minorité ardente de ceux qui s'engagent, souvent avec grande générosité, dans les communautés et les mouvements catholiques, est en fait soutenue par l'adhésion – plus ou moins consciente, d'une foule de gens qui se reconnaissent en elle. Seulement, et c'est toute la question, il faut se demander si l'imprégnation des institutions peut subsister longtemps malgré le non renouvellement des générations de croyants engagés »[2]. C'est alors la question-clef de la transmission qui constitue la variable fondamentale pour appréhender la place véritable de la foi catholique dans une société donnée et ce à moyen terme.

Que disent les conférences épiscopales ?

Il nous a paru intéressant d'examiner dans les quatre espaces donnés comment « réagissait » l'épiscopat sur le plan pastoral et quelle « reprise théologique » il faisait de ces mutations. À cet égard, le tournant du troisième millénaire fut l'occasion de la publication de documents épiscopaux destinés à un large public et parfois abondamment médiatisés[3].

Ces documents procèdent selon une démarche largement inductive. Il s'agit d'abord de partir de la société d'aujourd'hui telle qu'elle est perçue par les évêques à l'issue d'un dialogue avec de nombreux chrétiens, de rappeler ensuite la Révélation chrétienne qui s'est manifestée

[1] F. CAPOPORTI, *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, New York, Nations Unies, l979 (Doc. E/CN 4 Sub. 2/384/Rev. l), p. 102. Suivant cette définition, les catholiques ne sont pas une minorité stricto sensu, d'où notre option de toujours écrire minorité avec des guillemets.
[2] H. SIMON, *Vers une France païenne ?,* Paris, Cana, 1999, p. 34.
[3] H.-J. GAGEY – D. VILLEPELET (dir.), *Sur la proposition de foi*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1999 ; C. DAGENS, *La nouveauté chrétienne, espoirs et combats d'un évêque*, Paris, Cerf, 2005 ; J.-P. DELVILLE, *Les « Déclarations des évêques de Belgique » préparées par la Commission Évangélisation (Envoyés pour annoncer, 2003 ; Devenir adulte dans la foi, 2006 ; Rencontrer Dieu dans sa parole, 2008) et leur dimension missionnaire*, dans Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft (ZMR), Fribourg (Suisse), 2012/2, p. 267-288.

spécialement par la Parole de Dieu et de confronter enfin ces deux « polarités ». Les questions stratégiques de cette rencontre et de la transmission de la parole de Dieu, du sens des sacrements ou du geste de la charité, à la société contemporaine sont probablement les plus stimulantes sur le plan pastoral.

Nous avons progressivement remarqué la redécouverte par les épiscopats d'intuitions conciliaires majeures comme la sacramentalité de l'Église, l'identité chrétienne ou la lecture des signes des temps. Dans ce cadre, les épiscopats utilisaient régulièrement la thématique du « signe » en référence à l'utilisation de ce mot dans les textes du concile Vatican II. Nous avons donc pensé que cette notion méritait une reprise théologique aujourd'hui. Revisiter ces apports conciliaires nous semblait fournir des ressources théologiques utiles pour inspirer un nouvel aggiornamento pastoral afin d'annoncer l'Évangile dans la société telle qu'elle est aujourd'hui.

Ainsi, l'Église est notamment qualifiée de « signe » du Christ sans s'identifier totalement à lui et « signe » du Royaume à condition d'appréhender cette notion avec nuance. Ses membres sont fondamentalement « signes » du Royaume en tant que citoyens d'une république spirituelle largement invisible. En relation avec le monde et dans le respect de l'autonomie des réalités terrestres, l'Église est invitée à scruter les « signes des temps » dans l'œuvre de son créateur.

La thématique du signe nous est apparue comme un point commun, une intersection entre les intuitions conciliaires qui nous paraissaient les plus fécondes. Intuitivement, le signe nous semblait plus que le symbole et plus encore que le sacrement être lisible pour le « tout venant ». Nous avons recouru à une triple démarche pour approcher le sens du signe à partir du langage courant exprimé dans un dictionnaire et à partir de son utilisation dans le Nouveau Testament et l'œuvre théologique d'un ecclésiologue.

Le « signe » dans le Nouveau Testament

La lecture du Petit Robert nous enseigne la richesse du mot[1].

> Signe : 1. 1°) « Chose perçue qui permet de conclure à l'existence ou à la vérité (d'une autre chose, à laquelle est liée) ». (…) Signes des temps, signes qui, selon les prophètes, font savoir que les temps messianiques sont arrivés.

[1] LE NOUVEAU PETIT ROBERT, *Le Petit Robert - Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert - VUEF, 2003, p. 2426.

2°) « Elément ou caractère (de qqn, de qqch) qui permet de distinguer, de reconnaître ».

2. 1°) Mouvement volontaire, conventionnel, destiné à communiquer avec qqn, à faire savoir qqch.

2°) Objet matériel simple (figure, geste, couleur, etc) qui, par rapport naturel ou par convention, est pris, dans une société donnée, pour tenir lieu d'une réalité complexe.

Retenons que le signe renvoie notamment au signal qui pointe vers autre chose. Ce mot est souvent associé ou rapproché du symbole ou du sacrement. En effet, des interactions existent entre ces trois mots, notamment dans le champ théologique. Il y a une sorte de progressivité entre signe, symbole et sacrement, allant de l'extérieur vers l'intérieur, du public vers l'intime, du quotidien au spirituel.

Pour L.-M. Chauvet, le signe renvoie à quelque chose d'autre que soi puisqu'il articule deux ordres de rapports : les rapports signifiants sensibles et les rapports signifiés intelligibles. Le symbole quant à lui a pour fonction de nous introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant. Quant aux sacrements, il les définit comme des lieux symboliques de la prise de corps de Dieu en notre humanité[1]. Schématiquement, nous dirions que les signes contribuent notamment à l'organisation et la compréhension de la vie en commun de tous. Les symboles introduisent dans un espace particulier, habité par ceux qui y sont initiés. Les sacrements nouent des relations singulières et subtiles entre l'humanité et Dieu. Dès lors, pour ceux du « dehors », l'Église sera d'abord perçue comme signe avant d'être comprise comme symbole ou sacrement.

Qu'en est-il du signe dans la Bible ? Dans l'Ancien Testament, « signe » était utilisé au singulier (le signe de l'Alliance) ou au pluriel (les prodiges). Il en va globalement de même dans le Nouveau Testament. En effet, d'une part, le signe est doté de force s'il est distinctif mais, d'autre part, le signe fait régulièrement partie de « chaînes » de signes. C'est donc souvent un ensemble qui signifie.

[1] L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'identité chrétienne* (Cogitatio fidei 144), Paris, Cerf, 1987, p. 120 et p. 87.

Le mot signe est utilisé 73 fois dans le Nouveau Testament (sur 179 dans la Bible selon la concordance de la TOB[1]), en grec presque toujours *sêmeion*[2]. Citons d'abord le signe de tête (du gouverneur invitant Jésus à parler) en Ac 24,10 ou celui de Judas pour livrer Jésus en Mt 26,48. Plus commun encore est le signe de ruine de Ph 1,28. Dans d'autres cas, le signe se rattache à un domaine symbolique fort : les persécutions constituent un signe du jugement de Dieu en 2 Th 1,5 ou il désigne la non-circoncision comme signe du paganisme dans la chair en Ep 2,11. Parfois, l'utilisation joue sur le contraste : entre les langues et la prophétie qui sont des signes différents comme en 1 Co 14,22 ou, dans les quatre occurrences de Jn 6, entre les signes que cherchent les gens et le signe que Jésus opère. Les faux prophètes, quant à eux, produiront des signes formidables et des prodiges comme en Mt 24,24 et en Mc 13,22. Les juifs demanderont des prodiges en 1 Co 1,22 ; 2 Cor 12,12 ou encore He 2,4.

Quant aux utilisations les plus connues, il y a d'abord le signe unique, avec une prétention universalisante qui est le signe de Jonas (Mt 12,38-39 ; Mc 8,11-12 sans référence explicite à Jonas chez cet évangéliste ; Lc 11,16.29-30). Ce signe donné dans le nouveau-né sera selon Syméon un signe contesté (Lc 2,12.34). Les signes eschatologiques seront donnés sous forme d'événements exceptionnels à l'occasion du retour du Fils de l'homme (Mt 24,3.24.30 ; Mc 13,4 ; Lc 21,7.11.15) ainsi que le célèbre épisode de l'Apocalypse des divers signes « apparus dans le ciel » (Ap 12,1.3 ; 15,1). Relatons enfin les signes des temps, propres à Matthieu (16,3) auxquels fera beaucoup référence le magistère, spécialement dans les années soixante.

D'autre part, dans son Évangile, Jean parle de signes pour qualifier les « miracles » de Jésus (2,11.18.23 ; 3,2 ; 4, 48.54 ; 6, 2.14.26.30 ; 7,31 ; 9,16 ; 11,47 ; 12,18.37 ; 20,30). Dans un cas (en 10,41), il est dit que – a contrario – Jean Baptiste n'a quant à lui opéré aucun « signe ». Dans les Actes, le terme signe est utilisé à onze reprises pour désigner des actes miraculeux accomplis par des apôtres, par Paul et Barnabé, Étienne ou encore Moïse. Il en va de même quant à Abraham en Rm 4, 11 ou au Christ en Rm 15,19.

[1] *La concordance de la Bible – TOB*, Le Cerf/Société biblique française, Paris, 1993, p. 905-906.
[2] C'est le mot grec *sêmeion* (substantif traduit par *signe)* qui est généralement utilisé. Nous avons relevé trois exceptions : *neuô* (verbe traduit par *faire signe*) en Ac 24,10, *eindisis* (substantif traduit par *indice*) en Ph 1,28 et *koinônias* (décliné du substantif *koinônia* évoquant la communauté) en Ga 2,9.

En terminant, notons Mc 16,17 et 20 dans le cadre de l'envoi en mission des apôtres. Deux utilisations du mot signe au sein d'une expression disent, en les rapprochant, l'essentiel de la foi chrétienne : c'est le « signe de contradiction » de Lc 2,34 et le « signe de communion » de Ga 2,9. Prendre au sérieux l'Évangile, ce serait alors à la fois aller en mission auprès de tous en manifestant la communion mais aussi se trouver en contradiction vis-à-vis des réalités du monde.

En conclusion, le Nouveau Testament rejoint parfois le langage courant mais il l'utilise le plus souvent pour désigner des faits miraculeux. Toutefois, ce qui est le plus spécifique, c'est que le signe désigne le Christ. Il n'est donc pas surprenant qu'il s'applique par extension à l'Église.

Les réflexions de Jean Rigal

Pour approfondir la thématique du « signe », nous avons étudié l'évolution de la réflexion ecclésiologique de Jean Rigal au cours des dernières décennies, spécialement quant à la mise en œuvre du concile relativement à la triple thématique évoquée (la sacramentalité de l'Église, l'identité chrétienne et la lecture des signes des temps). Nous pensons que partir de ceux qui sont loin de l'Église se situe bien dans l'esprit du dernier Concile.

Nous rejoignons ainsi le « constat » posé par l'auteur il y a une trentaine d'années : « L'Église paraît manquer de lieux de recherches et de créativité en vue de nouvelles formulations de la foi à travers une expérience personnelle, originale, enracinée dans une expérience. Aurait-on oublié que ni l'Écriture ni l'événement ne sont à eux seuls la Parole de Dieu ? C'est le dialogue entre l'Écriture et l'expérience humaine dans l'événement qui permet d'oser dire, comme les croyants de l'Écriture, une Parole de Dieu pour aujourd'hui. (…) L'Église est-elle disposée à rechercher et à reconnaître dans ce qu'expriment les personnes, y compris celles qui paraissent loin de l'institution, ce qui va dans le sens de Dieu ? »[1].

Au-delà de certaines perceptions de l'Église comme une institution parmi d'autres, voire une certaine forme de « service public », il s'agit donc de s'interroger sur ce qu'elle est vraiment. Ce fut un objet central de la réflexion conciliaire. La constitution dogmatique *Lumen Gentium* a rappelé avec force que, dans la mesure où l'Église est mystère, le principe premier de son

[1] J. RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu,* Paris, Cerf, 1983, p. 29.

existence ne réside pas dans la perfection de son organisation, mais dans le dynamisme trinitaire qui traverse le cœur des croyants. Précisons les axes qui structureront notre étude.

Signe du Christ

La thématique de la sacramentalité de l'Église nous permettra sans doute de mieux cerner que la véritable Église n'est ni cachée ni « seulement » institutionnelle. Dès le début de la constitution *Lumen Gentium*, cette sacramentalité est mise en exergue : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain,…. ». Cette formule est à première vue surprenante puisqu'elle semble introduire un « huitième sacrement ». Mais ne replace-t-elle pas aussi l'Église à sa « juste » place en insistant autant sur son lien « originaire » avec le Christ auquel elle doit être configurée pour être digne d'être appelée son « corps » ? Ne suggère-t-elle pas son rôle « médiateur » en vue de l'avènement du Royaume de Dieu accueillant notamment l'humanité « re-née » et réconciliée ?

Jean Rigal résumait ainsi le « pont » qu'établit Vatican II entre le plan de Dieu pour l'humanité et la vie concrète des croyants : « l'expression "en quelque sorte" *(veluti)* indique que l'Église n'est pas un huitième sacrement au sens usuel du terme, mais la manifestation et la communication (signe et instrument) de Celui, le Christ, qui est et demeure l'unique sacrement de Dieu (…) La "sacramentalité de l'Église", véritable manifestation du dessein éternel de Dieu, inclut prioritairement mais dépasse en étendue la désignation des rites sacramentels, y compris de l'Eucharistie, le plus grand d'entre eux. Elle est à prendre en son sens le plus large, comme toute réalité ecclésiale qui révèle le mystère de Dieu accompli dans le Christ, qui manifeste l'action de salut, qui fait apparaître l'originalité chrétienne au milieu du monde : l'existence de chrétiens témoins de l'Évangile, la vie des communautés, les fonctions ecclésiales, les institutions, en un mot tout ce qui "sécrète" la figure ecclésiale du christianisme. Là où il n'y a plus de sacramentalité, il n'y a plus d'ecclésialité. Pour marquer cette relation d'intimité mais de dépendance, on dira que le Christ est sacrement "fondamental" de Dieu et l'Église sacrement "principal" du Christ »[1].

[1] J. RIGAL, *Le mystère de l'Église – Fondements théologiques et perspectives pastorales,* Paris, Cerf, 1992, p. 84.

Dans cette perspective, l'Église universelle elle-même ne constitue donc probablement pas ni un « en soi » ni la référence dernière. La notion d'Église-sacrement nous interrogera avec force à cet égard. Sacrement du Royaume, son rôle ne consiste-t-il pas à signifier et à actualiser la mission du Christ par la puissance de l'Esprit ? Confession de foi et engagement dans le monde ne sont-ils pas les deux dimensions, indissociables, de la mission ? Le nécessaire déploiement apostolique de l'Église, toujours et partout, comporte, intimement, une dimension théologale. Il « véhicule » l'altérité de Dieu dans le quotidien de l'humanité, sous les traits toujours lumineux du Christ, qui attire son Église. Comme l'a écrit Jean Rigal : « Si l'Église tient tout du Christ, s'il est vraiment son principe vital, son dynamisme interne, comment se fait-il que l'institution ecclésiale apparaisse autant comme une communauté timorée et prisonnière du passé, une assemblée morose et peu vivante, une structure lourde et contraignante, une administration juridique et désuète ? »[1].

Nous nous demanderons si l'Église a vocation à préparer le Royaume qui reste inachevé ici-bas en attendant le terme de l'histoire. Dès lors, la mission de l'Église ne doit-elle pas être appréhendée à partir de l'eschatologie, c'est-à-dire en considérant ce qu'elle doit être quand elle sera enfin pleinement elle-même ? C'est par l'appartenance dès ici-bas au Royaume que peut sans doute être mieux approchée l'identité chrétienne.

Signe universel de l'invisible

Dans la continuité du questionnement sur la sacramentalité de l'Église, il faudra se demander si le Peuple de Dieu, précisément parce qu'il est de Dieu mais aussi qu'il est visible ici-bas à l'instar de tout peuple, a pour mission d'être dans le monde et pour le monde le signe du salut offert à tous les hommes. Ce Peuple est composé de tous les baptisés à qui ce sacrement confère une égalité fondamentale entre eux. C'est donc dans la vie ordinaire des hommes que se vit la mission et que s'opère l'éventuel « changement » en référence à l'Évangile. C'est sous cet angle que nous nous interrogerons donc quant à l'identité chrétienne.

Comme le suggère Jean Rigal, « l'Église n'est pas une réalité statique mais un peuple "en devenir", qui est marqué et interrogé par la société, qui contribue à faire l'histoire, qui donne du

[1] J. RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu,* Paris, Cerf, 1983, p. 104.

prix à cette vie humaine où Dieu s'est incarné, qui croit à la fidélité et à la patience du Seigneur le long du cheminement cahoteux et "graduel" des hommes animés par l'espérance dans leur marche vers le Royaume »[1].

Si l'entrée de l'historicité dans les documents de Vatican II représente l'une des nouveautés du dernier Concile, l'Église « visible » ne coïncide toutefois pas encore avec la communauté du Royaume définitivement accompli. C'est en se préparant activement à la rencontre eschatologique de Dieu que l'Église remplirait fidèlement sa mission.

En effet, l'Église, dans la continuité du Christ et de son Incarnation, est en pèlerinage ici-bas. Elle n'est pas une réalité statique et suprahistorique, au-dessus des espaces et du temps. Si elle s'installait dans la quiétude d'une orthodoxie satisfaite, elle manquerait à sa mission. L'Église est donc fondamentalement en mouvement, à la rencontre à la fois du monde entier et du royaume eschatologique de Dieu. Cette Église « en transit », n'a donc jamais fini de devenir ce qu'elle est.

Vatican II a souligné que l'Esprit Saint agit dans le monde, bien au-delà des frontières de l'Église catholique et des autres Églises[2]. Dès lors, ne convient-il pas de relativiser la dimension institutionnelle, au sens d'organisation, de l'Église après en avoir rappelé la nécessité ? Selon une jolie formule de Jean Rigal, « le monde où l'Esprit agit, c'est l'humanité tout entière. C'est pourquoi le Royaume de Dieu ne cesse de venir dans la vie des hommes, le rôle spécifique de l'Église étant de l'annoncer et de le manifester. D'ailleurs, l'Église n'est-elle pas elle-même le monde multiforme des hommes en voie de transfiguration grâce à l'action incessante de l'Esprit ? »[3].

En suivant la pensée de Rigal, le Royaume viendrait ainsi accueillir « potentiellement » l'humanité entière. Le message de Jésus ouvre à l'« universalisme ». Comme l'exprime Paul en Ep 2,15-16, « Il a aboli la loi et ses commandements avec leurs observances. Il a voulu ainsi à partir du Juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix. Là, il a tué la haine ».

---

[1] J. RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu,* Paris, Cerf, 1983, p. 90.
[2] *Gaudium et Spes,* N° 22 § 5.
[3] J. RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu,* Paris, Cerf, 1983, p. 156.

Signes des temps

En ce sens, histoire et eschatologie sont non seulement en tension mais aussi en continuité. Les « signes des temps », notion biblique redécouverte au dernier Concile, seraient des marqueurs bipolaires, signes au présent annonçant d'autres temps, eschatologiques, et aussi événements « historiques » invitant à discerner en eux l'action de l'Esprit qui souffle où Il veut.

La prise au sérieux de cet enjeu constitue un défi de taille pour l'Église. Comme l'écrit Jean Rigal : « Au cœur de toutes les situations personnelles et collectives, dans les joies comme dans les épreuves, il peut faire germer des merveilles de conversion, d'espérance et d'amour. Par conséquent, l'Église ne peut s'emparer de l'Esprit, ni en disposer, ni le diriger, ni le maîtriser. Elle ne peut que s'ouvrir à sa venue et à ses appels. Ainsi peut-elle apprendre à devenir humble »[1].

L'Esprit est certes à la source de la mission de l'Église mais il l'accompagne aussi dans son témoignage partout au cœur du monde en vue de la mener à Dieu. Dès lors, la vocation de l'Église serait de renoncer à construire un « autre » monde et de se situer au service de ce monde, se déployant dans l'histoire et marqué par des « signes » de l'Esprit en vue de sa transformation très progressive en Royaume.

Trois volets d'un triptyque

Nous avons rapidement perçu que ces intuitions conciliaires étaient fondamentales pour notre temps. En effet, les trois dimensions déclinées du « signe » sont en lien avec les trois qualifications de l'Église qui est Corps du Christ, Peuple de Dieu et Temple de l'Esprit. Ces trois dimensions sont d'ailleurs des déclinaisons de la *koinonia/communio* qui consiste à vivre l'*agapê*, enracinée dans l'amour trinitaire. Cette tripartition fait en quelque sorte écho à celle de notre chapitre 2 où *marturia*, *leitourgia* et *diakonia* sont aussi des mises en œuvre de la *koinonia*.

En même temps, pour chaque dimension, nous relevons une articulation entre l'Église et, pour l'essentiel, avec le Christ, le Royaume ou le monde, successivement dans l'ordre des chapitres.

[1] J. RIGAL, *Le mystère de l'Église – Fondements théologiques et perspectives pastorales,* Paris, Cerf, 1992, p. 239.

Si nous avons pu nous baser sur des études théologiques pertinentes sur chacune des trois thématiques auxquelles nous ferons référence dans les chapitres trois à cinq, il y en revanche peu d'études systématiques et de grande ampleur sur chacune d'elles[1]. L'originalité de notre recherche est ainsi de faire dialoguer ces trois sujets.

Sur cette base, nous avons choisi comme titre *L'Église catholique en Occident francophone, « minorité » dans la société et signe du Royaume de Dieu pour toute l'humanité.* Si la première partie du titre apparaît naturelle, la seconde mérite une explication. Nous avons voulu évoquer, d'une part, la tension entre minorité (qui suppose le pluralisme) et universalité. Mais, d'autre part, nous avons voulu aussi et surtout articuler le signe (visible de l'extérieur et conduisant au symbole et au sacrement) au Royaume, réalité d'accomplissement ultime aussi bien pour l'Église que pour le monde.

Mise en œuvre

Au cours de ces trois chapitres, nous avons, dans la ligne de Rahner (spécialement *Mission et grâce*) et de Chauvet, souhaité poser les questions ecclésiologiques à partir des situations concrètes en pastorale, situées à la charnière entre la spéculation et l'apostolat. Dans un dernier chapitre, nous avons souhaité, dans les trois domaines mentionnés au début, nous interroger sur l'articulation entre ecclésialité et société en Belgique.

Deux préoccupations ont guidé notre réflexion : l'apprentissage du pluralisme ou de la « diversité » et la recherche de la communion ou du « vivre-ensemble ». En effet, confrontée à un monde toujours davantage « pluraliste » sur le plan religieux ou philosophique, l'histoire de l'Église est aussi traversée par une grande diversité, voire un certain « pluralisme ».

Les chrétiens n'ont-ils pas comme tâche aujourd'hui d'apprendre à resituer les formules doctrinales dans l'Écriture, la tradition, et l'œcuménisme ? N'est-ce pas l'apprentissage d'un pluralisme « interne » qui peut permettre de redécouvrir et de recevoir, ensemble, la foi

[1] Sur la sacramentalité de l'Église, voyez J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Moehler à Vatican II* (Studia friburgensia 105), Fribourg, Academic Press, 2008. Vu notre recherche limitée à l'occident francophone, nous avons pris le parti de nous concentrer sur la littérature publiée dans cet espace même si notre recherche bibliographique nous a indiqué que cette thématique suscitait la réflexion de théologiens dans d'autres espaces linguistiques.

chrétienne ? Vécue dans l'unité, la démarche ne pourra sans doute que contribuer à réaliser en quelque sorte un « œcuménisme interne » qui favorisera dans sa dynamique « l'œcuménisme externe » entre confessions chrétiennes, mais aussi un « vrai » dialogue avec le monde, dans sa diversité infinie.

C'est le champ du vivre-ensemble en tension vers la communion. La communion ne peut avoir valeur de « signe » si elle est repérable, notamment dans un vivre-ensemble humain. Comme l'exprime Jean Rigal, « la communion n'existe donc pas dans l'Église comme un "en soi" ou une délectation paisible mais pour la "réussite" du monde. En ce temps de l'histoire, elle ne cesse pas d'être une ébauche et un chantier toujours ouvert. Pas de communion sans mission »[1].

Dès lors, la foi chrétienne ne se décline-t-elle pas avant tout dans le service de l'humanité en marche vers la communion ? Les chrétiens sont appelés à être signe du Royaume dans leur existence terrestre la plus ordinaire. La relation monde-Église-Royaume serait alors autant de l'ordre de la continuité que de la tension. Être « signe » consisterait alors précisément à être constamment passeur entre le monde confié aux hommes et le Royaume de Dieu.

La méthode

Globalement, nous avons suivi une approche ternaire dans la dynamique du « Voir – Juger – Agir », méthode classique de la théologie pastorale postconciliaire. Souhaitant partir de la situation concrète de l'Église catholique au sein des espaces choisis, nous avons confronté ces données aux documents épiscopaux et aux ressources théologiques pertinentes. La conséquence de notre démarche théologique sera de proposer des pistes pastorales éclairantes pour rencontrer les enjeux auxquels sont confrontés les acteurs ecclésiaux « sur le terrain ».

Dans un premier chapitre, nous avons rassemblé – avec difficulté – les chiffres disponibles quant aux pratiques ecclésiales. Sans souci d'exhaustivité et avec la conscience de l'hétérogénéité factuelle de ces données, nous avons présenté une synthèse basée sur une série de chiffres qui nous paraissaient significatifs, en mettant en évidence leur remarquable concordance.

[1] J. RIGAL, *L'Église obstacle et chemin vers Dieu,* Paris, Cerf, 1983, p. 155.

Pour le deuxième chapitre, nous avons analysé et comparé les principaux documents disponibles, sachant que notre « clef herméneutique » a consisté à mettre l'accent sur les passages qui pouvaient concerner les trois notions conciliaires ayant émergé d'une première lecture.

Quant aux chapitres 3 à 5, nous avons étudié d'abord les écrits de théologiens majeurs en amont du concile, ensuite les textes conciliaires à travers des commentaires de théologiens connus écrivant immédiatement après Vatican II pour terminer par de significatifs développements théologiques contemporains.

Dans le dernier chapitre, nous avons souhaité articuler ecclésiologie et théologie pratique, en montrant la fécondité pastorale de la re-visitation des trois intuitions conciliaires de l'Église sacrement du Royaume, Peuple de Dieu et Temple de l'Esprit.

Chapitre 1. Entre effondrement et espérance

Pour la première étape de notre réflexion sur la question de la « minorité catholique » au plan sociologique ou du « signe » théologique qu'elle peut induire, nous avons voulu partir de données objectives, diffusées régulièrement dans les médias « grand public » et donc offertes à la connaissance et aux interprétations de tous les citoyens.

Nous avons choisi une approche comparative qui peut à la fois relativiser et enrichir l'expérience vécue et ressentie dans son propre pays. Notre choix s'est porté sur quatre espaces où la langue largement dominante est le français. À l'exception de la France, il s'agit de pays où coexistent plusieurs langues officielles et dont une partie du territoire seulement est « francophone ».

Cette homogénéité linguistique induit des échanges entre les Églises locales ou les théologiens qui conduisent à des interactions intéressantes à étudier. Par exemple, des travaux communs sont régulièrement organisés entre évêques, entre théologiens, comme la CIFTL (Commission Internationale Francophone pour les traductions et la liturgie) qui regroupe ces espaces plus le Luxembourg et les pays d'Afrique du Nord.

Nous soulignons aussi que les espaces choisis sont « occidentaux » et confrontés à une même tendance à la « minorisation » alors que d'autres régions francophones dans le monde connaissent des contextes religieux et sociétaux complètement différents.

Nous avons sélectionné six paramètres ecclésiaux, touchant à des domaines sensibles et « visibles » par une part importante de la population et pour lesquels existent des données relativement précises :

1. Proportion de catholiques, protestants, musulmans, agnostiques, ... sur l'ensemble de la population au cours des récentes décennies ;

2. Pratiques ecclésiales des catholiques, particulièrement la fréquentation de l'Eucharistie : pratiquants hebdomadaires, réguliers, irréguliers, etc… ou bien membres du « noyau », passifs, périphériques selon d'autres études.

3. Proportion de baptêmes par rapport aux naissances ;

4. Proportion de mariages religieux par rapport aux mariages civils ;

5. Proportion de funérailles catholiques par rapport aux décès ;

6. Évolution du nombre de cadres (ministères ordonnés, religieuses,…).

Une méthode « impressionniste »

L'objectif de ce premier chapitre est de tenter, sur base des données que nous avons pu rassembler, d'objectiver le degré d'adhésion de la population par rapport à l'Église catholique.

Il est banal de relever le passage de l'Église catholique d'une situation où elle était la religion du plus grand nombre, une sorte de religion par défaut, à un état de « minorité ».

Pour chacun de ces six paramètres, nous allons interroger les données reçues dans les différents pays, sachant que les documents disponibles étaient malheureusement très hétérogènes en quantité et qualité, selon les espaces choisis et aussi selon les thèmes.

Nous avons opté pour une sélection d'une bonne trentaine de tableaux. Le choix était forcément subjectif mais les documents choisis nous ont paru pertinents pour illustrer les grandes orientations de l'évolution du lien entre les quatre populations concernées et la « portion » de l'Église catholique, présente dans chacun de ces espaces.

Section 1. La proportion de catholiques

Belgique

Nous partons de deux mesures récentes publiées, respectivement en 2000 et 2009.

Tableau 1 : Population se définissant comme appartenant à telle église ou à telle communauté convictionnelle (en %)[1]

	Flandre	Wallonie	Bruxelles	Belgique
Église catholique	59,5	56,6	46,0	57,3
Église protestante	0,1	0,7	3,2	0,6
Chrétiens évangéliques	0,5	0,9	5,7	1,1
Église orthodoxe	-	0,7	0,6	0,3
Communauté juive	-	0,2	0,4	0,1
Communauté musulmane	1,1	1,2	8,1	1,8
Autres	1,8	2,0	3,2	2,1
Non religieux	36,9	37,8	32,8	36,8

Tableau 2 : Appartenance à une Église ou à une communauté convictionnelle[2]

Appartenance	En % de la population belge
Église catholique	50,0
Autres Églises chrétiennes	2,5
Communauté juive	0,4
Islam	5,0
Bouddhisme	0,3
Athéisme	9,2
Autres sans dénomination religieuse	32,6

[1] B. BAWIN-LEGROS, L. VOYÉ, K. DOBBELAERE et M. ELCHARDUS (éd.), *Belge toujours, Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des belges en l'an 2000,* Bruxelles, Fondation Roi Baudouin, De Boeck, 2000, p. 145.

[2] L. VOYÉ, K. DOBBELAERE, K. ABTS (éd.), *Autres temps, autres moeurs. Travail, Famille, Ethique, Religion et Politique : la vision des Belges*, Leuven, Lannoo-Racine-Campus, 2011, p.147.

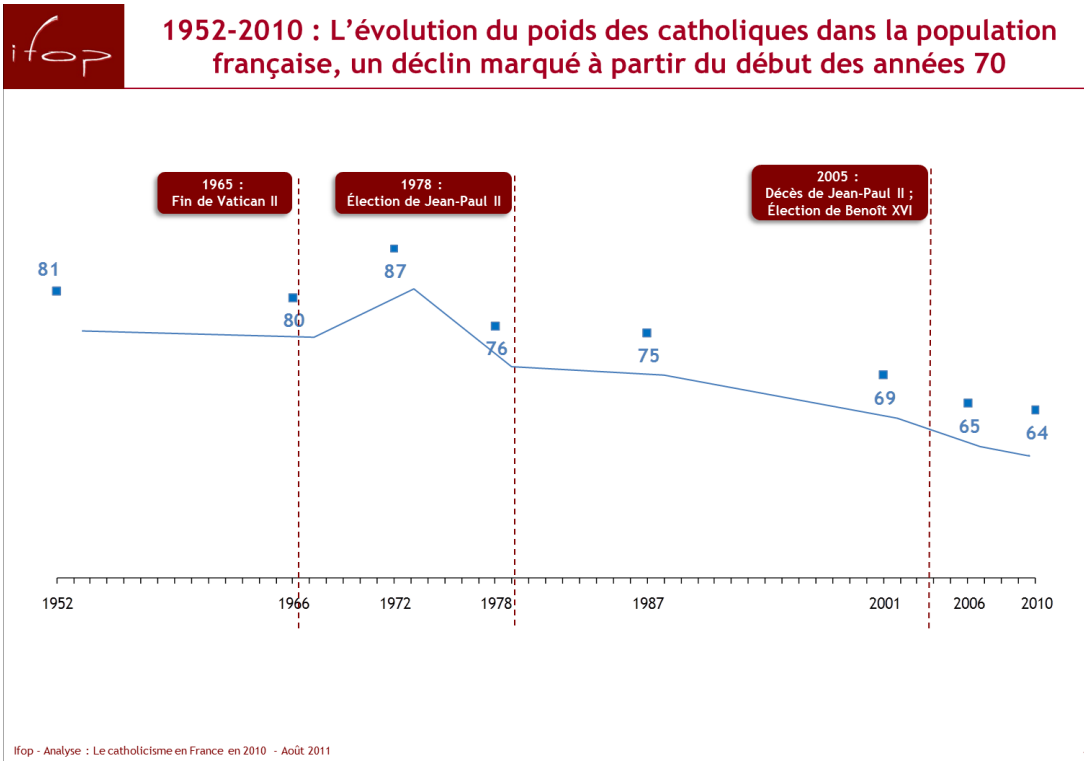
Ces chiffres mettent en exergue trois tendances majeures. D'abord, l'érosion du pourcentage des personnes qui se déclarent catholiques : on arrive à une proportion de 50 % de la population en 2009. Nous nous éloignons donc encore davantage de l'Église catholique « multitudiniste » qui a caractérisé la Belgique jusqu'aux années septante. On peut d'ailleurs aussi se demander si la crise qui a marqué l'Église catholique ces toutes dernières années n'influera pas négativement sur un prochain sondage. Ceci dit, l'Église catholique reste – et de très loin – la principale religion en Belgique.

En deuxième lieu, à part l'Islam et plus marginalement le protestantisme évangélique qui apparaissent en hausse, les autres religions institutionnelles ont un rayonnement quantitativement modeste dans le pays.

Enfin, c'est la hausse constante de la proportion des personnes éloignées de toute religion (athées, agnostiques, « sans religion ») qui est la plus frappante.

France

Nous disposons de deux types de données, les premières de provenance catholique, les secondes venant d'une étude universitaire récente.



L'enquête réalisée par l'IFOP en 2009[1], à la demande de l'Église de France, montre en quelques chiffres une courbe assez proche de celle de la Belgique mais avec une proportion plus grande de catholiques (de l'ordre de 2/3). De 1972 à 2010, la composante catholique a toutefois reculé de près de 30 %.

Le tableau suivant montre l'évolution du poids des « sans-religion » en France qui compense quasi linéairement le recul catholique, la place des « autres religions » restant très stable[2].

[1] IFOP, *Analyse : le catholicisme en France*, IFOP, août 2011, slide 4.
[2] IFOP, *Analyse : le catholicisme en France*, IFOP, août 2011, slide 10.

1987-2010 : L'évolution comparée du poids des différentes confessions : un repli du catholicisme au profit principalement des « sans religion »

	1987	1995	2001	2006	2010
• **Catholique**	75%	69%	69%	65%	64%
• **Protestante**	1%	2%	2%	2%	3%
• **Autres religions**	3%	5%	6%	6%	5%
• **Sans religion**	21%	24%	23%	27%	28%

Ifop - Analyse : Le catholicisme en France en 2010 - Août 2011 10

Les chiffres ci-après, tirés d'une grande étude dirigée par Pierre Bréchon et Jean-François Tchernia sur les valeurs des français et publiée en 2009[1], confirme la tendance décrite ci-dessus mais avec des chiffres beaucoup moins élevés quant au nombre de catholiques.

[1] P. BRECHON et J.-F. TCHERNIA (éd.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, 2009.

Tableau 1 : L'appartenance religieuse (% verticaux)

	1981	1990	1999	2008
Catholique pratiquant régulier	17	15	10	9
Catholique pratiquant irrégulier	12	14	12	10
Catholique non pratiquant	41	28	31	23
Autre religion	3	4	5	8
Sans appartenance déclarée	18	29	30	33
Athée convaincu	9	10	12	17

En une trentaine d'années, le pourcentage de catholiques passe de 70 à 42 % soit une baisse de 40 % tandis que, dans le même temps, la proportion de pratiquants réguliers se réduit de moitié soit de 17 à 9 %. Nous reviendrons sur ce second aspect dans le paragraphe suivant[1].

Tableau 2 : Caractéristiques sociodémographiques de différents groupes religieux (%)

	Catholique		Sans appartenance	Athée convaincu	Connection personnelle divinité	Intérêt spirituel, sacré, surnaturel
	Pratiquant	Non pratiquant				
Ensemble	19	23	33	17	47	41
Homme	15	22	35	21	42	37
Femme	22	25	32	13	52	45
18-29 ans	8	15	40	27	44	40
30-44 ans	11	20	37	20	46	40
45-59 ans	18	23	36	16	47	44
60 ans et plus	33	32	23	8	51	39
Etudes jusqu'à 15 ans	27	27	29	11	51	36
Entre 16 et 19 ans	15	23	36	20	43	39
Etudes à 20 ans et plus	15	21	34	24	50	49
Gauche (1-4)	12	19	35	24	45	39
Centre (5)	18	24	36	16	47	42
Droite (6-10)	32	29	26	9	49	45

[1] P. BRECHON et J.-F. TCHERNIA (éd.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 229.

La tendance au repli est d'autant plus forte que les tranches d'âge sont jeunes. Si le cumul des pratiquants réguliers et irréguliers donne donc une moyenne de 19 % en 2008, les chiffres décroissent sévèrement en fonction de l'âge (de 65 % chez les plus de 60 ans à 23 % pour les 18-29 ans)[1].

Suisse

Les chiffres relatifs à la Suisse se présentent assez différemment. Dans un contexte historique spécifique de coexistence entre confessions, le sentiment d'appartenance est logiquement davantage « culturel » (on habite par exemple dans un canton « de telle ou telle confession »).

La comparaison des deux tableaux ci-dessous est illustrative[2]. Si la somme des catholiques et des protestants est de l'ordre de 75 % quant à l'appartenance « officielle », la question portant sur le pôle davantage subjectif de cette appartenance, indique que moins de la moitié de ces personnes se sent « membre » de telle ou telle Église, ce qui tend à se rapprocher d'autres espaces.

Nous découvrons, comme ailleurs, l'érosion catholique (et protestante) compensée essentiellement par la non appartenance ou l'absence d'indication, les autres courants religieux restant stables, à l'exception de l'Islam et aussi, dans une moindre mesure, des « autres communautés protestantes ».

[1] P. BRECHON et J.-F. TCHERNIA (éd.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 231.
[2] C. BOVAY, *Recensement fédéral de la population 2000 – Le paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique, 2004, p. 11 et 12.

Tableau 1: Population résidante selon l'appartenance religieuse (en %), de 1970 à 2000

	1970	1980	1990	2000
Sans indication	0.39	1.09	1.48	4.33
Eglise évangélique réformée	46.42	43.87	38.51	33.04
Eglise évangélique méthodiste	0.17	0.09	0.15	0.12
Eglise néo-apostolique	0.49	0.46	0.45	0.38
Témoins de Jéhovah	0.17	0.23	0.28	0.28
Autres Eglises et communautés protestantes	0.42	0.37	1.32	1.44
Eglise catholique romaine	49.39	47.60	46.15	41.82
Eglise catholique-chrétienne	0.32	0.26	0.17	0.18
Eglises chrétiennes-orthodoxes	0.33	0.58	1.04	1.81
Autres communautés chrétiennes[3]	0.05	0.30	0.12	0.20
Communauté de confession juive	0.33	0.29	0.26	0.25
Communautés islamiques	0.26	0.89	2.21	4.26
Autres Eglises et communautés religieuses	0.12	0.19	0.42	0.78
Aucune appartenance	1.14	3.79	7.43	11.11
Population totale (100%) N	6 269 783	6 365 960	6 873 687	7 288 010

Source: Recensements fédéraux de la population, OFS

Question: «Vous sentez-vous membre d'une paroisse ou d'une communauté religieuse?»

	Votre confession ou religion?		
	protestant	catholique	sans appartenance ou non répondu
Oui	44.7%	46.6%	2.8%
Non	55.3%	53.4%	97.2%
Total	624	717	144
	100.0%	100.0%	100.0%

Source: Etude «Religion et Lien Social»

Ces tendances sont confirmées par les résultats du « relevé structurel 2010 » de l'Office fédéral suisse de la statistique, publiés en juin 2012[1]. Les catholiques représentent 38,8 % de la population et les protestants de l'Église évangélique réformée 30,9 % (soit une baisse de près de 10 % de leurs effectifs respectifs par rapport à la situation en l'an 2000. La part des musulmans augmente très légèrement à 4,5 %. En revanche la part des personnes sans appartenance religieuse atteint 20,1 % en 2010, soit à peu de choses près un doublement par rapport aux chiffres relevés 10 ans plus tôt.

[1] Département fédéral de l'intérieur DFI, Office fédéral de la statistique OFS, www.statistique.admin.ch.

Québec

Selon la conférence des évêques du Québec, il y avait au sein de la population de 7 125 580 habitants en 2001 : 5 939 715 catholiques (83,3%), 335 590 protestants (4,7%), 100 375 orthodoxes (1,4%), 108 620 musulmans (1,5%) et 89 915 juifs (1,2%). Cela fait donc 8 % de « sans religion »[1]. Notons que ce chiffre, apparemment faible, représente un triplement par rapport à 1981 (vingt ans plus tôt)[2].

Ces chiffres sont corroborés par l'étude coordonnée par Martin Meunier et publiée en 2010[3].

Taux d'appartenance à la religion catholique au Québec, de 1971 à 2006

1971	1981	1991	2001	2005	2006
83,90%	88,00%	86,00%	83,50%	75,40%	77,90%

Sources : Les *Recensements* de 1971, 1981, 1991 et 2001 ainsi que les ESG de 2005 et 2006 de Statistique Canada.

Section 2. La pratique religieuse

Belgique

Le premier tableau montre l'évolution de la pratique hebdomadaire en Belgique. L'évolution est spectaculaire puisque la pratique tout à fait régulière a régressé de près de 90 % depuis la fin du Concile[4].

[1] Chiffres fournis par courrier par Germain TREMBLAY (assemblée des évêques catholiques du Québec) en automne 2011.
[2] ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec - La visite ad limina des évêques du Québec*, Québec, Fides, 2007, p. 25.
[3] E.-Martin MEUNIER, Jean-François LANIEL et Jean-Christophe DEMERS, *Permanence et recomposition de la religion culturelle. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005),* Robert MAGER et Serge CANTIN (éd.), dans *Religion et modernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 79-128, p. 116
[4] Chiffres inédits présentés par K. DOBBELAERE et L. VOYÉ lors de leur conférence organisée par l'AETC à Louvain-la-Neuve, le 2 avril 2011.

Région	1967	1973	1980	1990	1998	2009
Belgique	43	32	27	18	11	**5**
Flandre	52	39	32	21	13	**5**
Wallonie	34	27	22	15	9	**4**
Bruxelles	24	16	12	**9**	6	**3**

Les deux tableaux suivants, basés respectivement sur l'intensité de la pratique (noyau/périphérie) et sur l'âge (les générations) permettent d'affiner l'analyse et donne à penser quant à l'orientation de l'évolution qui se profile à moyen terme.

Lien avec l'Église (2009 EVS en %)[1]

Lien avec l'Église	1990	1999	2009
Noyau	**9**	**9**	**4**
Passifs	**22**	**16**	**11**
Périphériques	**38**	**36**	**39**
1ère génération sans lien	**22**	**22**	**23**
Au moins 2e génération sans lien	**9**	**17**	**23**
TOTAL	**100**	**100**	**100**
(N)	**(1694)**	**(1784)**	**(1401)**

Il est utile de définir les termes utilisés. Le « noyau » vise les pratiquants, impliqués dans l'un ou l'autre mouvement d'Église. Les « passifs » sont les pratiquants. Les « périphériques » visent les pratiquants aux grandes fêtes et rites de passage.

[1] L. VOYÉ, K. DOBBELAERE et K. ABTS (éd.), *Autres temps, autres mœurs. Famille, travail, religion, éthique, politique : la vision des belges*, Leuven, Lannoo-Campus, 2011, p. 152.

Lien avec l'Église selon les générations (EVS België 2009 en %)[1]

Lien avec l'Église	**Générations (nés en)**					**Total**
	Jeunes (après 1984)	**Post-soixante-huitards (1970-84)**	**Soixante-huitards (1955-69)**	**Nés après la guerre (1940-1954)**	**Nés savant la guerre (avant '40)**	
Noyau	0	2	4	7	8	4
Passifs	2	6	8	11	29	11
Périphériques	29	38	37	45	38	39
Sous-total	**31**	**46**	**49**	**63**	**75**	**54**
1e génération sans lien	24	26	27	22	16	23
Au moins 2e génération sans lien	45	28	24	15	9	23
Total	100 (169)	100 (309)	100 (356)	100 (345)	100 (222)	100 (1401)

Évoquée au passage lors de l'examen des chiffres français plus haut, la proportion de pratiquants selon les générations est ici très suggestive puisque le lien avec l'Église subsiste toujours pour les trois quarts des personnes nées avant 1940 mais ce chiffre tombe à moins d'un tiers pour la génération née à partir de 1984.

Deux enseignements majeurs méritent d'être mis en exergue. D'une part, c'est la hausse, très forte, des personnes qui ont perdu le lien avec l'Église, au moins depuis deux générations. Cette crise de la transmission connaitra donc inévitablement un effet d'amplification, qui a un caractère général et sera de plus en plus perceptible au quotidien aussi bien dans les quartiers urbains que les régions rurales.

D'autre part, c'est la prise de distance progressive mais réelle par rapport à l'Église. C'est le « noyau » qui s'érode le plus, puis le groupe des « passifs » et enfin le groupe des

[1] L. VOYÉ, K. DOBBELAERE et K. ABTS (éd.), *Autres temps, autres mœurs. Famille, travail, religion, éthique, politique : la vision des belges*, Leuven, Lannoo-Campus, 2011, p. 159.

« périphériques ». Un examen attentif des chiffres indique que le mouvement d'écartement est progressif et s'étale dans le temps. Sans doute une partie du noyau tend d'abord à la passivité, comme les passifs deviennent peu à peu périphériques.

En avril 2011, l'ASBL ADRASS a publié une étude, financée par le gouvernement wallon, visant à évaluer prospectivement l'évolution de la pratique religieuse à l'horizon 2050[1]. Basée sur les « courbes » de pratiques depuis 1967 et jusque 2008, l'auteur tente de montrer scientifiquement les tendances quant à l'évolution du culte catholique. Avec une rigueur scientifique dans l'établissement des chiffres mais une grande prudence dans leur interprétation, il émet 3 conclusions majeures. Les wallons seront 500.000 en plus en 2030 et encore 500.000 en plus en 2050. Les catholiques représentent 37 % en 2010 selon ses calculs. Ils ne représenteront plus que 17 % de la population en 2030 et 8, 4 % en 2050, la pratique dominicale représentant 6,8 % en 2010, 3,2 % en 2030 et 1, 6 % en 2050.

Il faut prendre ses chiffres avec prudence selon les conseils de leur auteur. D'une part, il indique qu'il n'est pas inscrit dans les astres que le déclin va se poursuivre, même s'il a été spectaculaire entre 1967 et 2008. D'autre part, et c'est plus fondamental, il souligne que « la conviction ou le sentiment religieux, est encore autre chose que la pratique, sur laquelle cette étude s'est focalisée »[2].

France

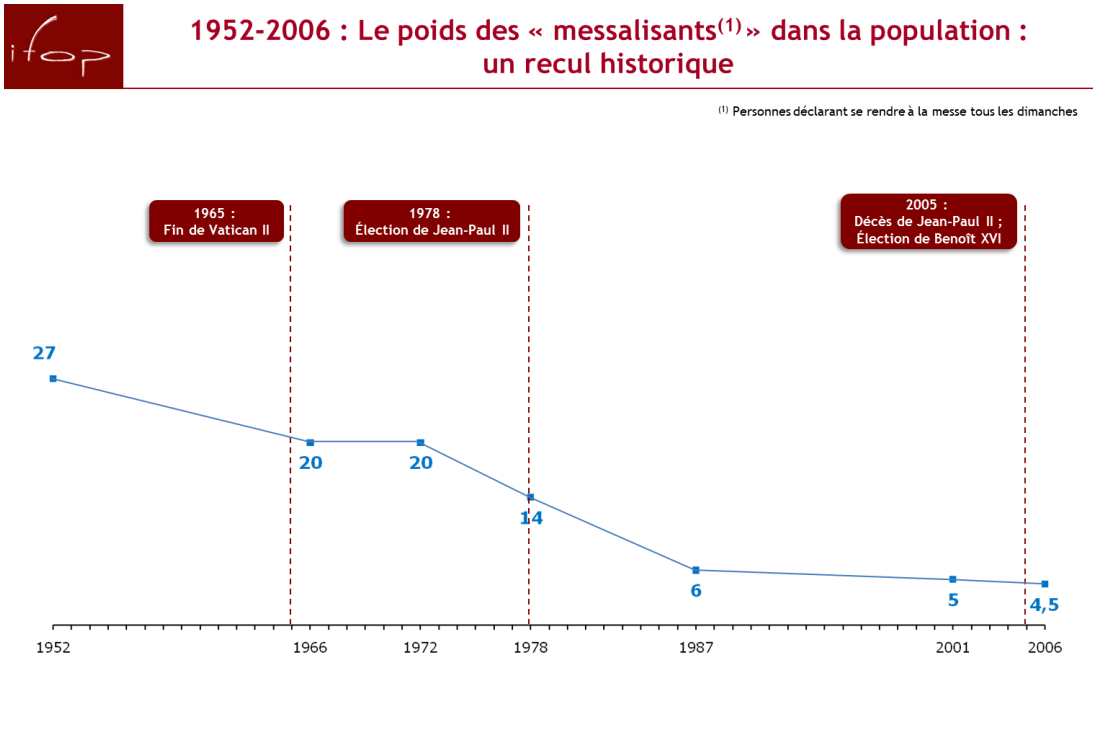
L'examen des chiffres français présentés ici vient confirmer les tendances décrites en Belgique[3].

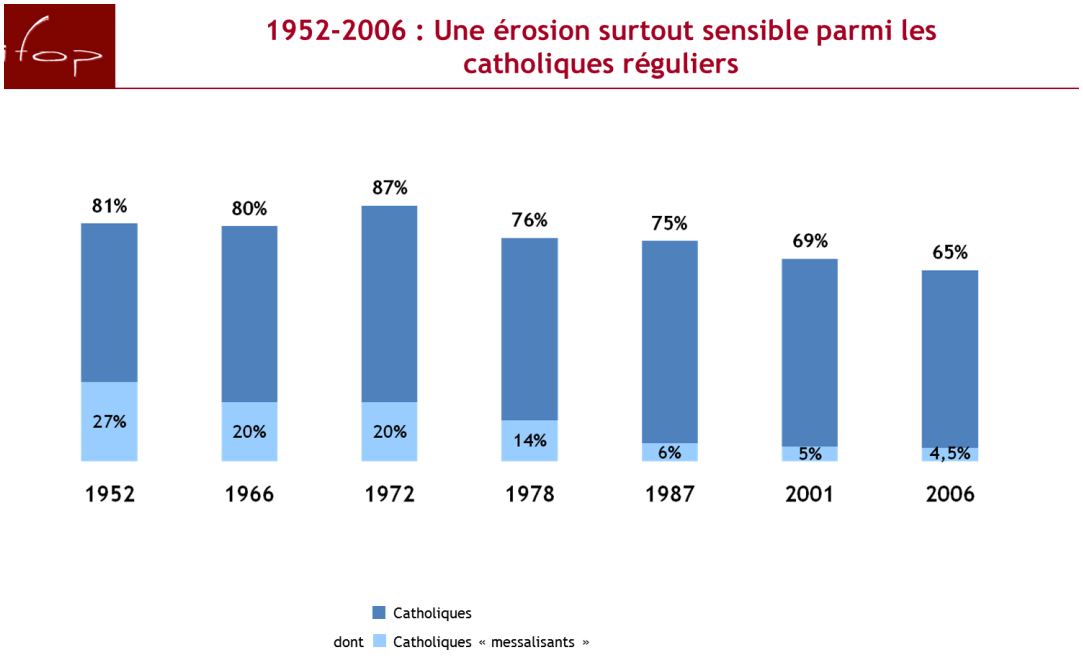
La pratique a reculé spectaculairement depuis le Concile. Ce recul est de l'ordre de 80 % soit un peu moins qu'en Belgique. On arrive à un chiffre actuel de pratique quasi identique à celui de la Belgique.

---

[1] ADRASS asbl, *L'évolution de la pratique du culte catholique en Wallonie de 1967 à 2050*, avril 2011, www.adrass.net.
[2] ADRASS asbl, *L'évolution de la pratique du culte catholique en Wallonie de 1967 à 2050*, avril 2011, www.adrass.net, p. 19.
[3] IFOP, *Analyse : le catholicisme en France*, IFOP, août 2011, slide 5.

Mais nous voyons aussi que la chute de la pratique régulière est proportionnellement (encore) plus forte que celle de l'appartenance à l'Église catholique, comme le montre le second tableau[1].





[1] IFOP, *Analyse : le catholicisme en France*, IFOP, août 2011, slide 7.

Il est intéressant de comparer ces chiffres à ceux d'une publication universitaire récente, dirigée par Pierre Brechon.

Les résultats peuvent paraître surprenants puisque le tableau montre une stabilité de la pratique depuis une trentaine d'années.

La définition de la pratique est toutefois assez différente puisque les pratiquants réguliers sont définis comme assistant à un service religieux au moins une fois par mois, les irréguliers seulement pour quelques fêtes religieuses et les pratiquants exceptionnels une fois par an ou moins[1].

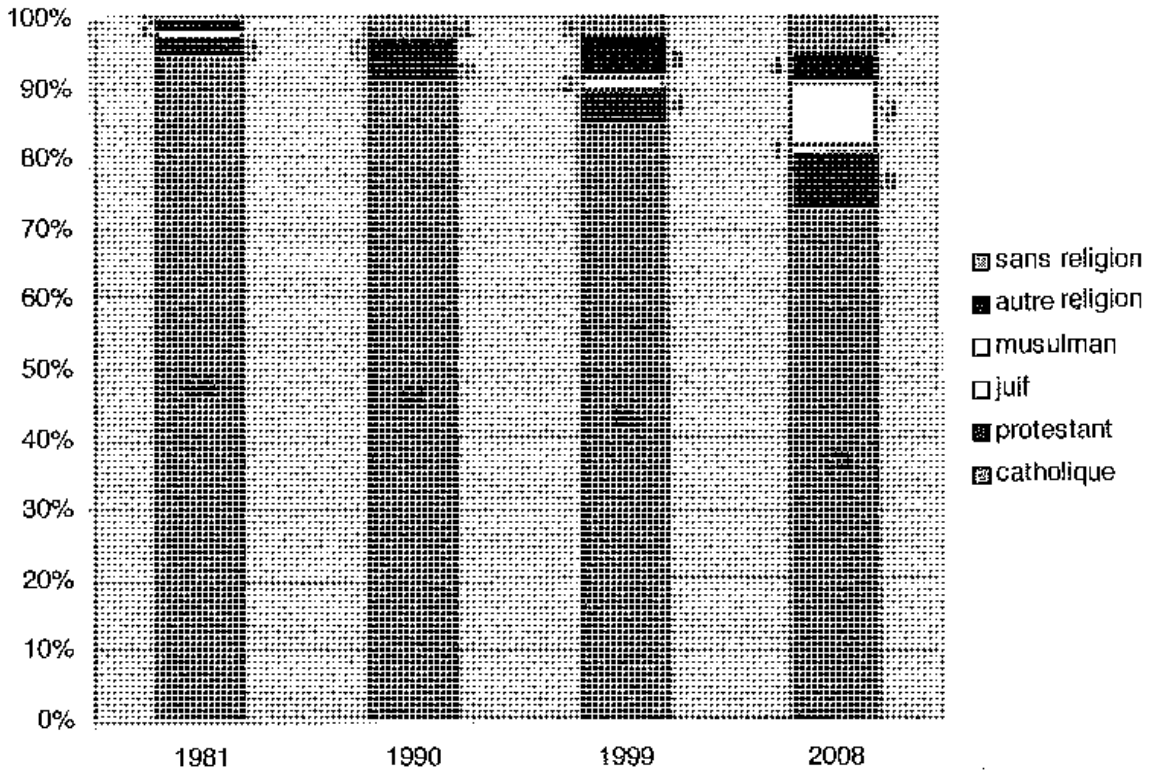
Si la pratique régulière ou irrégulière ne change plus depuis une vingtaine d'années, l'érosion catholique est patente et est significativement compensée par celle d'autres religions[2].

Tableau 1 : Fréquence de l'assistance à un office religieux[1] (*en %*)

	1981	1990	1999	2008
pratiquant régulier	18	17	12	12
pratiquant irrégulier	13	17	14	14
pratiquant exceptionnel	12	14	14	14
non pratiquant	57	52	61	60
total	100	100	100	100

[1] P. BRECHON et J.-F. TCHERNIA, *La France ...,* p. 237.
[2] P. BRECHON et J.-F. TCHERNIA, *La France ...,* p. 238.

Graphique 1 : Composition religieuse des pratiquants réguliers

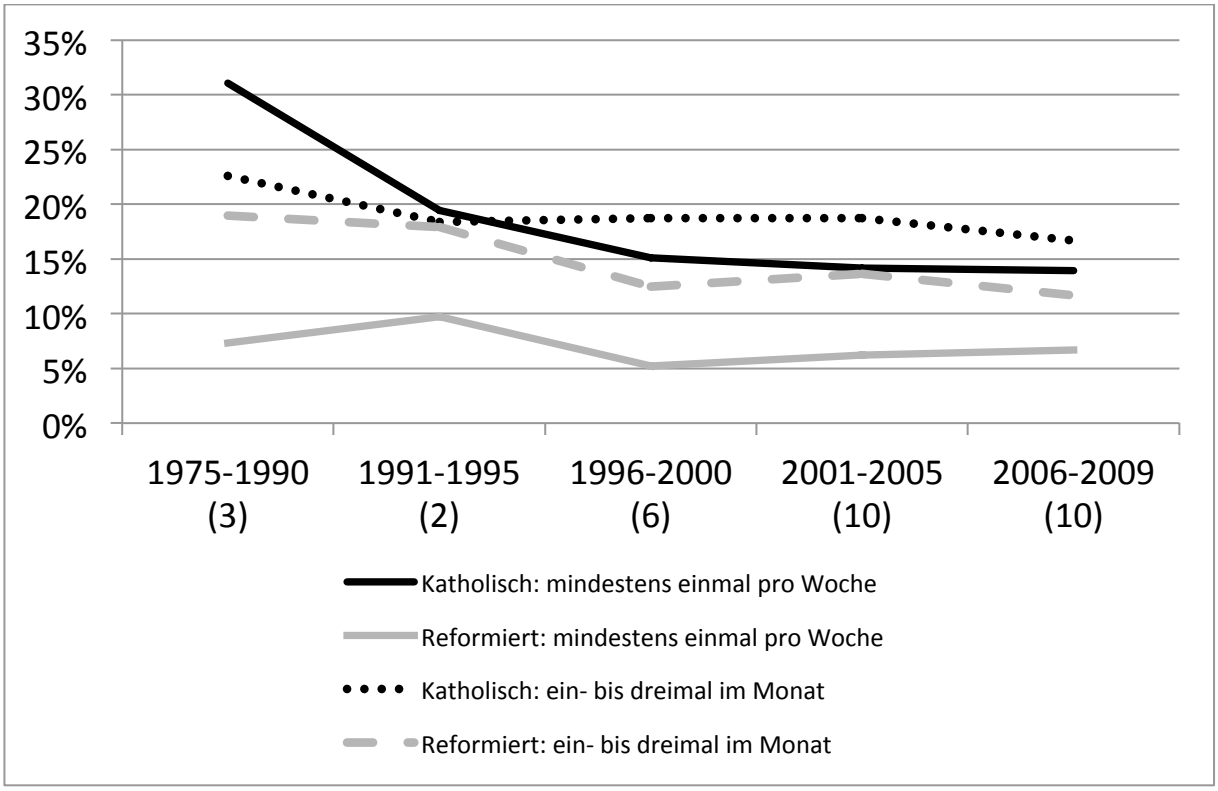


Suisse

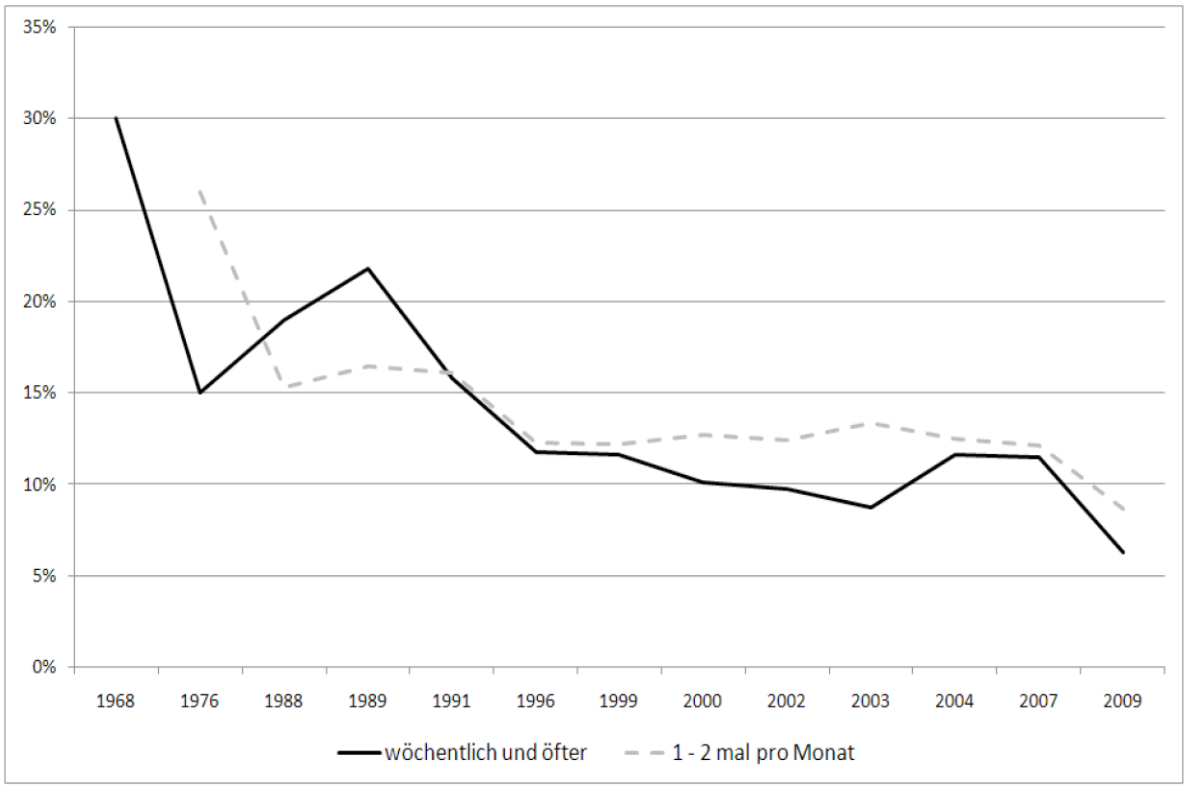
Les chiffres qui concernent les catholiques suisses semblent un peu plus élevés puisque la pratique hebdomadaire semble se stabiliser vers 13 %. Le dernier chiffre de la pratique irrégulière étant à 17 %, la somme des deux groupes représente 30 %[1].

Le premier graphique montre la pratique religieuse des catholiques et des protestants tandis que le deuxième graphique montre la pratique religieuse de tous les Suisses (sans confession incluse). Cette différence explique pourquoi les chiffres sont nettement plus bas dans la deuxième graphique.

[1] Chiffres fournis par courrier par Roger HUSINSTEIN (Institut suisse de sociologie religieuse à St Gall) en automne 2011.



Grafik 10: Häufigkeit des Kirchgangs in der Schweiz 1968 – 2009



Québec

La conférence des évêques du Québec estime entre 5% et 10% le taux de pratique plus ou moins régulier (septembre 2011)[1]. Ils viennent confirmer sans doute la tendance qui apparaît dans l'étude universitaire coordonnée par Martin Meunier et publiée en 2010, dont les chiffres sont toutefois bien plus anciens.

Le second tableau, relatif à la pratique en fonction des générations, vient corroborer la tendance pour l'avenir, décrite plus haut pour d'autres pays.

Taux de participation des catholiques du Québec à un service religieux (sauf exceptionnel), de 1986 à 1998 [2]

	1986	1992	1998
Au moins une fois/semaine	33,3%	24,9%	18,7%
Au moins une fois/mois	16,7%	12,1%	10,8%
Au moins une fois/année	26,0ù	9,5%	15,0%

Sources : Sondages issus des *Enquêtes sociales générales* (ESG) de 1986, 1992 et 1998 de Statistique
Canada.

[1] Chiffres fournis par courrier par Germain TREMBLAY (assemblée des évêques catholiques du Québec) en automne 2011.
[2] E.-Martin MEUNIER, Jean-François LANIEL et Jean-Christophe DEMERS, *Permanence et recomposition de la religion culturelle…*, p. 86 et p. 88.

Taux de participation mensuelle (au moins une fois par mois) à un service religieux catholique, au Québec, selon les cohortes générationnelles, de 1975 à 2005

1975	**51,0%**
Préboomers	**59,0%**
Boomers	**31,0%**
Postboomers	**–**
1990	**39,0%**
Préboomers	**58,0%**
Boomers	**23,0%**
Postboomers	**23,0%**
2005	**24,%**
Préboomers	**53,0%**
Boomers	**12,0%**
Postboomers	**16,0%**

Source : Reginald W. BIBBY, *The Boomer Factor*, p. 197 et 225.

Section 3. Les baptêmes

Belgique[1]

Un groupe de chercheurs de l'UCL et de la KUL publie tous les dix ans des chiffres qui concernent notamment les « rites de passage ». Les tableaux que nous trouvons dans cette section et les deux suivantes proviennent de leur dernière enquête.

Région	1967	1973	1980	1990	1998	2009
Belgique	**94**	**89**	**82**	**75**	**65**	**58**
Flandre	96	94	89	83	73	67
Wallonie	93	90	82	74	65	58
Bruxelles	82	62	45	34	23	21

[1] Chiffres inédits présentés par K. DOBBELAERE et L. VOYÉ lors de leur conférence organisée par l'AETC à Louvain-la-Neuve, le 2 avril 2011.

La comparaison intrarégionale met en exergue des différences fortes, les cinq provinces du Sud correspondant quasi parfaitement avec la moyenne du pays, Bruxelles étant bien en deçà de cette moyenne et la Flandre plus légèrement au-delà.

La comparaison avec la pratique religieuse permet de penser que là où l'Église catholique était historiquement implantée plus fortement (Flandre), les chiffres des « rites de passage » résistent mieux que la pratique qui, quant à elle, se situe à un pourcentage comparable à celui de la Wallonie.

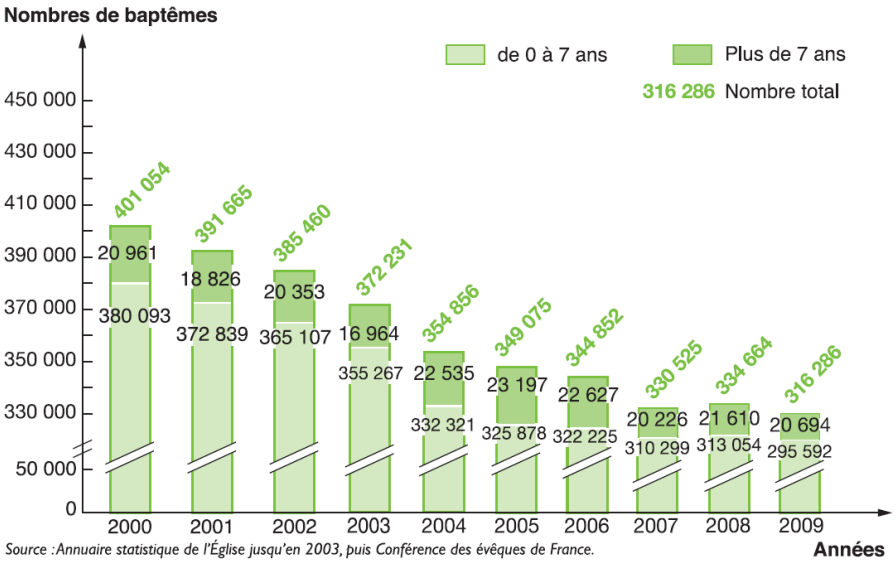
La comparaison diachronique met en évidence une accélération de la chute du nombre de baptêmes au cours de ces deux dernières décennies.

France

Si le recul du nombre de baptêmes était de l'ordre de 10 % au cours des dix dernières années en Belgique, il recule de près de 20 % en France[1]. En revanche, le chiffre absolu des baptêmes de personnes de plus de 7 ans reste remarquablement stable[2]. Cette tendance est corroborée par les chiffres du second tableau ci-dessous qui montrent une stabilité (avec tendance à la hausse légère) du nombre de catéchumènes et des baptêmes d'adultes.

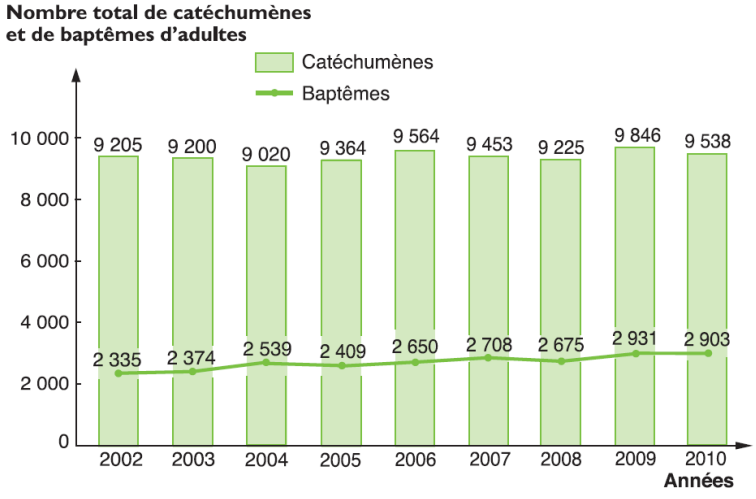
[1] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *L'Église catholique* en *France 2011*, Bayard, Cerf, Fleurus – Mame, 2011, p. 259.
[2] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *L'Église catholique en France 2011*, Bayard, Cerf, Fleurus – Mame, 2011, p. 261.

I - Baptêmes



Source : *Annuaire statistique de l'Église jusqu'en 2003, puis Conférence des évêques de France.*

2. Baptêmes d'adultes



Source : *Service national de la catéchèse et du catéchuménat, 2010.*

Suisse

Les chiffres des deux diocèses suisses francophones indiquent un recul de l'ordre de 20 % au cours des dix dernières années pour lesquelles les chiffres sont connus.

Il faut aussi savoir que le nombre de naissances en Suisse était de l'ordre de 78.000 à la fin des années nonante et est toujours du même ordre[1].

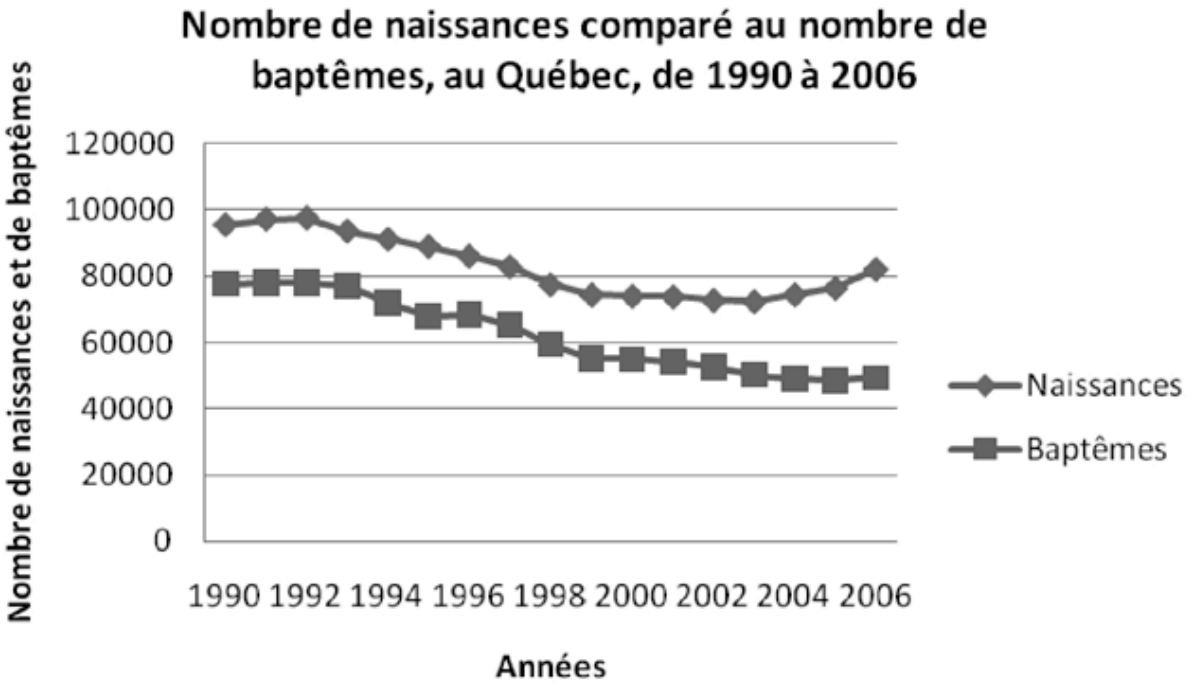
	1996	**1997**	**1998**	**1999**	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**	**2005**	**2006**	**2007**	**2008**	**2009**
Diocèse de Sion	2813	2821	2555	2577	2536	2438	2361	2270	2109	2176	2115	2061	2054	2014
Diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg	5538	5447	5092	5050	5282	5227	5192	5154	5220	5279		4699	4172	4233

Québec

La « Belle province » a connu au cours de la même décennie une érosion de l'ordre de 15 %, comparable aux autres espaces. Mais il est consécutif à une baisse beaucoup plus spectaculaire au cours de la décennie précédente (recul de plus de 30 %) en 10 ans. Ceci s'explique par le point de départ. Il y a 20 ans, plus de 80 % des enfants nés au Québec recevaient encore le baptême catholique. Nous pouvons comparer l'évolution des chiffres à celle de la Flandre. Les chiffres fournis par la conférence des évêques[2]. Ils peuvent être comparés à ceux qui sont publiés dans l'étude précitée de Martin Meunier[3].

1992 : 78956
2002 : 53460
2010 : 46 694 (sur 88 600 naissances) soit 53 %.

[1] Nous ne pouvons calculer le pourcentage de baptêmes catholiques par rapport aux naissances, l'un des six diocèses (Bâle) n'ayant pas fourni de données aux chercheurs.
[2] Chiffres fournis par courrier par Germain TREMBLAY (assemblée des évêques catholiques du Québec) en automne 2011.
[3] E.-Martin MEUNIER, Jean-François LANIEL et Jean-Christophe DEMERS, *Permanence et recomposition de la religion culturelle…*, p. 121.



Section 4. Les mariages

Les chiffres relatifs au mariage vont montrer une évolution nettement plus sensible et rapide que ceux relatifs aux autres « rites de passage ». En effet, l'augmentation du nombre de divorces au cours des dernières décennies combinée à une discipline stricte de l'Église catholique quant au mariage religieux, explique une chute importante partout.

Belgique[1]

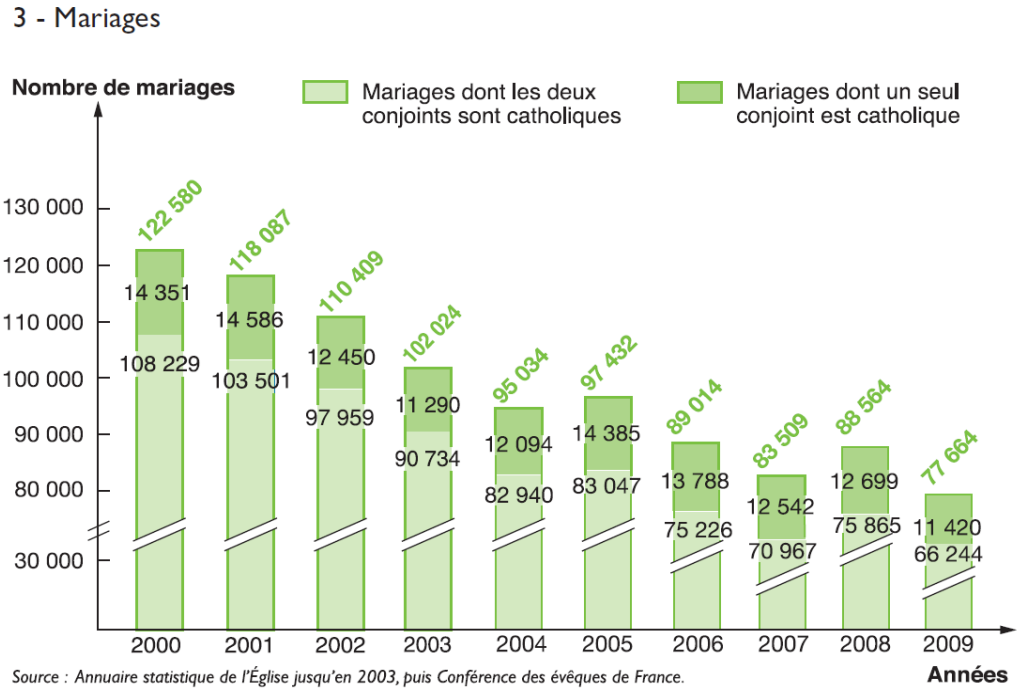
Le tableau ci-dessous indique une diminution de près de 50 % en moins de 20 ans. L'inversion de tendance entre Nord et Sud du pays, déjà évoquée, est aussi plus nette ici.

[1] Chiffres inédits présentés par K. DOBBELAERE et L. VOYÉ lors de leur conférence organisée par l'AETC à Louvain-la-Neuve, le 2 avril 2011.

Région	1967	1973	1980	1990	1998	2009
Belgique	**86**	**82**	**76**	**59**	**49**	**26**
Flandre	92	88	82	65	51	27
Wallonie	84	80	73	58	54	30
Bruxelles	62	54	45	28	20	10

France

Il est symptomatique que la tendance est exactement la même, la diminution étant de près de 40 % en moins de 10 ans. On observe toutefois un tassement moins spectaculaire du nombre de mariages dont un seul conjoint est catholique. Nous pensons que les situations « minoritaires » qui impliquent de se « positionner » plus clairement par rapport à des choix religieux, débouchent paradoxalement sur un attachement proportionnellement plus marqué à une conviction religieuse ou confessionnelle personnelle[1].



[1] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *L'Église catholique en France 2011*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus – Mame, 2011, p. 260.

Suisse

Malgré une hétérogénéité quant aux chiffres disponibles, on peut établir que la tendance est également la même en Suisse mais que le recul de l'ordre de 50 %, comme en Belgique, s'est opéré sur une période plus longue, de l'ordre de 15 à 20 ans selon le diocèse[1].

Mariages religieux												
	1991	**1996**	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**	**2005**	**2006**	**2007**	**2008**	**2009**
Diocèse de Sion	1164	935	823	680	685	724	632	634	620	600	558	534
Diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg		1605	1540	1538	1574	1480	1441	1421		1297	961	898

Québec

Encore une fois, les chiffres du Québec manifestent une désaffection par rapport aux rites catholiques plus sévère et surtout plus rapide qu'ailleurs[2].

1992 : 16.097
2002 : 9234
2010 : 6063

Les chiffres de l'étude de Martin Meunier sont légèrement différents mais très proches[3].

[1] Chiffres fournis par courrier par Roger HUSINSTEIN (Institut suisse de sociologie religieuse à St Gall) en automne 2011.
[2] Chiffres fournis par courrier par Germain TREMBLAY (assemblée des évêques catholiques du Québec) en automne 2011.
[3] E.-Martin MEUNIER, Jean-François LANIEL et Jean-Christophe DEMERS, *Permanence et recomposition de la religion culturelle*…, p. 97.

Comparaison entre le nombre de mariages religieux catholiques, non catholiques et civils au Québec

	1989	1990	2000	2001	2002	2003	2004
Mariages catholiques	17195	17637	11031	9524	9031	8402	8588
Mariages religieux non catholiques	6763	5405	6356	5990	6501	6548	5873
Mariages civils	9347	9017	7524	6447	6472	6195	6573

Sources : Les chiffres relatifs aux mariages religieux non catholiques et civils proviennent de l'Institut de la statistique du Québec, tandis que ceux relatifs aux mariages catholiques proviennent de la CECC.

Section 5. Les funérailles

Nous avons malheureusement été confrontés à la rareté des sources disponibles. Si les funérailles sont un « rite de passage » rencontrant encore partout un succès appréciable, vu sans doute qu'il concerne des générations âgées, le fait qu'il ne s'agit pas d'un sacrement explique le manque de chiffres. Nous n'avons rien pu trouver pour la France et le Québec.

Belgique[1]

C'est incontestablement le tableau qui reflète le mieux les différences régionales quant à l'implantation et l'influence de l'Église catholique, résultant de l'histoire de l'Église dans le pays.

Nous sentons ici aussi une accélération de la chute de la pratique, même si, provisoirement au moins, le recours à l'Église catholique reste dominant puisque près des deux tiers des défunts passent par l'Église.

[1] L. VOYÉ, K. DOBBELAERE ET K. ABTS (éd.) *Autres temps, autres mœurs. Famille, travail, religion, éthique, politique : la vision des belges*, Leuven, Lannoo-Racine-Campus, 2011.

Région	1967	1973	1980	1990	1998	2009
Belgique	**84**	**84**	**83**	**81**	**77**	**63**
Flandre	91	91	91	89	84	71
Wallonie	79	80	78	77	74	58
Bruxelles	72	68	64	60	49	31

Québec

Les chiffres québécois confirment la tendance belge avec une sévérité plus grande pour la province historiquement très pratiquante. Selon la conférence épiscopale, on dénombrait en 2010 26.000 funérailles catholiques sur 58400 décès soit 45 %[1].

Section 6. Les « cadres »

C'est le paramètre pour lequel l'accès aux données est le plus malaisé et le contenu le plus hétéroclite.

La nature des données – généralement une vie « consacrée » pour une longue durée – implique des comparaisons sur une période longue. Les données étant souvent lacunaires, il est malaisé de tirer des enseignements précis. Les chiffres que nous avons pu rassembler dessinent toutefois des tendances nettes.

Belgique[2]

L'examen des deux premiers tableaux choisis indique que l'impact de la chute des ordinations et de la diminution des entrées dans les congrégations religieuses depuis quelques décennies, facilement discernable empiriquement, n'émerge que très progressivement dans les chiffres globaux.

[1] Chiffres fournis par courrier par Germain TREMBLAY (assemblée des évêques catholiques du Québec) en automne 2011.
[2] Chiffres inédits présentés par K. DOBBELAERE et L. VOYÉ lors de leur conférence organisée par l'AETC à Louvain-la-Neuve, le 2 avril 2011.

Une projection chiffrée des effectifs sur le moyen terme serait sans doute plus marquante que les données d'aujourd'hui. Le troisième tableau relatif aux religieuses en Belgique, basé sur la structure d'âge, l'illustre éloquemment.

Nombre de prêtres diocésains

Année	**Nombre**
1960	10.404
1970	9.762
1980	8.025
1990	6.514
2000	4.936
2008	4.132

Évolution du nombre de religieux

Années	Néerlandophones	Francophones	Belgique
1973	6.642	2.499	9.141
1981	5.063	2.018	7.076
1990	4.400	1.772	6.172
2002	3.039	1.273	4.312
2008	2.500	976	3.476

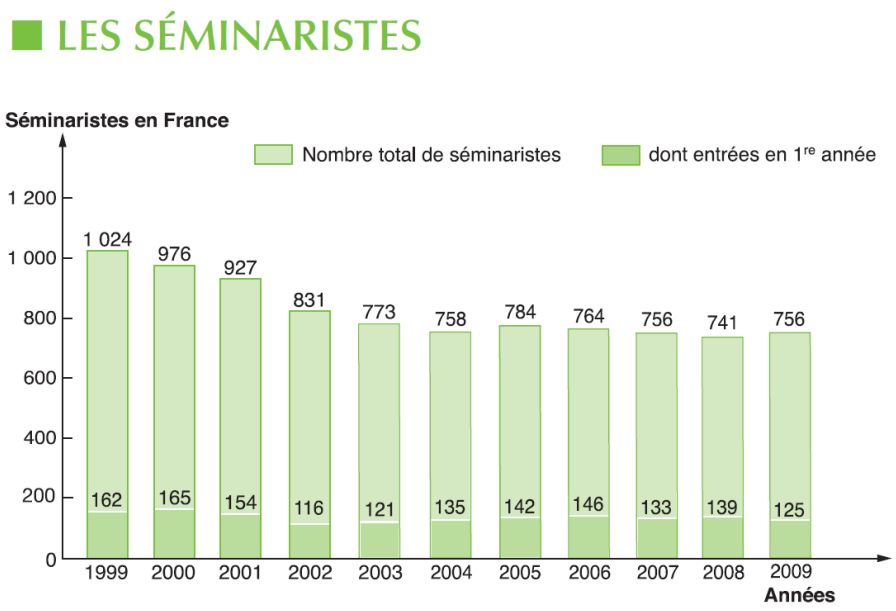
Structure d'âge des religieuses en 2007

Néerlandophones		Francophones	
Âge	Nombre	Âge	Nombre
Moins de 45 ans	67	Moins de 40 ans	35
De 45 à 59 ans	250	De 40 à 60 ans	168
De 60 à 74 ans	2.882	De 61 à 75 ans	665
75 ans et plus	4.807	Plus de 75 ans	1.418
Total	8.006	Total	2.286

France

C'est l'enseignement des deux premiers tableaux français[1] qui montre une relative stabilité des chiffres d'ordinations et de séminaristes depuis une dizaine d'années avec une tendance à l'érosion. Il faut souligner que ces données de la dernière décennie s'inscrivent à la suite d'une période de décroissance constante.

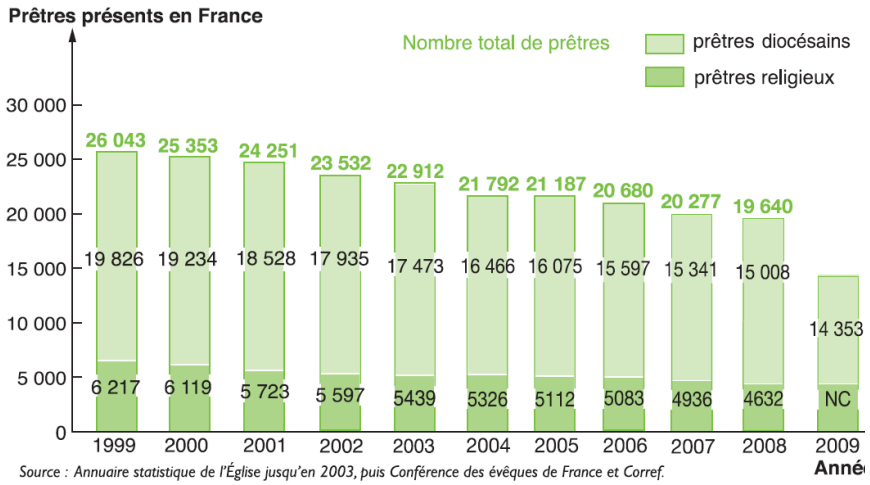
Les prêtres diocésains étaient 15.000 en 2009. Avec une centaine d'ordinations par an, à évolution constante *rebus sic stantibus*, le recul sera continu. On peut observer la perte d'un quart des effectifs en une dizaine d'années. Les données concernant les religieux sont comparables et confirment les tendances que nous avons mises en exergue.



[1] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *L'Église catholique en France 2011*, Bayard, Cerf, Fleurus – Mame, 2011, p. 262.

Ordinations	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Prêtres diocésains	110	116	142	125	132	105	90	98	94	101	98	89
Membres instituts religieux	44	42	31	62	63	37	35	37	33	32	-	-
Total	154	158	173	187	195	142	125	135	127	133	-	-

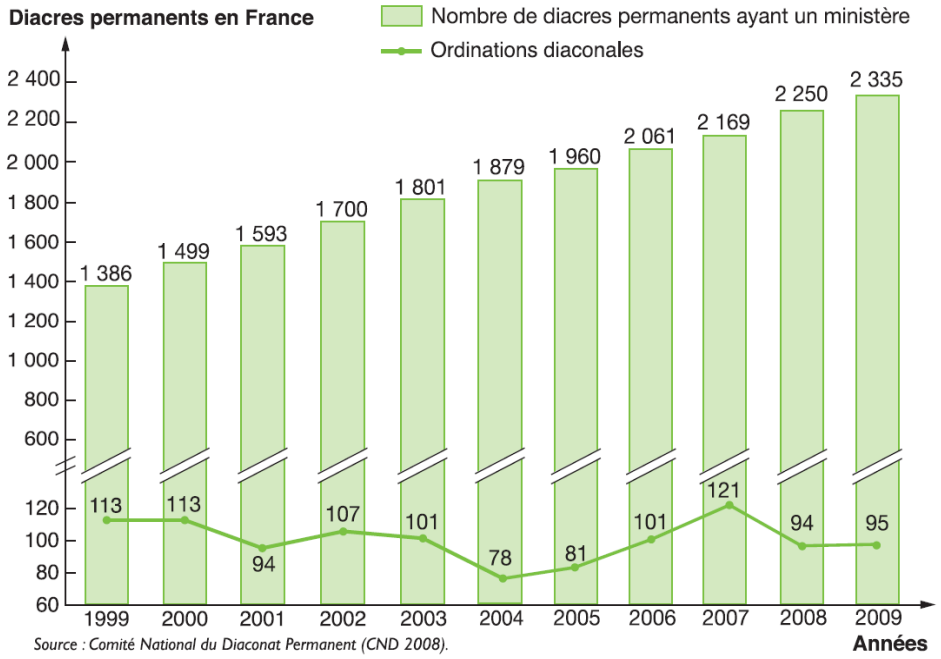
LES PRÊTRES



Les chiffres relatifs au diaconat[1] livrent deux enseignements majeurs. C'est bien sûr l'augmentation régulière – de l'ordre de 65 % en 10 ans – des effectifs d'un ministère relativement « nouveau » puisqu'il a été rétabli après le concile Vatican II. L'autre enseignement, c'est la relative stagnation des ordinations, se situant à peu près au même niveau que les prêtres diocésains. *Rebus sic stantibus*, devrait aller à terme vers des effectifs comparables de prêtres et de diacres dans beaucoup de diocèses.

[1] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *L'Église catholique en France 2011*, Bayard, Cerf, Fleurus – Mame, 2011, p. 263.

LE DIACONAT



Suisse

Dans ce pays, l'évolution est plus lente mais les trois séries de chiffres indiquent une perte d'effectifs de l'ordre d'un tiers en une vingtaine d'années[1].

	1970	**1975**	**1980**	**1985**	**1990**	**1995**	**2000**	**2005**	**2008**
Prêtres diocésains incardinés dans les évêchés suisses	2877	2771	2533	2349	2134	1899	1755	1566	1472
Prêtres diocésains résidant en Suisse	2877	2889	2561	2396	2182	1987	1882	1713	1607
Prêtres religieux résidant en Suisse			1713	1627	1569	1470	1244	1181	1122

[1] Chiffres fournis par courrier par Roger HUSINSTEIN (Institut suisse de sociologie religieuse à St Gall) en automne 2011.

Québec

Les chiffres disponibles à la conférence épiscopale sont très lacunaires. Nous savons qu'il y eut 9 ordinations en 2010. Selon le document de la visite ad limina de la conférence épiscopale en 2007, 34 % des prêtres diocésains ont moins de 65 ans et 5,3 % moins de 45 ans en 2004[1].

Une étude du département de sociologie de l'université Laval d'août 2007 nous fournit heureusement davantage de détails[2].

Parmi les très nombreuses données, nous avons choisi trois tableaux qui illustrent bien l'évolution des cadres au Québec[3].

Tableau 1

Population totale et population catholique au Québec, par décennie de 1901 à 2006.

Année	Population totale	Population catholique totale	Pop. Cath / pop. Totale	Population catholique de 15 and et +
	1	2	2 / 1 3	4
1901	1 648 898	1 339 031	0,81	820 191
1910	1 970 088	1 544 425	0,78	962 914
1921	2 360 510	1 963 510	0,83	1 209 126
1931	2 874 662	2 275 803	0,79	1 465 440
1943	3 457 000	2 812 739	0,81	1 846 196
1951	4 055 681	3 272 773	0,81	2 170 378
1961	5 259 200	4 223 972	0,80	2 517 198
1971	6 175 026	4 884 044	0,79	3 430 819
1983	6 602 294	5 636 018	0,85	4 454 454
1991	7 064 735	5 752 962	0,81	4 615 503
1996	7 274 019	6 093 456	0,84	4 913 985
2001	7 417 732	6 146 317	0,83	5 047 725
2006	7 546 131	6 236 451	0,83	5 297 414

Sources : 1901 à 1971, *Le Canada ecclésiastique*.
1983 à 2006, *Annuaire de l'Église catholique au Canada*

[1] ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec - La visite ad limina des évêques du Québec*, Québec, Fides, 2007, p. 35.
[2] G. GAGNE, S. LANGLOIS, S. JALBERT et C. POULIN, *Effectifs du clergé catholique au Québec 1901-2006*, Québec, Université Laval, août 2007.
[3] G. GAGNE, S. LANGLOIS, S. JALBERT et C. POULIN, *Effectifs du clergé catholique au Québec 1901-2006*, Québec, Université Laval, août 2007, p. 9-11.

Tableau 2
Effectifs du personnel religieux catholique par décennie au Québec de 1901 à 2006.

Année	Prêtres	Pères	Total prêtres et pères	Frères	Total religieux hommes	Sœurs	Rapport femmes / hommes	Total du personnel religieux
	1	2	1+2 3	4	3 + 4 5	6	6/5 7	5 + 6 8
1901	1 877	292	2 169	1 363	3 532	6 701	1,90	10 233
1910	1 925	369	2 294	2 248	4 542	10 003	2,20	14 545
1921	2 530	661	3 191	2 883	6 074	13 105	2,16	19 179
1931	3 258	1 272	4 530	4 061	8 591	21 163	2,46	29 754
1943	4 047	2 008	6 055	5 986	12 041	26430	2,20	38 471
1951	4 798	2 505	7 303	5 862	13 165	30 285	2,30	43 450
1961	5 510	2 870	8 380	6 330	14 710	32 418	2,20	47 128
1971	5 088	2 938	8 026	4 665	12 691	27 905	2,20	40 596
1983	4 226	2 655	6 881	2 793	9 674	25 603	2,65	35 277
1991	3 799	2 361	6 160	2 656	8 816	21 394	2,43	30 210
1996	3 399	2 077	5 476	2 309	7 785	18 580	2,39	26 365
2001	2 904	1 908	4 812	1 999	6 811	15 931	2,34	22 742
2006	2 506	1 579	4 085	1 726	5 811	13 114	2,26	18 925

Note: Nombre de frères au Qc en 1971 est estimé à partir des données de 1961 et 1983 puisqu'elles étaient incomplètes.
Sources : 1901 à 1971, *Le Canada ecclésiastique.*
1983 à 2006, *Annuaire de l'Église catholique au Canada*, Montréal, Publicité B.M. Advertising Inc.

Tableau 3
Effectifs du personnel religieux au Québec par rapport à la population catholique, par décennie de 1901 à 2006.

Année	Pop. Cath./ total prêtres	Pop. Cath./ total prêtres et pères	Pop. Cath./ sœurs	Pop. Cath./ frères et sœurs	Pop. Cath./ personnel religieux
1901	713	617	200	166	131
1910	802	673	154	126	106
1921	776	615	150	123	102
1931	699	502	108	90	76
1943	695	465	106	87	73
1951	682	448	108	91	75
1961	767	504	130	109	90
1971	960	609	175	150	120
1983	1 334	819	220	198	160
1991	1 514	934	269	239	190
1996	1 793	1 113	328	292	231
2001	2 117	1 277	386	343	270
2006	2 489	1 527	476	420	330

Sources : 1901 à 1971, *Le Canada ecclésiastique*.
1983 à 2006, *Annuaire de l'Église catholique au Canada*, Montréal, Publicité B.M. Advertising Inc.

Le tableau 3 nous donne une très intéressante vue du recul de la présence des prêtres, religieux et religieuses au sein de la population. En une cinquantaine d'années (1961-2007), le nombre de prêtres, diocésains et religieux ensemble a diminué de plus de la moitié et celui des religieuses de près de deux tiers. Mais vu l'augmentation de la population, cette présence est à diviser par quatre pour les deux catégories.

En conclusion de ces chiffres

L'approche sociologique nous a paru indispensable au début de ce travail. Certes, les chiffres ne mettent en lumière qu'une part de la vie de l'Église. Mais l'approche quantitative a le mérite d'objectiver une évolution qui est perçue par les chrétiens clairvoyants et, plus caricaturalement sans doute, par les populations des quatre espaces concernés. Il faut d'ailleurs remarquer que les résultats ne sont pas pareils selon les domaines choisis. Des pratiques reculent mais résistent significativement. Les baptêmes de personnes de plus de 7 ans ou les ordinations diaconales restent stables et parfois progressent.

Le mot le plus usité pour caractériser cette évolution est celui de sécularisation. Est-il pourtant si pertinent ? La prise de distance par rapport aux pratiques chrétiennes est le plus souvent rapidement résumée par ce mot, dont la signification est pourtant ambiguë. Pourquoi ce qui est de l'ordre du « siècle » serait-il forcément antinomique par rapport à ce qui est de l'ordre de la foi ? Si la société d'aujourd'hui manifeste de la distance voire de l'indifférence à l'égard de ce que proposent les Églises, c'est peut-être parce que les citoyens sont confrontés à une « offre » qui ne correspond plus à leur « demande ». D'autre part, affirmer avec un certain fatalisme que la sécularisation se manifesterait sous la forme d'une attitude étrange du monde contemporain qui afficherait une suffisance par rapport à la dimension religieuse de l'existence est largement contredit par les faits. L'offre religieuse, de plus en plus diverse, est repérable dans l'espace public, surtout urbain, tandis que cette nouvelle donne spirituelle fait l'objet d'une préoccupation soutenue des médias. Il existe donc encore un questionnement spirituel intense dans la société. Les attentes à cet égard sont certainement diffuses. Mais même là où la demande est plus explicite ou précise en direction notamment de l'Église catholique, il y a chez ceux qui questionnent une volonté de positionnement à la « marge », l'attrait pour le « mystère » ou la « reliance » allant de pair avec le rejet plus ou moins explicite de l'institution ou de l'autorité.

Nous nous demanderons dès lors si une certaine effervescence sociétale quant aux spiritualités, ne représente pas une opportunité pour approfondir l'identité chrétienne plutôt qu'une menace pour sa pérennité ? Cette « ouverture » ne constitue-elle pas un défi pour l'Église catholique, appelée à proposer la foi dans un contexte nouveau, largement inédit, mais en assumant l'héritage de ce qui a été pastoralement mis en place dans un autre contexte ?

Dans cette ligne, différents aspects de la vie de l'Église mériteraient une analyse détaillée. De nouvelles manières de vivre en Église se développent : des chrétiens laïcs se forment pour prendre en charge la catéchèse ou la liturgie, de nouvelles formes associatives ou communautaires surgissent, le bénévolat dans les « mouvements chrétiens » reste bien présent, des formations pour de « nouveaux publics » se développent, des expressions culturelles et médiatiques inédites sont proposées.

En Belgique, un récent courrier hebdomadaire du CRISP a tenté d'appréhender l'état de la participation à des organisations et à des mouvements chrétiens[1]. Les auteurs ont classifié quatre types de mouvements : l'action catholique, la spiritualité chrétienne, l'action caritative ou d'aide sociale et, enfin, le réseau alternatif « progressiste » (Pavés). Certes, un grand nombre de ces mouvements se caractérise par un certain essoufflement et un recul dans l'adhésion, parallèle à l'évolution de la plupart des pratiques religieuses en Belgique. Mais il y a aussi pas mal d'initiatives nouvelles dans le domaine spirituel ou caritatif (dialogue interreligieux, mouvement charismatique, nouvelles communautés religieuses et/ou de laïcs).

Nous ne faisons que mentionner ce bourgeonnement d'initiatives nouvelles qui viennent apporter un juste bémol au bilan « inquiétant » que l'on peut tirer de l'analyse quantitative des pratiques religieuses. Si l'arbre ne peut cacher la forêt – et tel n'est pas notre objectif –, il est raisonnable d'être nuancé dans un domaine qui relève aussi de la sphère intime des personnes et qui est rebelle à une approche qui ne serait que mathématique. La sociologie religieuse a comme objet de tenter de cerner par des enquêtes les comportements religieux individuels.

Un champ d'étude potentiellement important concerne les convertis qui sont souvent des recommençants puisqu'ils retrouvent au cours de leur vie la foi qu'ils avaient délaissée. Le

[1] E. ARCQ et C. SAGESSER, *Le fonctionnement de l'Église catholique dans un contexte de crise*, Courrier hebdomadaire N° 2012-2013, Bruxelles, CRISP, 2011, p. 70-74.

catéchuménat des adultes est une porte d'entrée pour appréhender cette expérience qui est en développement. Vu la grande diversité des parcours, elle manifeste cette « individualisation du croire » qui se traduit par une transmission de la foi « sur mesure » en tension avec la pratique catholique séculaire de « transmission de masse ». L'un de ces fruits pourrait consister en une tonique diversité de témoignages, pouvant alimenter les « réseaux » qui associent de manière inédite les chrétiens. Cette intuition personnelle mériterait elle aussi une analyse scientifique et une reprise théologique fondamentale.

Chapitre 2. Étude de documents épiscopaux significatifs en Belgique, France, Québec et Suisse

En résumé du chapitre précédent, nombreux sont les indicateurs à la baisse dans les Églises catholiques locales en Occident francophone : (beaucoup) moins de pratique religieuse dominicale, moins de célébrations sacramentelles pour marquer les étapes de la vie de nos contemporains de la naissance à la mort, moins de vocations presbytérales et religieuses, très peu de « missionnaires », un tissu associatif « spécifiquement chrétien » moins vigoureux et dense qu'auparavant.

Les données de la sociologie religieuse ne peuvent qu'inquiéter les responsables ecclésiaux, confrontés à des communautés chrétiennes souvent vieillissantes qui, notamment pour cette raison, perdent une part de leur attractivité pour nombre de nos contemporains, alors que le maillage territorial (les paroisses) plutôt solide jusque récemment, constituait un repère traditionnel et « naturel » pour une part souvent significative de la population.

Face à ces constats repérables par tout analyste spécialisé mais aussi par tout chrétien clairvoyant, il nous a semblé intéressant d'examiner les prises de positions de l'Église catholique « institutionnelle » face à cette profonde mutation : la « minorisation » de l'Église catholique dans des sociétés où elle était « historiquement » perçue comme majoritaire, voire dominante.

Nous poursuivons avec les quatre « espaces » occidentaux francophones : France, Belgique francophone, Québec et Suisse romande. Ils offrent l'avantage d'une relative homogénéité linguistique et culturelle. Nous parlons d'« espaces » puisque, dans trois cas, il s'agit de communautés francophones présentes au sein de pays où elles n'occupent qu'une part de territoire et où elles sont confrontées à d'autres réalités linguistiques et enrichies par d'autres cultures nationales.

À l'heure d'un pluralisme religieux de plus en plus marqué, il était aussi intéressant de comparer deux espaces historiquement quasi exclusivement catholiques et deux autres caractérisés par une coexistence de catholiques et de protestants parfois historiquement difficile mais aujourd'hui le plus souvent tonique pour la vitalité de ces Églises, riches de leurs différences.

Depuis une bonne dizaine d'années, on a vu tantôt les conférences épiscopales tantôt des diocèses mener une réflexion approfondie sur le positionnement de ces Églises locales face aux spectaculaires mutations qui affectent leur place et leur rôle dans nos sociétés occidentales.

Dans ce deuxième chapitre, nous avons choisi d'étudier les textes de l'épiscopat, mettant en exergue ceux qui nous paraissaient les plus significatifs pour notre recherche. Ces documents constituent la résultante d'un travail en amont qui a largement impliqué les acteurs pastoraux dans une démarche féconde de va-et-vient créatif entre l'épiscopat et les communautés chrétiennes. En ce sens, la démarche intéresse particulièrement la théologie pratique.

Ces textes ont été largement analysés et commentés. Nous avons choisi de nous focaliser sur les textes eux-mêmes, notre objectif fondamental étant d'y relever les intuitions et propositions théologiques qui les traversent et susceptibles d'éclairer notre questionnement quant à la « situation nouvelle » rencontrée progressivement par les Églises locales étudiées. L'étude des commentaires que ces textes ont suscités dans les medias généralistes comme dans la littérature théologique pourrait être fécond, notamment pour cerner la réception des propositions épiscopales, mais nous n'avons pas effectué cette analyse.

Section 1. Une démarche comparative

Face à des environnements comparables caractérisés par une marginalisation relative de l'Église catholique face à une montée de l'indifférentisme et à une concurrence religieuse liée notamment aux mouvements de population dans le cadre de la globalisation, comment les conférences épiscopales perçoivent-elles ces enjeux et quelles pistes de réponse explorent-elles ? Nous nous sommes donc demandé comment ont été appréhendés les « faits » relevés et commentés au chapitre précédent.

Ces textes sont généralement très peu connus hors de leurs frontières nationales respectives. Il était donc intéressant de les présenter dans une optique comparative.

Il s'agit de se demander d'abord si dans les réflexions de chaque épiscopat, certaines thématiques pastorales ne reviennent pas de manière récurrente et d'examiner ensuite les questions théologiques sous-jacentes aux propositions formulées.

Nous verrons que des accents pastoraux nouveaux débouchent sur des problématiques ecclésiologiques et pastorales inédites, qui appellent la redécouverte d'intuitions du dernier Concile.

Notre corpus est constitué de textes s'étalant sur une bonne dizaine d'années à partir du milieu des années nonante. Leur ancienneté, même relative, permet de prendre le recul nécessaire. Si nous sommes confrontés à quatre « démarches » spécifiques, une certaine symétrie les caractérise, l'appartenance des quatre pays à la culture théologique occidentale francophone favorisant les influences mutuelles.

En France

La démarche des évêques de France autour de la *Proposition de foi dans la société actuelle* retiendra d'abord l'attention. Elle est en effet chronologiquement première (milieu des années 90) et se passe dans un grand pays francophone où plus de la moitié de la population se « déclare » catholique. Elle influencera donc automatiquement des Églises de taille plus modeste (4 millions de belges francophones « majoritairement » catholiques, 1,5 million de Suisses francophones dont une 40 % sont de « confession catholique » tandis que 6 des 7 millions de québécois se déclarent encore catholiques).

Ces chiffres visent les personnes « se rattachant » à une religion et pose d'emblée la question évoquée plus loin des appartenances à cette même religion telles que vécues effectivement ou ponctuellement.

Le thème avait été choisi pour l'assemblée des évêques de France à Lourdes dès novembre 1994, sur base d'un rapport préparé par un groupe de théologiens dirigé par Mgr Claude Dagens, évêque d'Angoulême[1].

Un an plus tard, une première synthèse insistait sur trois dimensions fondamentales de la démarche : le discernement ecclésial, les effets de la foi dans la société et le nouveau contexte institutionnel[2].

Elle débouchera en novembre 1996, sur la *Lettre aux catholiques de France* intitulée *Proposer la foi dans la société actuelle*[3]. Il est intéressant de remarquer qu'un nouveau plan ternaire sera privilégié : l'analyse sociétale (« comprendre notre situation de catholiques dans la société actuelle »), le ressourcement (« aller au cœur du mystère de la foi ») et le redéploiement pastoral (« former une église qui propose la foi ») construit sur les trois modalités par lesquelles l'Église se réalise : la célébration du mystère du salut (*leitourgeia*), le service de la vie des hommes (*diaconia)* et l'annonce de l'Évangile (*martouria*).

Mentionnons aussi, dans la même veine, le document d'avril 1996 de la même conférence épiscopale intitulé *Proposer la foi aux jeunes* qui s'inscrit dans cette même démarche[4].

Au Québec

En juin 1996, l'assemblée des évêques du Québec chargeait un groupe de travail d'élaborer une vision intégrée de la mission d'enseignement de l'Église. En 1999, elle publiera *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec*. Ce texte se voulait un document de référence pour la pastorale de l'Église québécoise, proposé à toutes les personnes qui ont une

---

[1] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Lourdes, novembre 1994, Paris, Cerf, 1994 (= F 1994. Pour des raisons de facilité, nous utiliserons ce type d'abréviation pour les références ultérieures).

[2] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. II. Vers une nouvelle étape,* Lourdes, novembre 1995, Paris, Cerf, 1995 (= F 1995).

[3] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France.* Paris, Cerf, 1996 (= F 1996).

[4] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi aux jeunes dans la société actuelle,* Paris, Bayard-Centurion, 1997.

responsabilité à l'égard du ministère de la parole[1]. Nous retrouvons le même schéma ternaire : explicitation des traits culturels de la société québécoise qui sont de nature à affecter l'annonce de l'Évangile, examen de ce que signifie annoncer l'Évangile et, enfin, examen concret des voies actuelles de la rencontre entre l'Évangile et la société québécoise.

Notons aussi que la même assemblée épiscopale a publié l'année suivante (en 2000) un document intitulé *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes, une force pour vivre*[2].

Plus récemment, l'assemblée des évêques catholiques du Québec a publié une synthèse des textes relatifs à leur visite *ad limina* de juillet 2006[3]. Nous y retrouvons une remarquable récurrence thématique, consolidée par le recul d'une petite dizaine d'années par rapport au « chantier » de la fin des années nonante. Les constats et les questions sont devenus plus tranchants comme nous le verrons.

En Belgique

La conférence épiscopale belge a publié quant à elle trois documents dont la finalité consistait à déboucher sur une mise en œuvre pastorale au niveau de chaque diocèse : *Envoyés pour servir* en 2002 (année de la diaconie)[4], *Envoyés pour annoncer (« Le semeur est sorti pour semer »)* en 2003[5] et *Appelés à* célébrer *(la liturgie au cœur de la foi)* en 2004[6]. Nous y avons ajouté le document intitulé *L'envoi des chrétiens dans le monde*, paru en janvier 2001[7] et un document récent intitulé *Ne savez-vous donc pas interpréter les signes des temps ?*, paru en avril 2007[8]. Il

---

[1] ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec* (L'Église aux quatre vents), Saint-Laurent / Québec 1999 (= Q 1999).
[2] ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes, une force pour vivre* (L'Église aux quatre vents), Saint-Laurent / Québec 2000.
[3] ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec – La visite ad limina des évêques du Québec*, Québec, Fides, 2007 (= Q 2007).
[4] ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Envoyés pour servir* (Déclaration des évêques de Belgique 29), Bruxelles, Licap, 2002 (= B 2002).
[5] ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3) – Envoyés pour annoncer* (Assemblée des évêques de Belgique 30), Bruxelles, Licap, 2003 (= B 2003).
[6] ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Appelés à célébrer – La liturgie au cœur de la foi* (Déclaration des évêques de Belgique 31), Bruxelles, Licap, 2004 (= B 2004).
[7] ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *L'envoi des chrétiens dans le monde* (Déclaration des évêques de Belgique 28), Bruxelles, Licap, 2001 (= B 2001).
[8] ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Ne savez-vous donc pas lire les signes des temps ?* (Déclaration des évêques de Belgique 35), Bruxelles, Licap, 2007 (= B 2007).

convient aussi de mentionner la publication en 2006 du document *Devenir adulte dans la foi – La catéchèse dans la vie de l'Église*.

En Suisse

Nous avons découvert la même préoccupation chez les évêques suisses. Chaque année, à l'occasion du jeûne fédéral, les évêques publient une lettre pastorale. En 2004, cette lettre s'intitulait *Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3) – Être une Église missionnaire*. Centrée notamment sur l'hospitalité, le témoignage de foi et la création de nouveaux espaces pour vivre la foi, l'insistance sur la préoccupation des « autres », c'est-à-dire ceux qui sont loin des cercles « pratiquants », est significative[1].

En Suisse, c'est toutefois dans les diocèses que le travail le plus significatif a été réalisé. Dès 1998, l'évêque du diocèse de Genève-Lausanne-Fribourg avait convoqué une assemblée diocésaine qui travailla durant trois ans à préparer des textes sur diverses facettes de la pastorale diocésaine. En juin 2000, neuf textes ont été approuvés par l'Assemblée diocésaine 2000 et diffusés à la Noël 2000[2]. Dès 2003, l'évêque a en quelque sorte repris la démarche française en proposant à ses diocésains un document appelé *La proposition de foi*[3] qui a servi de base à une session pastorale diocésaine en janvier 2007. Deux questions ont été débattues par l'assemblée : « Que voulons-nous pour nos contemporains et nos sociétés ? » et « Quels sont les lieux prioritaires de la mise en œuvre de la proposition de foi ? ». Leur ordre et leur formulation illustrent le caractère inductif de la démarche. Nous en verrons les implications théologiques et pastorales plus loin. Suite à cette démarche, le même diocèse a publié *Proposer la foi – planification pastorale* qui vient prolonger sa démarche[4].

D'autre part, le diocèse de Sion, second diocèse suisse majoritairement francophone, a mené de 2004 à 2006 une intéressante démarche synodale centrée sur la pastorale[5].

[1] Site Internet de la conférence des évêques de Suisse (www.eveques.ch).
[2] Site Internet du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg (www.diocese.lgf.ch).
[3] Site Internet du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg (www.diocese.lgf.ch) (= LGF 2003).
[4] Site Internet du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg (www.diocese.lgf.ch) (= LGF 2007).
[5] Site Internet du diocèse de Sion (www.cath-vs.ch).

Section 2. Les principales caractéristiques du corpus

Le grand nombre comme cible

Telle est clairement l'ambition de ces documents, parfois qualifiés de lettres. C'est une « carte de visite », pouvant être remise à tout un chacun et permettant à l'Église de « se présenter ». Ces textes peuvent alors proposer aussi une démarche de foi si le dialogue se noue. Leurs auteurs visent donc « au-delà » des communautés « pratiquantes ».

Dans le sillage de ces textes, des compléments sont souvent publiés soit pour toucher une « cible » particulière (les jeunes en France ou au Québec) soit pour mettre en œuvre, davantage « programmatiquement » leur objectif (textes sur la catéchèse en Belgique ou en France).

Des textes qui évoluent et qui s'intègrent dans une démarche globale

C'est du côté français que la progressivité est la plus remarquable : trois moutures successives en deux ans et trois assemblées, avec un va-et-vient entre épiscopat et « base ». « Rien n'est neutre » pour l'observateur attentif quant à l'ordonnancement des documents. Ainsi, les thématiques abordées évoluent significativement en deux ans ainsi que les formulations pour les présenter.

En 1994, le document Dagens présentait les nouvelles mises en œuvre de la foi puis les nouvelles conditions subjectives de l'existence et enfin un nouveau contexte institutionnel. Deux ans plus tard, il était d'abord question de « comprendre notre situation de catholiques dans la société actuelle » puis d'« aller au cœur du mystère de la foi » et enfin de « former une Église qui propose la foi ». Beaucoup de paramètres ont bougé : aussi bien le point de départ que la posture choisie par l'Église pour se présenter au monde.

Les comparaisons entre Églises locales sont également instructives. Le document français de 1996 énumère en sa troisième partie les lignes d'action de l'Église : d'abord, célébrer (*leitourgeia*) puis servir la vie des hommes (*diaconia*) et enfin annoncer l'Évangile (*martouria*). Cet ordre ne se veut nullement « hiérarchique » comme le soulignent les évêques. Ils sont

complémentaires et doivent être reliés entre eux même si, disent-ils, les membres de l'Église ont tendance à mettre l'accent sur l'une ou l'autre en fonction de leurs sensibilités.

La démarche des évêques belges déployée en 3 ans, choisit une autre approche puisqu'elle propose d'abord de servir puis d'annoncer et enfin de célébrer. Cette triple démarche étalée dans le temps repose en effet une visée de cohérence d'ensemble quant à une mise en œuvre pastorale très concrète.

Côté québécois, une préparation plutôt discrète débouchera sur un document systématique. Côté suisse, une inspiration internationale, notamment française, a enclenché une démarche « synodale » : Assemblée diocésaine en 2000, « forums diocésains » en 2003 et 2006 et à nouveau Assemblée diocésaine en janvier 2007 à Genève-Lausanne-Fribourg et le « Forum 4-5-6 » (de 2004 à 2006) à Sion.

Une interaction avec les destinataires

Comme nous l'avons indiqué, les démarches visent toujours le « grand nombre » et même « tous les hommes de bonne volonté » en guise d'objectif final. Elles passent aussi par des « médiations » avec des interlocuteurs privilégiés, notamment à travers un travail d'écoute, de consultation et de coopération avec les chrétiens engagés (assemblées, lettres, adresses à des « responsables », notamment des laïcs,…).

Le fait de parler le même langage se révèle un enjeu significatif. Le vocabulaire peut en effet constituer un obstacle quand il s'agit de proposer la foi dans une optique prospective à des acteurs aux formations et histoires très différentes. Un signe de maturation de la démarche peut justement consister dans l'expérience d'un langage « partagé ». Comme le soulignait le vicaire général du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg, « nous essayons toujours d'avoir un langage commun. Nous avons vécu un forum diocésain en octobre 2003 et un deuxième en septembre 2006. Quel chemin entre deux ! »[1].

[1] LGF 2007, p. 23.

La motivation de la démarche

L'approche des diocèses suisses est illustrative d'un débat : la planification pastorale paraît provoquer la réflexion sur une « nouvelle » façon de proposer la foi alors que, si cette préoccupation est implicite dans d'autres documents, la volonté des évêques est plutôt de « repartir de l'essentiel » et d'en tirer des conséquences pastorales pratiques a posteriori.

Section 3. Les principales lignes de force

Dans la plupart des documents épiscopaux, on peut déceler une prise de conscience très nette de la forte implication des changements sociétaux en cours sur les pratiques ecclésiales pastorales qu'il conviendra donc de reconsidérer significativement. À titre d'exemple, les questions posées en France dans le document de 1996 nous paraissent particulièrement pertinentes :

> « À quelles conversions personnelles sommes-nous appelés, si nous voulons pratiquer et servir la liberté de la foi dans une société pluraliste ? Quelles évolutions institutionnelles sont nécessaires pour que l'Église tout entière se mette résolument en état d'accueillir et de proposer le don de Dieu en Jésus-Christ ? »[1].

Partir de la société telle qu'elle est

Plusieurs récurrences stratégiques apparaissent ainsi dans les documents : une volonté d'aller, sans peur et sans complexe, vers le monde et même au cœur du monde ; la certitude que cette Église-Communion ne peut rayonner qu'à partir de la rencontre avec Dieu dans la prière mais aussi dans la redécouverte de l'Écriture ; la conviction que seule une Église-Communion est crédible aujourd'hui pour annoncer Jésus-Christ hors les limites des communautés pratiquantes.

Cette volonté d'atteindre le monde constitue un grand défi pour l'Église. En effet, aller vers la société « telle qu'elle est » implique d'oser simplement affronter et rencontrer le monde tel qu'il est habité par une culture en profonde mutation. L'attitude pastorale consistera à partir des personnes, de leur « culture » pour être perçue comme compréhensive et accueillante. Il s'agit

[1] F 1996, p. 16.

pour beaucoup d'agents pastoraux d'une attitude « neuve» par rapport à ce qui peut être véhiculé encore par la « culture ecclésiastique », héritière de schémas traditionnels portés par une Église plutôt sûre d'elle-même.

Le premier trait frappant de ces quatre démarches est leur point de départ. À travers son histoire, l'Église s'est le plus souvent exprimée en partant du dépôt de la foi dont elle est la gardienne et en tentant de convaincre de la pertinence de son message.

Ici, en revanche, l'approche est inverse. Le point de départ est un réexamen de la société. À qui parlons-nous ? La langue de l'Église, ses pratiques telles que formulées dans sa tradition ne sont-elles pas en décalage avec une société qui s'est transformée très vite ? La révolution technologique n'est-elle pas une mutation aussi fondamentale que la révolution néolithique ou la renaissance ? Tout cela ne génère-t-il pas un décalage culturel difficilement surmontable ?

Les évêques se sont courageusement livrés à une analyse rigoureuse des transformations sociétales, voire du « tournant anthropologique » que nous vivons. Cette prise de conscience interpelle en effet vivement les pratiques pastorales et leurs enjeux théologiques sous-jacents. Le décalage « culturel » grandissant entre les mentalités contemporaines et les pratiques traditionnelles des Églises ne peut que susciter un débat intraecclésial franc et lucide et aiguiser la recherche en théologie pratique.

Nous voyons les évêques tenter de lire les « signes des temps » et développer une démarche plutôt inductive en se laissant interpeler, parfois radicalement, par les faits. Comme nous le soulignerons plus loin, c'est une forme de redécouverte de certaines intuitions conciliaires, mises en œuvre notamment dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

Le deuxième temps de la démarche, qui s'en présente aussi comme le cœur, est la proposition d'une redécouverte de la Parole de Dieu dans sa simplicité, sa force, son étrangeté. Corollairement, l'Église se tient en retrait, consciente du risque de faire écran entre le Dieu révélé par Jésus-Christ et nos contemporains. Tous les auditeurs de la Parole sont invités à se retourner vers la personne du Christ plutôt que de rester des adeptes, un peu abstraits, du

christianisme comme « religion » et à accueillir le Royaume annoncé par l'Église plutôt qu'« adhérer » sur une base sociologique ou par « tradition » à cette même Église.

Ce type de démarche nous paraît singulièrement pertinent pour la vie de l'Église aujourd'hui. Nous pensons en effet que les bouleversements en cours doivent inciter l'Église à recentrer sa mission sur ce qui la fait vivre : la redécouverte d'une Parole qui libère en rencontrant, dans la différence et la juste confrontation, les questionnements des femmes et des hommes de « bonne volonté ». La Parole de Dieu invite à parler du sens de la vie, à exprimer des paroles de doute ou de foi. Une Église qui retourne à la source de sa foi est en même temps une Église capable d'aller au large pour annoncer l'Évangile.

Le troisième moment de la démarche des évêques consiste alors à réfléchir à l'articulation entre monde et Église, entre les questions que nos contemporains posent autrement qu'hier, chacun dans sa singularité, et les propositions de l'Évangile. L'accent n'est plus mis sur le caractère institutionnel de l'Église, « société parfaite » au sens où elle possèderait en elle-même tout ce qui est nécessaire pour remplir sa mission. Dans la perspective d'un nouveau millénaire, L'Église souhaite plutôt présenter sa fonction comme médiatrice entre Dieu et les hommes. Elle se veut davantage diaconale, servante d'une rencontre entre la bonne volonté et la conscience humaines, reflet de la création et la Parole de Dieu, aussi fidèle à sa mission divine qu'interpellante dans le monde. Son langage se veut ainsi proposition plutôt qu'imposition. Elle permet à l'homme de s'inscrire en Dieu et à Dieu de se révéler au cœur même de l'homme plutôt que de prescrire à ce dernier « le » chemin pour rencontrer Dieu. En effet, Dieu ne se laisse pas enformer dans l'Église

Très naturellement, les évêques veulent donc repenser la présence au monde de l'Église dans les espaces choisis. Sociologiquement, on assiste en effet au passage de la situation de « majorité » à celle de « minorité » des catholiques dans la société. Culturellement en revanche, le christianisme demeure fondamental pour caractériser l'identité des cultures de ces espaces territoriaux. L'apport des catholiques demeure substantiel dans le débat philosophique et spirituel comme dans les pratiques religieuses des femmes et des hommes de ce siècle. C'est donc surtout à partir du terrain de la présence effective dans la société et de la foi vécue que les catholiques sont invités à réfléchir.

Selon la foi catholique, cette présence de l'Église est sacramentelle : elle est, selon la constitution dogmatique *Lumen Gentium* « signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*LG* 1), dans la société qui est la nôtre. Parler de l'Église dans le monde ne peut en effet se réduire à une démarche de dénombrement de ses « membres » comme il est habituel de le faire pour les institutions qui organisent et gèrent nos sociétés. C'est un autre trait fondamental que nous développerons plus loin.

Mentalités contemporaines

L'homme d'aujourd'hui ne vit plus sa vie selon un tracé rectiligne mais au cœur d'une société de l'information, mosaïque de propositions multiformes. Elle n'offre plus de synthèses élaborées et stables mais plutôt des pistes réflexives arrivant pêle-mêle au gré des circonstances.

> « Dans le domaine religieux aussi, l'abondance, la diversité et l'immédiateté des informations diffusées ont pour conséquence d'ébranler les certitudes tranquilles. Ces trois phénomènes, fruits de l'apparition de nouvelles technologies, changent le rapport traditionnel à la vérité »[1].

Ce constat des évêques québécois suggère que l'Église catholique ne peut rester indifférente à cet environnement nouveau. Elle est au contraire appelée à adapter sans cesse sa « stratégie » pastorale en vue de rencontrer les requêtes spirituelles des femmes et des hommes d'aujourd'hui. Une grande souplesse est indispensable pour que le dialogue soit fructueux. La fragmentation du questionnement et la mosaïque des sensibilités par rapport à la question de la vérité, constituent une question théologique majeure.

L'analyse des évêques belges est convergente, notamment quand ils écrivent que « la religion a perdu sa place centrale et vitale dans la société en général et de la vie personnelle de beaucoup en particulier alors que la culture était naturellement religieuse avant l'avènement de la culture moderne »[2].

---

[1] Q 1999, p. 17.
[2] B 2003, p. 8-9.

L'Église doit donc faire son deuil de l'état de « chrétienté » qui caractérisait les sociétés étudiées il y a deux générations encore. Elle se meut dans un monde qui est très largement en rupture « culturelle » avec elle.

Cette importante cassure est perceptible chez beaucoup de contemporains. Si une certaine hostilité peut se manifester, c'est plutôt la distance ou l'absence d'intérêt. Ainsi, le document québécois de 1996 relève que les enquêtes de sociologie religieuse de part et d'autre de l'Atlantique indiquent que ce n'est plus l'athéisme militant qui constitue une contre-proposition aux confessions de foi, ni les religions non chrétiennes ni les nouveaux groupes religieux, mais bien l'indifférence ou l'indétermination religieuse[1].

Les évêques français pointent quant à eux l'émergence d'une société devenue *post-chrétienne,* composée de femmes et des hommes qui n'ont plus d'intérêt pour ce qu'elle propose mais qui ne lui manifestent pas d'hostilité marquée[2].

Si l'incompréhension ou une certaine peur se manifestent régulièrement à l'intérieur de l'Église face à ce phénomène nouveau, ce défi constitue paradoxalement une ouverture possible pour une nouvelle approche pastorale voire une meilleure compréhension de l'Église par elle-même.

Confrontée à l'inflation de propositions dans une culture plurielle, l'Église est invitée à présenter une « offre de sens » spécifique et apaisée. Selon les évêques français, « la culture moderne est une culture éclatée, ou du moins polyvalente, où la foi chrétienne peut être proposée comme une force d'unification et de cohérence. C'est dans la perspective de cette affirmation et de cette construction de la liberté que se manifeste l'importance de la conscience personnelle qui n'est pas un oracle, mais un haut lieu de délibération intérieure, de débat avec soi-même et, en dernière instance, de dialogue avec Dieu, de confrontation avec ses appels »[3].

C'est une préoccupation anthropologique, gravitant autour de la question de la conscience, qui vient donc soutenir la proposition spirituelle de l'Église. La tradition spirituelle chrétienne invite volontiers à « unifier son cœur », à rechercher une harmonie et une paix de la conscience. Seul

[1] Q 1999, p. 18.
[2] F 1994, p. 22
[3] F 1994, p. 58.

un esprit vraiment libre qui peut s'ouvrir à Dieu et l'accueillir en lui. En d'autres mots, le sens religieux en l'homme n'est plus traité comme le résultat d'un état archaïque de la conscience, mais comme l'expression d'une ouverture réelle à la transcendance[1].

Ce primat « accordé » à la conscience des individus vient « renverser la donne » pastorale : « Toutes sortes de démarches qu'une population majoritairement catholique nous demandait, en se coulant dans des automatismes communément admis, doivent être désormais proposées comme l'objet d'un choix… »[2], écrivait un diocèse suisse en 2003 en tirant comme conclusion plus générale que proposer la foi relève d'une attitude nouvelle d'évangélisation : passer de l'héritage à la proposition, de la transmission à la proposition. Il s'agit de rejoindre la vie et le vécu des personnes et de les inviter à un cheminement de foi[3].

Cette nouvelle tonalité avait été celle de Mgr Duval au cours du processus d'élaboration de la lettre aux catholiques de France : « Après avoir célébré la disparition du religieux, nous redécouvrons que les hommes de nos sociétés dites modernes, y compris les jeunes, ont soif de religieux. Nous avons à évangéliser ce besoin religieux diffus non pas en cherchant à le récupérer mais plus humblement en lui permettant de s'exprimer dans des attitudes et des expressions dignes de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu »[4].

Le document québécois insiste également sur le point de départ de l'éventuelle recherche de Dieu : « Ce sont les informations médiatisées et non les savoirs communiqués par les Églises qui, souvent, élargiront les connaissances religieuses des individus qui détermineront eux-mêmes le point de départ de leur parcours et non les Églises »[5].

À notre avis, cette « révolution copernicienne pastorale », généreuse dans sa formulation, devra déboucher sur une concrétisation extrêmement exigeante vu l'affaiblissement numérique du tissu ecclésial et notamment des acteurs qui en étaient traditionnellement les vecteurs repérables. Cette approche se révèle aussi à contre-courant de la « culture » spontanée d'un univers ecclésiastique tel qu'il a été modelé depuis des siècles : poids des hiérarchies et reconnaissance trop frileuse du

[1] F 1994, p. 44.
[2] LGF, 2003, p. 3.
[3] LGF, 2007-8, p. 5.
[4] F 1995, p. 12.
[5] Q 1999, p. 22.

rôle des femmes, place du « sacré » et dévaluation du « profane », procédures peu transparentes, rôle hypertrophié du « secret », … Cet inventaire subjectif ne veut pas occulter les efforts accomplis par beaucoup de chrétiens en responsabilité pour faire progresser les rouages ecclésiaux dans un esprit évangélique, l'ouverture et la clairvoyance pouvant être totalement respectueuses de la tradition de l'Église dans sa spécificité, impliquant qu'elle ne sera jamais une « institution » comme les autres qui ne sont « que » du monde.

Des attentes paradoxales ?

Les documents ne pratiquent pas le simplisme ambiant consistant à résumer nos sociétés actuelles par l'individualisme sécularisé qui semble les caractériser. En effet, les pays occidentaux voient en même temps émerger de multiples « communautarismes » dont les plus connus parce que plus spectaculaires ou dangereux ne sont sans doute pas les plus représentatifs.

L'Église est naturellement exposée à rencontrer ces « communautarismes ». Comme le résume la conférence épiscopale du Québec : « Le pluralisme oblige l'Église à sortir d'elle-même, de ses codes, de ses préoccupations, de ses solutions, de ses problématiques et de ses discours pour entrer en dialogue avec d'autres. Le pluralisme l'oblige en quelque sorte à rencontrer l'autre sur son propre terrain et cette sortie vers l'autre est toujours dérangeante »[1].

Ce pas nécessaire vers les personnes et ce qu'elles vivent concerne tout autant l'importante composante des citoyens ayant été marqués jadis par la foi chrétienne par la famille ou l'éducation, mais qui sont « à distance ».

Même éloignés de l'Église, beaucoup restent attachés à des « valeurs » traditionnellement chrétiennes comme la famille, la solidarité ou la liberté associative. À travers leurs relations amicales, ils recomposent aussi des cellules plus ou moins développées portant des préoccupations ou des projets qui transcendent l'individualisme sécularisé qu'une analyse superficielle pourrait laisser entrevoir.

[1] Q 1999, p. 32.

La foi proposée ne peut en effet qu'être en lien avec les questions vécues au cœur des réalités terrestres. Les « croyants » ne sont pas significativement différents des autres. Comme le souligne la conférence épiscopale française : « Leur foi construit leur vie et construit dans leur vie un certain sens des responsabilités de tous ordres (familiales, professionnelles, sociales) et donne même à ces responsabilités quelque chose de solide et durable. Qu'il s'agisse de responsabilités exercées dans l'Église ou dans la société civile…. »[1].

Mgr Dagens insiste sur cette nécessaire rencontre avec le vécu dans le cadre d'un exposé fait en Suisse : « Les demandeurs (de sacrements) ne sont pas des clients, même s'ils s'adressent parfois à l'Église comme à un service public. Ces hommes et ces femmes qui s'adressent à l'Église, pourquoi ne pas apprendre à les regarder et à les accueillir autrement, comme des signes de Dieu ? Surtout s'ils n'ont pas nos mots à nous pour exprimer leurs demandes, et surtout leurs attentes profondes, liées à des événements personnels de naissance, d'amour ou de mort »[2].

Aller vers l'autre, vers le frère ou la sœur en Christ, n'est-ce pas justement reconnaître la trace, le signe de Dieu que représente chaque personne, thématique largement développée plus loin ?

L'analyse des évêques de France reflète aussi cette analyse : « … l'époque de l'individualisme militant et ludique est passée : c'est un individualisme inquiet qui domine le plus souvent et qui s'accompagne paradoxalement d'une recherche nouvelle de sociabilité et d'un sens réel de la responsabilité éthique. Nous savons tous que les idéologies hier dominantes ne proposent plus de grands projets collectifs. C'est dans ce contexte "désenchanté" que les individus cherchent de nouveaux réseaux d'appartenance, où l'on puisse partager les mêmes préoccupations ou les mêmes activités, d'ordre culturel, sportif, humanitaire ou religieux »[3].

D'un point de vie pastoral, cette « donne » doit probablement inspirer souplesse et innovation. Comme le notait Mgr Dagens dans son rapport initial : « Nous vivons dans une société fragile. Mais dans cette société fragile, l'Évangile du Christ est attendu d'une façon nouvelle : comme

[1] F 1994, p. 42.
[2] LGF, 2007, p. 44.
[3] F 1994, p. 64.

une ressource pour vivre, pour susciter des choix et des engagements qui vont bien au-delà des frontières visibles de l'Église »[1].

Cette préoccupation est partagée, notamment outre-Atlantique : « Les Églises du Québec doivent adopter la manière de Dieu : entrer en conversation avec son peuple. Cela nous invite aujourd'hui à imaginer une nouvelle forme d'exercice du ministère de la Parole, une forme qui permette davantage la rétroaction et l'interaction. Nos interventions pourront provoquer l'interrogation de nos contemporains et susciter leurs réponses ; engager le dialogue. De plus, nos interventions auront plus d'impact si elles sont articulées à leurs questions et à leurs interrogations, plutôt que commandées par nos propres préoccupations »[2].

L'itinérance à la rencontre du « tout-venant » constitue sans doute une piste féconde. S'il s'agit encore et toujours d'accueillir chacun, notamment en des lieux et des temps particuliers, la rencontre préalable « sur son terrain » de celui ou celle qui cherche et veut interroger, constitue très souvent à n'en point douter le point de passage de l'Évangile.

Selon nous, cette approche constitue un aiguillon salutaire pour les cercles ecclésiaux qui ne peuvent ainsi jamais se refermer, pour rester en capacité d'accueillir des questionnements parfois surprenants mais a priori toujours légitimes qui peuvent aider « ceux de l'intérieur » à progresser vers la vérité. C'est une question théologique pour l'Église que sa capacité à accueillir les « catholiques du seuil », avec leurs réticences et leurs objectifs. Comme l'écrivaient en 2006 les évêques québécois : « le désir d'un approfondissement spirituel exprimé par plusieurs catholiques qui se sont éloignés de l'Église et qui ne sont pas encore prêts à une adhésion totale est aussi le signe de l'Esprit »[3].

Un rapport difficile avec l'institution

À l'heure de la souplesse des « réseaux », le passage à l'institution se présente en revanche comme beaucoup plus délicat. Si la foi se vit volontiers comme une dimension intime, partagée éventuellement avec les « tout proches », se sentir lié à une Église rebute le plus souvent.

[1] F 1994, p. 10.
[2] Q 1999, p. 56.
[3] D 2007, p. 31.

« Appartenir » est ressenti comme plus institutionnel que communautaire. Les évêques québécois l'expriment ainsi : « La culture du sujet pose une autre question radicale : celle de la dimension sociale de l'acte de foi, voire celle de son caractère ecclésial. Au fond, si l'on conçoit facilement aujourd'hui l'acte de foi comme l'acte le plus personnel qui soit, on ne voit plus aussi clairement qu'il est déterminé par le groupe social et qu'il comporte une dimension ecclésiale »[1].

La conférence épiscopale française pointe également cette question ressentie comme particulièrement aigüe :

> « Élément préoccupant, au sein même de la pratique chrétienne : la foi catholique se trouve adoptée et pratiquée, même parmi ceux qui y sont sincèrement attachés, selon des degrés multiples d'adhésion. Parmi les vérités qu'elle affirme et les comportements auxquelles elle appelle, on procède à des "options libres", selon la logique de la société de consommation »[2].

Le contexte pluraliste d'aujourd'hui engendre, de fait, chez plus d'un chrétien une certaine gêne quant à son identité, insiste la conférence épiscopale belge[3] . Le document québécois est encore plus explicite : « L'individu marque de plus en plus son autonomie par rapport aux grandes institutions religieuses qui semblent contrevenir au droit du sujet d'advenir à lui-même. Les Églises sont perçues comme des institutions autoritaires qui gênent la spontanéité et briment la liberté du sujet et son épanouissement. On les soupçonne de s'être approprié le divin, d'emprisonner le religieux dans des pratiques morales et des dogmes qu'elles ont inventés pour contrôler la vie des personnes et assoir leur pouvoir. Bon nombre de nos contemporains cherchent donc à retrouver une tradition spirituelle primitive, en-deçà des institutions du croire … Le fossé s'élargit de plus en plus entre les croyants et les Églises. La croyance en Dieu se détache du sentiment d'appartenance aux Églises, comme s'il s'agissait là de deux réalités antinomiques »[4].

---

[1] Q 1999, p. 36.
[2] F 1994, p. 24.
[3] B 2003, p. 49.
[4] Q 2009, p. 38.

Pour comprendre lucidement les causes de cet état d'esprit, le constat des évêques belges interpelle par sa clairvoyance : « Au cours de son histoire en Occident, le christianisme connut un développement institutionnel si important qu'il en vint parfois à peser lourdement sur l'homme et la société. Nous trainons ce passé derrière nous. C'est ainsi qu'aujourd'hui beaucoup perçoivent l'Évangile comme un pesant joug dont il a fallu se débarrasser »[1].

Comme l'ont souligné les évêques du Québec lors de leur visite à Rome en 2006, les catholiques ont une difficulté de plus en plus grande à adhérer à la pensée de l'Église sur plusieurs questions d'ordre moral ou pastoral. En même temps, notent-ils avec réalisme, « c'est à l'intérieur d'une société aux visages multiples qu'ils doivent proclamer la Parole de Dieu qui leur est confiée s'ils veulent qu'elle soit entendue »[2].

Nous pensons que la culture de nos contemporains est également marquée par des progrès significatifs de valeurs sociales comme l'accès plus aisé aux informations qui les concernent dans leur vie professionnelle ou citoyenne, la motivation des décisions qui les affectent, la protection générée par des procédures incontestées parce que publiques et « équilibrées » entre les « acteurs sociétaux ». Ce surcroît de transparence sociétale contraste avec des pratiques ecclésiales ressenties par beaucoup de chrétiens comme lentes, obscures, peu respectueuses des personnes, déséquilibrées entre l'autorité protégée par une présomption, parfois irréfragable, de clairvoyance et un chrétien « ordinaire » facilement considéré comme peu crédible ou fantaisiste. Bref, un certain « style » ecclésiastique qui a imprégné les rapports entre chrétiens ne « passe » plus aujourd'hui chez nombre de nos contemporains.

Recourir aux services de l'institution et la rencontre de la « diaconie »

Dans ce contexte, le rôle des institutions catholiques ou chrétiennes dans le témoignage de foi et sa transmission nous paraît mériter une mention particulière. Leur image est généralement très associée à l'Église « institutionnelle » dont elles émanent historiquement. Toutefois, elles jouent un rôle considérable d'interface avec la société civile et sont des espaces extrêmement concrets puisqu'ils touchent la vie quotidienne et la proposition de sens, particulièrement lors d'événements ou de périodes déterminantes dans la vie des gens (éducation, maladie, naissance,

[1] B 2003, p. 48.
[2] Q 2007, p. 10.

mort, …). Ces institutions continuent à attirer une proportion considérable de la population « malgré » la désaffection vis-à-vis des pratiques traditionnelles d'Église (offices religieux, rites de passage, …).

Sont-elles choisies uniquement en vertu de critères de qualité ou de performance ? Ou l'esprit qui les anime depuis leur fondation vient-il rencontrer des attentes ? Cet esprit n'est-il pas simplement le gage d'une « qualité » appréciée ? C'est donc une tâche ecclésiale importante de faire une analyse lucide du réseau institutionnel qu'elle a suscité.

Dans la plupart des pays concernés, l'Église catholique a développé au cours de sa riche histoire nombre d'initiatives en matière éducative, sanitaire, missionnaire, sociale voire politique. Sans renier cette gigantesque entreprise qui a profondément humanisé nos sociétés et le monde, il faut reconnaître que, le relais ayant été largement assumé par les instances publiques dont ces préoccupations sont devenues une tâche essentielle, l'image des « institutions d'Église » peut dérouter.

Beaucoup de personnes fréquentent ces institutions et ne peuvent pas toujours facilement y distinguer service, souvent « de qualité » et message inspirateur. Le plus souvent, ces institutions sont devenues largement pluralistes, tant au plan des acteurs que des « consommateurs ». Elles ne sont plus explicitement « engagées » dans certains cas. Il serait toutefois absurde de déconsidérer les immenses services que rendent aujourd'hui ces institutions catholiques. Il relève de la responsabilité de l'Église de les aider à devenir des institutions accueillantes de tous, tout en rappelant l'esprit qui a animé leur fondation et qui garde une grande pertinence aujourd'hui. Ces institutions constituent en effet une occasion de rencontre avec des femmes et des hommes de bonne volonté, croyants ou non croyants, qui viennent y chercher des services ou du sens.

La Belgique est particulièrement confrontée à cette « mixité situationnelle » qui débouche sur le questionnement crucial de la conférence épiscopale : « Le service de l'Église ne peut être compris dans sa spécificité à une époque où l'on ne veut presque plus rencontrer Dieu (…) L'Église d'hier est encore bien présente, avec sa manière de penser, d'organiser et d'agir, propre à une grande Église populaire en situation de chrétienté (…) Les attentes à l'égard de l'œuvre de service de l'Église sont marquées par cette situation de transition. Cela donne parfois à celui qui

travaille pour l'Église l'impression de devoir mener une vie déchirée entre tout ce qu'il reste à réaliser du passé et l'engagement intense et créatif qu'exige la situation actuelle. Discerner de quoi il s'agit est ici urgent et pas facile »[1].

Ces lieux de vie très concrets correspondent souvent à des moments forts dans les existences de nos contemporains. Ils sont en même temps des lieux d'engagement pour des professionnels aux responsabilités si souvent stratégiques. C'est par un partage concret avec ses acteurs et de l'intérieur que les cadres ecclésiaux seront le mieux à même de proposer l'Évangile au sein de ces institutions.

Des engagements concrets dans un environnement pluraliste peuvent probablement aider à une redécouverte de l'Évangile dans sa simplicité. Ils peuvent accueillir l'Esprit pour construire des communautés chrétiennes porteuses qui peuvent aider à discerner et à encourager, pour que sans cesse se recrée une insertion ecclésiale apaisée.

En effet, la foi ne va pas sans les œuvres dans l'Église catholique. Aucune Église ne serait pensable sans organisations ni institutions qui « rendent service » aux personnes. Mais c'est dans le lien avec Dieu que prend sa source tout « service » rendu par des chrétiens, comme le rappellent notamment les évêques belges : « Si nous nous demandons quel est le meilleur service que les chrétiens peuvent rendre à l'humanité et à la terre, la réponse est la suivante : vivre en communauté de manière telle que nous devenions une référence visible au Dieu aimant. Cela suppose davantage qu'un service social (…) C'est d'abord en servant Dieu de tout son cœur que l'homme devient entièrement libre et en mesure de se consacrer entièrement à la création et à l'humanité. Le service de Dieu n'est jamais en concurrence avec le service de l'humanité. Il en est la source et la mesure »[2].

Le rayonnement de ce « service » inscrit en Dieu sera un des signes de la crédibilité de son « sacrement » dans le monde. L'Église ne peut pas tenir un « discours » contredit par l'ensemble de sa vie.

[1] B 2002, p. 15.
[2] B 2002, p. 38.

À l'écoute de la Parole

Redécouvrir, seul ou ensemble, la Parole de Dieu est essentiel et occupe une place significative dans les textes épiscopaux. Cette parole doit être partagée et vécue au sein de communautés ecclésiales « branchées » sur le Christ, par la prière, la liturgie et à travers le service. Corollairement, elle ne peut jamais devenir l'apanage d'un disciple particulier du Christ.

Les progrès de l'alphabétisation, la globalisation accrue de notre monde et l'explosion des technologies de l'information ont, pour la première fois dans l'histoire sans doute, rendu la Parole de notre Dieu accessible à une majorité des humains. Ces techniques induisent aussi la constitution de groupes affinitaires particuliers qui peuvent dessiner des configurations communautaires inédites.

Cette nouvelle donne interpelle les « structures ecclésiales » en tant que telles comme l'indiquent les évêques québécois : « Aujourd'hui, qu'elle soit partagée avec nos contemporains, proclamée dans l'espace public, annoncée dans les agoras modernes que sont les médias, la Parole rassemble l'Église. Il faut même imaginer les voies nouvelles qui permettront à la Parole de devenir le centre de rassemblements ecclésiaux de tailles différentes et de nature différenciée »[1].

L'annonce de la Parole constitue en effet une fonction essentielle de l'Église mais aussi une tâche pour chaque chrétien. Le plus beau service que le chrétien puisse rendre à son prochain n'est-il pas de lui parler du Christ, source de toute vie et de toute joie ? Il partagera ainsi avec lui le plus profond secret de sa force vitale. Un beau texte des évêques belges exprime le fondement de cette mission : « Le Seigneur ne se contente pas d'appeler l'Église dans son ensemble ; c'est à chacun de ceux qui portent son Nom que cet appel s'adresse. Par le baptême, tout chrétien a reçu pour vocation et mission d'annoncer l'Évangile. Comme le Christ, nous avons reçu l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle. Et chaque fois que nous sommes rassemblés autour de la sainte Table, nous devenons les témoins du Royaume. C'est la puissance vivifiante de l'Esprit de Dieu qui opère cela chaque fois en chacun de nous »[2].

[1] Q 2006, p. 64.
[2] B 2003, p. 56.

Le baptême « députe » ainsi chaque chrétien à l'annonce de la Parole. La première Église montrait nettement que la prédication est déjà, en elle-même, un service de l'Église aux hommes qui sont en quête de « vie ». L'inverse est d'ailleurs également vrai. Ce témoignage consistera le plus souvent à rencontrer un besoin religieux diffus qu'il s'agit surtout d'accompagner.

À cet égard, la situation des « recommençants » constitue sans doute un angle intéressant d'approche pour cerner cette dimension de la vie chrétienne. C'est en effet en partant des personnes et de leurs itinéraires spirituels diversifiés que la foi est proposée, souvent hors des chemins catéchétiques bien balisés. La conférence épiscopale du Québec y insiste : « Partir des personnes et de leurs itinéraires de foi diversifiés, plutôt que des propositions normalisées actuellement disponibles, représente une inversion de logique capitale »[1].

Les adultes qui viennent ou reviennent à la foi vivent dans une société en mutation rapide et en effervescence constante, où les repères ecclésiaux tendent à s'effacer. C'est paradoxalement un message simple mais nuancé et ressenti comme vécu en vérité qui les interpelle. Un témoignage, personnel et communautaire « ad extra » en amont permet une rencontre féconde[2].

Même si la plupart des « institutions », dont éminemment l'Église catholique, souffrent d'une large suspicion de la part de nos contemporains, les communautés ressenties comme vivantes, comme des lieux de prière et de pèlerinage continuent en revanche à attirer. Les célébrations marquantes et médiatisées intéressent nombre de gens tout comme la Bible continue à intriguer et le fait d'être chrétien à interpeler.

Dans certains cas, c'est la coexistence de traditions religieuses très différentes au sein d'une même société qui suscite la curiosité. Ce peut être l'occasion de redécouvrir sa propre tradition, une démarche accueillie au sein d'un travail de formation au sein des Églises. La base de la vie chrétienne reste en effet l'appartenance à l'unique Corps du Christ et est donc en première instance une question de foi et pas seulement de philanthropie. Le Christ, dans son humanité concrète, propose la familiarité avec la race humaine et témoigne sans doute le mieux du Dieu

[1] Q 1996, p. 97.
[2] N. DE BREMOND D'ARS, *Les conversions au catholicisme en France*, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions 124* (2003), p. 19-38.

« déroutant » d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Sa divinité peut aussi étancher la profonde soif spirituelle de nos contemporains.

« Faire Église » en Christ : communion dans la diversité

La figure du Christ, révélant le Dieu d'amour trinitaire, est donc centrale. Et c'est à partir de la communion trinitaire que les communautés chrétiennes peuvent rayonner dans un esprit de communion, articulant unité et diversité.

Cet enjeu majeur consistant à manifester une Église habitée par la communion en Christ est régulièrement mis en exergue dans les textes étudiés. Le document d'un des diocèses suisses l'exprime avec force : « Croître en se recentrant toujours sur l'essentiel de la foi, voilà ce que le Christ nous demande de toujours mieux réaliser. Et tout cela doit se faire dans un esprit "d'Église-communion", dans une réelle synodalité »[1].

Fondamentalement, c'est dans l'Eucharistie que le Christ réunit et envoie : « L'Eucharistie est non seulement un des principaux modes de visibilité de l'Église dans la société, mais davantage encore un signe visible de la bienveillance de Dieu. L'assemblée eucharistique dominicale est l'image et l'icône de ce à quoi l'Église entière est appelée : l'écoute de la Parole de Dieu, la célébration de son Alliance et l'envoi pour servir le monde »[2], pour citer les évêques de Belgique.

Ces assemblées ont pour vocation d'être de plus en plus diversifiées, fruit d'un appel, d'une convocation du Peuple de Dieu qui est hétérogène. Très heureusement, l'Église génère aujourd'hui de nouveaux mouvements, des communautés nouvelles, fidèles à l'Évangile mais dont les formes de structuration, d'expression, de vivre ensemble, étonnent nos contemporains. Il est donc très significatif que l'épiscopat souhaite les voir reliées au tissu ecclésial pour enrichir son témoignage.

[1] LGF 2007, p. 11.
[2] B 2003, p. 46.

Les communautés doivent rester ouvertes à l'universel et marquées par la diversité du Peuple de Dieu. Il convient donc d'éviter que la participation à une célébration soit l'expression d'une appartenance à un groupe particulier. Les évêques insistent régulièrement sur cette dimension : « Il est clair que la proposition et l'annonce de la foi passent par la communion de l'Église. Et la tâche permanente des pasteurs de l'Église, des évêques et des prêtres, ne consiste pas seulement à permettre cette libre confrontation des diversités légitimes. Elle comporte aussi un combat pour que rien n'empêche cet approfondissement de la communion dans la foi, et, spécialement pour qu'aucun groupe, aucun mouvement, aucune communauté religieuse ne se résigne à vivre en vase clos, en n'ayant comme référence que ses positions ou ses traditions particulières »[1].

Cette riche diversité ne peut occulter que la communion entre les disciples du Christ, implique d'être réunis autour de sa personne et non pas par une idéologie ni même par une « vision de société ». Cette unité se prolonge dans un engagement pour l'œcuménisme, exprimé par exemple par les évêques belges : « Le Seigneur en personne a prié pour l'unité de son Église. Nous devons, nous aussi, prier avec insistance pour cette unité, tout en cherchant des occasions de rencontre et de collaboration. L'annonce de l'Évangile dans un monde sécularisé est un défi et un devoir commun à toutes les Églises chrétiennes. Dans l'espérance, nous attendons le jour où nous retrouverons une unité visible. En effet, par nos divisions, nous ne donnons pas au monde le témoignage que le Seigneur attend de nous »[2].

Ces réflexions conduisent à s'interroger sur la question fondamentale de l'appartenance – et des appartenances « partielles » – à l'Église. Tantôt territoriales, notamment quand il s'agit de pratiques religieuses occasionnelles liées aux rites de passage, tantôt d'élection, notamment quand il s'agit de trouver des sensibilités communautaires ecclésiales, liturgiques ou spirituelles qui correspondent à une sensibilité personnelle, les appartenances ecclésiales sont de plus en plus diverses. Plus fondamentalement encore, on peut souligner l'extrême variété de l'adhésion des chrétiens au « contenu » de la foi chrétienne, tel que proposé par le magistère. La culture chrétienne contemporaine insiste volontiers sur le respect du pôle subjectif et complexe de la démarche de foi, qui porte en lui autant une dimension de vigilance que de confiance.

[1] F 1994, p. 32.
[2] B 2003, p. 59.

Cet équilibre postule aussi une véritable implication des chrétiens dans une démarche de recherche de sens : connaître sa tradition et l'enseignement de l'Église est incontournable, même s'il ne s'agit pas de les absolutiser. Comme le souligne le document québécois : « Tradition et enseignement n'interviennent pas à titre de parole dernière et définitive, mais comme mémoire, points de repère et jalons ou comme une parole qui interroge et confronte ses propres découvertes et à partir de laquelle un sujet peut reprendre la parole. Les énoncés de la tradition passent éventuellement au crible de la critique avant d'être assumées par le sujet. La tradition ne représente plus un répertoire de réponses intemporelles et toutes fabriquées dans lequel il suffirait de puiser »[1].

Il en va de même de la liturgie qui offre une chance d'entrer par le cœur dans le « mystère » de l'Église, en laquelle se révèlent et sont efficaces le Mystère de Dieu et de son Christ. Comme le soulignent les évêques belges : « La liturgie ne relève pas de la dévotion individuelle : elle est l'expression de l'Église, à l'écoute de son Seigneur. Tous y ont place, et tous devraient y trouver place »[2].

Quelles lignes de force pouvons-nous dégager de cette analyse des textes ? Ce sera l'objet de la section suivante qui marquera la transition vers les chapitres suivants.

Section 4. Une Église en train de redécouvrir des intuitions de Vatican II

L'analyse comparative des documents épiscopaux nous a permis de mettre en exergue les principales insistances pastorales d'Églises locales en voie de « minorisation » dans des sociétés où elles étaient encore perçues comme « majoritaires » jusqu'il y a peu et y jouaient un rôle marquant et visible.

La démarche pratique d'étude de ces textes débouche inévitablement aussi sur des questions de théologie fondamentale. Selon Fritz Lienhard, cette rencontre est indispensable et féconde : « Ce défi signifie, pour le théologien pratique de formuler une réflexion théologique lui-même, dans

[1] Q 1999, p. 35.
[2] B 2004, p. 18.

sa propre perspective, et de la sorte participer pleinement au débat théologique dans son ensemble »[1].

Pour nourrir notre questionnement pastoral, nous pensons que trois intuitions théologiques, explicitement présentes ou sous-jacentes dans les documents, méritent d'être redécouvertes et approfondies. Nous pensons qu'elles répondent aux aspirations des femmes et des hommes qui cherchent Dieu aujourd'hui.

Parler de l'Église comme « sacrement » souligne sa dimension de « mystère » qui vient contrebalancer sa dimension « institutionnelle », très contestée de nos jours. En effet, les soupçons qui pèsent volontiers sur toute institution aujourd'hui n'épargnent pas l'Église catholique. Corollairement, l'Église continue à attirer car les questions de sens, que n'arrêtent pas de se poser nombre de contemporains, les conduisent à se tourner vers des lieux et des traditions qui apparaissent comme des éléments de réponse à leurs interrogations.

Ensuite, la réflexion portera sur l'identité chrétienne qui consiste à appartenir au « Peuple de Dieu » et à être à ce titre « signe » du Royaume de Dieu dont l'Église n'est qu'anticipation. Ce « Peuple de Dieu », signe visible, renvoie à l'invisible. Il « manifeste » visiblement Dieu auprès d'une humanité qui cherche des réponses à ses questions éternelles. La distinction entre Église et Royaume peut aider à rencontrer la soif de spiritualité que beaucoup de nos contemporains vont spontanément chercher « ailleurs » que dans la tradition chrétienne, pourtant latente dans leur culture. L'identité chrétienne ne se résume pas à une appartenance « structurelle » à une Église. Elle consiste surtout à annoncer sereinement au monde que le Christ nous appelle à devenir des créatures nouvelles dans un monde appelé à se renouveler de l'intérieur. Ce peut être un signe interpelant, une balise sur le chemin de ceux qui cherchent ce qu'est ce « supplément d'âme » qu'ils portent en eux.

Enfin, nous aborderons la thématique des « signes des temps » qui peut aider les chrétiens à refaire le pas vers un monde en profonde mutation, marqué autant par l'indifférence bienveillante que l'hostilité militante et qui véhicule un besoin diffus de spiritualité. Dieu parle à

[1] F. LIENHARD, *La démarche de la théologie pratique* (Théologie pratique), Lumen Vitae Novalis, Bruxelles, Montréal, 2006, p. 175.

travers sa création, habitée par son Esprit et qui se déploie à travers une histoire. L'Église est ainsi invitée à lire des signes hors son propre périmètre visible.

Se découvrir sacrement

Les documents épiscopaux dévoilent une Église qui ne se définit plus avant tout comme institution hiérarchique et se suffisant à elle-même. Traditionnellement, elle utilisait volontiers le concept de « société parfaite », placée plutôt en face du monde. Il faut toutefois remarquer que cette « perfection » n'était pas de l'ordre de la sainteté mais signifiait simplement qu'elle était dotée de tout ce qui est nécessaire à son accomplissement.

On peut dire qu'après avoir « englobé » la société occidentale jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, elle s'était volontiers placée « face » à des nations traversées par les révolutions. Depuis le siècle dernier et singulièrement depuis le dernier Concile, elle a pris de plus en plus une posture de complémentarité bienveillante par rapport à la société, pourtant de plus en plus laïcisée.

Dès lors, à travers les documents étudiés, elle met sans surprise l'accent sur son rôle de témoin de la Parole de Dieu au cœur de ce monde, sur sa vocation à être le corps du Christ et le lieu de la manifestation de l'Esprit, bref des caractéristiques qui, dès une première analyse, ne peuvent que dépasser en la transcendant la « capacité » de la « réalité institutionnelle » que nous pouvons empiriquement observer.

L'Église ne peut être l'ultime préoccupation des chrétiens. Elle est au service de la mission du Christ dans un monde pluriel, ce qui l'oblige à rencontrer l'autre sur son propre terrain, une mission qui ne se veut plus être conquête mais annonce de la Parole libératrice du Dieu Trinitaire. En effet, l'appel de Dieu ne sépare pas les chrétiens de leurs frères en humanité mais il les envoie au milieu d'eux. Une lecture de la finale des quatre Évangiles nous convainc que la foi au Christ implique un souci missionnaire fondamental dont la mise en œuvre dans nos sociétés occidentales prend une coloration nouvelle.

Au cours de ces dernières décennies, la transmission de la foi s'est opérée plus difficilement. Pourtant, l'Église souhaite encore inviter nos contemporains à redécouvrir la nouveauté de la foi

et de l'expérience chrétienne. C'est à la fois par le partage effectif de la condition commune de tous les hommes et par l'originalité des liens qui unissent les disciples du Christ que les chrétiens sont amenés à annoncer l'Évangile. Car c'est en « cet » homme, Jésus-Christ, que le Dieu de tous les peuples s'est proprement révélé. C'est en effet du dedans de notre humanité qu'il se révèle comme le Seigneur.

La dimension universelle du projet de Dieu n'est pas incompatible avec une révélation singulière, qui passe précisément par l'Église visible qui, à la suite du Christ, témoigne de sa Parole. Les évêques belges tentent d'appréhender cette « réalité » en articulant justement le champ de l'Esprit et celui, plus limité, de l'Église : « Dieu limiterait-il son action à son peuple ? Bien sûr que non. S'il se rassemble un peuple en Église, ce n'est pas par désintérêt pour le restant des hommes, que du contraire. Le Concile Vatican II a décrit l'Église non seulement comme "peuple de Dieu" mais aussi comme "sacrement pour le monde". Un sacrement est un signe visible et efficace de l'amour et de la grâce divine. Le grand sacrement de Dieu – signe irrévocable – c'est le Christ. Il l'est une fois pour toutes et pour toujours. Mais où donc peut-on rencontrer ce signe ? C'est ici qu'intervient la mission de l'Église. Elle a pour vocation d'être le corps visible du Christ aujourd'hui. Dans la mesure où elle est unie au Sauveur, l'Église est sacrement pour le monde, corps vivant du Christ (…) L'annonce de l'Évangile n'est pas avant tout quelque chose que l'Église doit "faire" en plus de tout le reste. Par son existence même et en correspondant le plus fidèlement possible à sa vocation, l'Église est en elle-même une annonce effective et vivifiante de la Bonne Nouvelle. En résumé, l'Église n'est pas d'abord celle qui s'occupe d'annoncer, elle est annonce »[1].

Nous pensons que ce renouvellement dans l'approche pastorale, qui consiste notamment à redécouvrir un champ de mission très large, est salutaire pour l'Église elle-même. Les exigences actuelles de la mission impliquent une remise en cause radicale pour l'Église *ad intra*. L'Église n'a en effet jamais fini de devenir ce qu'elle est, par le don du Christ dont elle est appelée à former le corps.

Ce n'est rien de moins qu'une évangélisation de l'Église elle-même que suggère l'épiscopat belge : « C'est le Seigneur lui-même qui nous appelle et nous envoie. Un tel appel s'adresse en

[1] B 2003, p. 40.

premier lieu à l'Église tout entière. C'est même sa raison d'être. Au cours de cet écrit, nous avons ainsi rappelé à plus d'une reprise que l'Église était sacrement pour le monde. C'est-à-dire que dans tout ce qu'elle dit ou fait, elle doit être un signe visible de l'amour de Dieu pour les hommes. D'où pour l'évangélisation l'importance du mode de présence que l'Église développe dans la société (…) Dans la mesure où nous prenons à bras le corps notre mission d'annoncer l'Évangile, celle-ci devient une source de renouveau pour l'Église entière. L'Église est, en effet, la première qui est appelée à être évangélisée, afin de pouvoir se régénérer en vérité et en profondeur »[1].

L'Église a donc aujourd'hui encore quelque chose à apporter à ses concitoyens, même incroyants, à un monde qui réclame des chrétiens « décomplexés », donc libres. Comme le soulignent les évêques français : « Il y a là comme une structure interne à la liberté humaine suscitée et soutenue par la foi : une structure qui ouvre sur une intériorisation personnelle et sur un appel au dépassement et au don. Cette structure peut permettre aux croyants d'habiter ce monde pluraliste en y exerçant leur liberté. Car la liberté n'est pas forcément un accident extérieur néfaste. Elle peut s'enraciner aussi dans la structure du témoignage évangélique »[2].

L'approche très concrète d'un diocèse suisse résume aussi cet enjeu pour les chrétiens d'être précisément des « signes » de Dieu : « Ce qui suppose de notre part un double engagement … Premier engagement : ne pas avoir peur de nous inscrire à l'intérieur de nos sociétés sécularisées, ne pas les regarder et les critiquer de l'extérieur, mais participer aux délibérations et aux débats publics où l'on s'interroge sur leurs finalités. Second engagement : mobiliser, à l'intérieur de l'Église, les ressources spécifiques de la foi et manifester concrètement qu'en vivant de la foi au Christ et de la charité du Christ, nous inscrivons dans notre société des réalités nouvelles, des valeurs et des comportements qui font de nous des signes et des relais de Dieu dans nos sociétés sécularisées »[3].

Bref, l'Église qui n'est pas sa propre origine, n'est pas non plus à elle-même son propre but. Elle n'a de sens que par le service qu'elle doit rendre à tous les hommes, en leur proposant de connaître Dieu. Comme le soulignent les évêques belges : « Aujourd'hui, dans notre

[1] B 2003, p. 55.
[2] F 1994, p. 54.
[3] LGF 2007, p. 41.

environnement culturel, l'Évangile ne peut faire entendre sa voix autrement que par un appel à plus de solidarité et d'humanité, et ceci non seulement au plan local, mais également au plan mondial. Ce n'est qu'à ce prix que l'Église sera perçue comme le sacrement – le signe visible et efficace – d'un Dieu bienveillant envers les hommes. Annoncer l'Évangile dépasse les frontières du domaine purement ecclésiastique... »[1].

Corollairement, la question de la réception de toute parole d'Église, même si elle porte la Parole d'un Autre, s'avère fondamentale. Au sens théologique, Mgr Dagens définit la réception comme le processus par lequel une déclaration, un texte, un message provenant d'une autorité de l'Église est effectivement compris, assimilé, mis en œuvre[2].

Mais il est encore un autre type de réception, très important pour une Église, qui, au sein de la société civile, veut dialoguer avec tous et leurs représentants. C'est l'attitude des pouvoirs publics appelés souvent à réguler le dialogue sur la place des croyants et de leurs Églises dans la société.

Nous aurons l'occasion de revenir de manière approfondie à ces questions du dialogue et de la réception qui sont intrinsèquement liés. La prise au sérieux des communautés chrétiennes par tous les échelons de la hiérarchie implique en effet un dialogue porteur de sérénité. Cet état d'esprit peut leur permettre alors de dialoguer avec tous pour leur proposer l'Évangile ou, au moins, de faire un bout de chemin pour construire le vivre-ensemble plus harmonieux et plus juste, recherché par les « hommes de bonne volonté ».

L'Église, dans un contexte sociétal plutôt troublé, est donc amenée à manifester sa diversité et sa faiblesse, ce qui pourrait être vécu comme un « risque ». Pourtant, révéler sa fragilité, directement héritée de l'histoire de Jésus de Nazareth n'est-il pas une voie « crédible », attendue par nombre de nos contemporains ? C'est notamment en se rangeant du côté des plus faibles que l'Église peut être « signe ».

De plus, à travers son histoire, l'Église n'a jamais été monolithique et ce dès les origines. La conférence épiscopale belge le souligne : « Jésus n'a pas rassemblé autour de lui un petit groupe

[1] B 2003, p. 45.
[2] F 1995, p. 21.

de gens du même avis pour les amener loin de la société dans un cercle d'initiés. Il se retirait certes avec eux pour prier, mais pour le service il les envoyait au-dehors pour être dans le monde lumière, levain et sel. D'ailleurs, dès le début, l'Église n'a pas été un club de personnes du même avis. La diversité était présente dès l'origine. Cette diversité contribue à une belle et forte unanimité dans la mesure où tous regardent dans la même direction avec le regard que Jésus porte sur l'humanité pour ainsi servir le monde »[1].

Le concile Vatican II a insisté à de multiples reprises sur le fait que l'Église était sacrement pour le monde. Les pères conciliaires la présentent notamment comme étant dans le Christ *en quelque sorte* le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain ou encore comme le sacrement universel de salut. La récurrence de cette thématique suscite des implications majeures sur la nature et la vie de l'Église. Nous voyons d'ailleurs l'épiscopat relayer avec insistance cette intuition conciliaire qui vient colorer significativement la pastorale de notre temps, vu la vision positive du monde qui la sous-tend.

L'Église est donc fondamentalement plus que ce que son « organisation sociétale » peut laisser entrevoir, comme y insistent les évêques français : « L'Église n'est pas extérieure au mystère qu'elle annonce. Elle n'est pas seulement le groupe des "amis du Christ", ou l'association de ceux qui se souviennent de lui ... Elle est en quelque sorte le sacrement du Christ … C'est en elle et par elle que l'humanité de notre Dieu peut, aujourd'hui et jusqu'à la fin des temps, se donner à connaître dans le monde. L'Église, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, doit répercuter auprès de tous les hommes l'appel que Dieu veut leur adresser »[2].

Son mystère, largement « invisible », se vit pourtant au cœur du monde. Elle n'est pas seulement antérieure mais intérieure aux sociétés modernes. Le texte du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg l'exprime : « Il n'y a pas à dissocier l'un de l'autre un mouvement de retour aux sources au cœur de la foi, un travail de recomposition intérieur d'un côté, et un mouvement d'aller au large, de s'ouvrir ad extra pour annoncer l'Évangile et témoigner dans le monde d'un autre côté. Dans une large mesure, chacun de ces deux mouvements est critère d'authenticité et de validité de l'autre (…) Un tel double mouvement s'accomplissant de toute manière "dans la

[1] B 2002, p. 19.
[2] F 1996, p. 52

société", il importe qu'il soit conçu et conduit de telle sorte que, dans cette société, l'Église ait toutes chances d'apparaître comme sacrement du Christ »[1].

L'Église ne peut donc être pleinement sacrement que dans la mesure où elle chemine avec le monde, à travers la vie quotidienne des hommes et des femmes, leurs réussites et leurs difficultés. C'est la sacramentalité de l'Église qui révèle le mystère de Dieu accompli dans le Christ, qui manifeste l'action de salut, qui fait apparaître l'originalité chrétienne au milieu du monde. Nous verrons au chapitre suivant que la sacramentalité et l'ecclésialité se dévoilent mutuellement.

Être signe du Royaume de Dieu, la tâche du peuple de Dieu et de ses membres

Nous nous demanderons notamment si l'Église peut être dite signe du Royaume de Dieu qui la surpasse et dont elle est l'ébauche visible. Sa mission fondamentale n'est-elle pas d'annoncer au monde et aux hommes qu'ils sont « en route » vers ce Royaume ? En effet, si le Royaume de Dieu constitue une utopie, au sens qu'il n'est pas localisable dans un « lieu », il est déjà mystérieusement présent au monde. Ce mystère passe par le Christ qui vient révéler le monde à lui-même et par chacun de ses disciples.

Le choix du Christ et de son Église constituerait alors une identité qui s'élèverait jusqu'au Royaume et conjuguerait une dimension eschatologique et une dimension universelle. Le Royaume de Dieu, promis par Jésus, ne cesse de venir. L'Église n'a pas pour mission de se placer face au monde, comme nous l'avons déjà souligné, mais d'être au cœur du monde, non pour le soumettre mais précisément pour le référer au Royaume.

La thématique de la création peut nous aider à penser l'universalité. Le Créateur nous invite en effet à un engagement universel. Comme le soulignent les évêques belges : « Ce n'est pas du bonheur d'Israël que Dieu se porte garant. Il l'est aussi du bonheur de tous les hommes. Il est en effet le Dieu de tous, même des ennemis d'Israël. Il a créé le ciel et la terre et tous les êtres humains… »[2].

[1] LGF 2003, p. 10.
[2] B 2002, p.7.

C'est sans doute dans la liturgie que l'Église exprime le mieux son mystère qui réside dans une subtile et constante articulation entre le Royaume de Dieu, révélé en Jésus-Christ, et le monde. La liturgie révèle la tension entre le « déjà-là » et le « pas encore », puisqu'elle exprime tout autant l'universalité eschatologique que créationnelle. Nous citons encore l'épiscopat belge : « C'est pourquoi il est indispensable que l'Église puisse vivre cette tension "eschatologique" dans une parabole "à l'état pur". Telle est la liturgie, figure du ciel déjà sur terre et participation réelle à la liturgie céleste du monde nouveau (…) Si la liturgie ignorait cette tension eschatologique, elle ne pourrait que sombrer dans une activité purement humaine et égocentrique quelle qu'en soit par ailleurs l'atmosphère sacrale ou religieuse, ou "engagée". Cette tension se traduit par la qualité symbolique de tout ce qui contribue à la célébration »[1].

La liturgie est aussi le lieu par excellence de communion entre chrétiens. L'intériorité contemporaine est une intériorité communautaire parce que, selon Jacques Gagey, « il n'est pas possible de parler de soi comme intériorité que dans son rapport avec la communauté des hommes de bonne volonté »[2]. Si la liturgie privilégie l'axe de verticalité entre les chrétiens et leur Dieu, elle travaille à la redécouverte de rapports de communion entre ceux qui la vivent.

Cette insistance est fondamentale dans la mesure où une Église « minoritaire », se sentant face à un environnement hostile, court le risque du repli identitaire. Habitée par l'Esprit et préfiguratrice du Royaume, elle ne peut connaître cette dérive puisqu'elle prépare ce qui la dépasse absolument et qui concerne l'avenir du monde et celui de tout homme. Comme l'expriment les évêques québécois, leur Église se sent invitée à vivre une « expérience pascale ». Parler d'expérience pascale, c'est évoquer une puissance de résurrection qui est à l'œuvre dans tous les appauvrissements qu'elle connaît[3].

Chaque disciple est invité à devenir signe du Christ au milieu de son « environnement » en étant attentif aux signes des temps dans le monde qui l'entoure. Son « ecclésialité », sa façon de « faire Église » peut être signe du Royaume de Dieu qui porte en germe le renouvellement de toute création.

---

[1] B 2004, p.45.
[2] J. GAGEY, *La nouvelle intériorité*, Paris, Cerf, 2007, p. 133.
[3] Q 2007, p. 13.

Ce signe manifeste l'universalité et l'unicité du Christ, qui accompagne les histoires humaines, concrètes et souvent banales mais mystérieusement porteuses de divinité. Reconnaître une filiation divine et être appelés au salut universel, à la suite de la personne du Christ, constituent indéniablement deux composantes majeures de l'identité chrétienne, intégrant tant la question des origines que celle de la destinée. Un court texte des évêques belges nous paraît bien illustrer ces enjeux : « Son plan de salut est l'alliance avec tous les hommes. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la Bible s'ouvre par un récit de création à connotation universelle (Genèse) et se referme avec la vision, tout aussi universelle, d'une création régénérée (Apocalypse). Pourtant, ce dont l'Écriture parle entre ces deux extrémités a souvent un goût de terroir »[1].

Cette conviction est la clef de l'engagement ecclésial missionnaire « visible ». Comme le suggèrent les évêques français : « Sous le regard de Dieu, tous les hommes sont de la même race : le pouvoir des institutions n'a d'autre raison d'être que de servir au bien commun de tous »[2].

En effet, la bipolarité entre dessein universel et rencontre du particulier dans la diversité caractérise l'Église. Comme l'a écrit Jean Rigal : « l'Église n'est pas universelle parce qu'elle couvrirait le monde de réalités semblables, mais parce que, dans la logique de l'Incarnation, elle ouvre les particularités à l'accueil du salut. L'action de l'Esprit ne fait jamais abstraction de la présence du Christ aux sinuosités de l'histoire. Elle l'actualise au contraire »[3].

C'est en étant ouverte à la diversité des cheminements des habitants du monde entier que l'Église peut exprimer la convocation universelle du Royaume. Dans les espaces évoqués ici, l'appartenance religieuse était historiquement un ingrédient de l'appartenance sociale globale que l'on recevait à sa naissance. La crise de l'appartenance à l'Église vient mettre en lumière le sens véritable de l'identité chrétienne.

L'identité chrétienne se définit alors comme une identité transcendant toutes les catégories mondaines comme le rappelle l'Épître de Paul aux Galates ou la parabole du *bon samaritain* en Luc 10. Elle réside dans le renouvellement de toute création ici-bas et au-delà de la mort. Le

[1] B 2003, p.22.
[2] F 1996, p. 88.
[3] J. RIGAL, *Le mystère de l'Église – Fondements théologiques et perspectives pastorales,* Paris, Cerf, 1992*,* p. 222.

chrétien, recréé au baptême dans le Christ, célèbre à travers la liturgie et sa vie, la grâce qui lui est faite d'être un seul corps avec ses frères, et il associe à cette grâce l'univers tout entier, encore en tension vers la paix et la fraternité universelles. La diversité chrétienne, note Henri Bourgeois, est aussi un signe de ce qu'est la foi évangélique. Celle-ci fait appel en effet à chaque liberté ; elle ne cherche pas à constituer un modèle unique de comportement ou de pensée. Ce qu'elle cherche à réaliser, c'est une solidarité spirituelle, naissant d'une expérience analogue de l'Évangile[1].

Une pastorale proposant ici-bas le début du renouvellement de toute création dans la perspective d'un accomplissement définitif du Royaume ne vient-elle pas rencontrer ces deux aspirations fondamentales, la paix et la fraternité, présentes dans le cœur de tout homme ?

Cette conviction appelle l'Église à accueillir celles et ceux qui sont en chemin. Avant de la rejoindre de manière décisive, beaucoup se trouvent au seuil de la maison des chrétiens qui ont reconnu son mystère. Elle doit créer des lieux de communion pour les personnes de bonne volonté qui sont en recherche sur le chemin de la foi[2].

Comme nous le verrons plus loin, des lieux et des moments peuvent se révéler porteurs de dialogue avec celles et ceux qui ont pris leurs distances avec l'Église mais peuvent accueillir une Parole de Dieu, s'ils l'expérimentent dans un contexte de grande liberté avec ceux qui se disent disciples du Christ.

Les chrétiens, signes du Dieu de Jésus-Christ peuvent leur laisser entrevoir le Royaume par la communion qu'ils vivent avec d'autres dans l'Église. En effet, chacun, dans l'Église ou à proximité, doit pouvoir œuvrer « maintenant » à une véritable fraternité toujours à construire. Et le vivre avec une liberté décomplexée et dans un cadre sociétal de laïcité ouverte qui permet à chacun de ne pas rester neutre.

---

[1] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 158.
[2] Voyez à ce sujet l'article très original de Y. CONGAR, *Sur la transformation de l'appartenance à l'Église,* dans *Communio 1/5* (1976), p. 41.

Tout ceci suggère une Église qui ne se déploie authentiquement que dans le dialogue et l'ouverture au monde dans lequel elle « habite », un monde créé par Dieu et habité par son Esprit.

Scruter les signes des temps

Christoph Theobald a écrit que « lire les signes des temps, c'est donc repérer et admirer chez autrui, souvent chez ceux où l'on ne s'y attendait pas, le signe messianique par excellence qu'est la foi en tant que courage d'envisager un avenir »[1]. C'est du regard tourné vers l'autre que naît la prise de conscience d'un nécessaire discernement des attentes humaines et spirituelles. Scruter les signes des temps passe par l'expérience d'un vivre-ensemble qui à la fois interpelle et suscite la contribution des chrétiens.

La lecture d'un passage d'un document suisse illustre que cette capacité à devenir un acteur parmi d'autres courants de la société, constitue un « signe des temps » pour l'Église : « Nous déclarons nous situer mieux encore si possible, comme catholiques dans le contexte culturel et intellectuel d'aujourd'hui, marqué notamment par l'émergence de l'individualisme, le principe de laïcité et un pluralisme généralisé. Et, dans ce contexte, nous déclarons, corrélativement, notre propos de contribuer pour notre part au vouloir-vivre de notre société en montrant activement que l'Évangile du Christ est au service de la liberté de tous les enfants de Dieu »[2].

La théologie des « signes des temps », développée naguère dans les écrits de Marie-Dominique Chenu, illustre cet enjeu décisif pour l'Église qui consiste à trouver de féconds points de rencontre avec le monde. Selon Chenu dont l'influence a été significative au dernier Concile, les signes émanent des réalités de l'histoire : « Ils s'inscrivent dans des faits, des événements, qui ont, de par leur contexture et de par leur contexte humain, une "signification" dépassant et enveloppant leur matérialité. C'est de quoi nous faire prévoir que, dans le domaine de la théologie, les signes des temps ne verront enregistrer leur rôle fonctionnel que dans la mesure où

[1] C. THEOBALD, *Lire les signes des temps – Dimension sociale et politique de la foi*, dans *Études* N° 4062 (2006), p. 205.
[2] LGF 2003, p. 8.

le christianisme sera conçu comme une économie dans le temps et non pas d'abord comme un ensemble de concepts dans une doctrine intemporelle »[1].

Le temps est le lieu concret d'émergence d'une prise de conscience qui décide de l'efficacité significative : par la prise de conscience, le fait devient signe[2]. L'histoire devient ainsi la matière de la réflexion théologique sur la relation de l'Église et du monde car c'est à partir de l'observation concrète des signes des temps que sont discernées les capacités évangéliques de l'humanité en évolution. La méthode inductive, popularisée par l'action catholique, a été reprise dans *Gaudium et Spes*. Elle consistait à partir des faits, des événements, pour y discerner les signes de disponibilité des hommes de ce temps à l'Évangile. La méthode aura profondément marqué l'après-Concile. Elle garde sa pertinence aujourd'hui même si elle est parfois perçue comme démodée parce qu'elle serait le reflet d'intentions conciliaires généreuses mais utopiques parce que naïves.

Nous devons replacer la théologie des signes des temps dans le contexte actuel qui nous paraît s'y prêter. En effet, dans les espaces étudiés, la prégnance du catholicisme sur la société avait en effet été très forte pendant des siècles, avec le « pouvoir » qui l'accompagnait et le risque de confusion entre puissance et service, caractéristique d'une religion dominante.

Mais tel n'est pas le profil de la vraie mission de l'Église qui doit être humble : « Il n'existe, ni pour Israël, ni pour l'Église d'assurance en vue d'un traitement de faveur. L'élection divine n'offre aucun avantage et ne rend pas meilleur que les autres. Elle envoie en mission et met au service des autres », rappellent par exemple les évêques belges[3].

Pour illustrer cette tension, lisons un document épiscopal suisse très éclairant : « L'Église en elle-même a un caractère historique et une organisation socialement repérable qui font qu'elle est aussi intérieure à notre société moderne. Cela présente au moins deux conséquences. D'une part, l'Église est appelée à accomplir un vrai service dans la société, mais sans se substituer pour autant à quelque institution politique ou sociale séculière que ce soit. D'autre part, l'Église n'en

[1] M.-D. CHENU, *Les signes des temps – Réflexion théologique*, dans Y. CONGAR et M. PEUCHMAURD, *Vatican II, L'église dans le monde de ce temps, T. II, Commentaires* (Unam Sanctam 65b), Paris, Cerf, 1967, p. 210.
[2] M.-D. CHENU, *Les signes des temps …*, p. 211.
[3] B 2003, p. 23.

doit pas moins pouvoir se doter des moyens et organismes qui lui permettront seuls de prendre part, corps et visibilité spécifiques dans l'ensemble du contexte sociétaire où elle est de fait insérée »[1].

Conclusion : trois axes stimulants à approfondir

Dans cet esprit, les chrétiens ne doivent pas être numériquement majoritaires pour annoncer l'Évangile. En effet, l'Église ne constitue désormais qu'une composante parmi d'autres de la société civile et c'est à ce titre qu'elle peut et doit œuvrer en elle-même et pour les autres. L'Évangile suggère en effet que le Royaume de Dieu est présent ici-bas et se construit déjà autour de nous. L'Évangile est un message de vérité et de liberté, non seulement pour ceux qui en font leur règle de vie, mais aussi, indirectement, pour la société où ils vivent et la foi chrétienne effectivement vécue dans la société peut contribuer à un climat spirituel tonique pour les nations, notamment les démocraties occidentales.

Ce service peut se manifester au cours de l'histoire en fonction de la place de l'Église dans la société de manière différente selon les charismes des mouvements ecclésiaux : « … Il sera bien clair que la forme de service sur la place publique à notre époque peut différer de celle que l'Église a pratiquée aux temps d'une société majoritairement chrétienne. Que l'Église serve en position majoritaire ou minoritaire, ou même à l'état de groupe réduit et opprimé, elle devra toujours tendre à traduire dans le domaine public le plan de Dieu sur la création, sur l'humanité et le monde. Cela exige d'elle un grand don de discernement : il faut faire le tri de ce qu'il est préférable de conserver et de ce qui doit changer en raison de la situation socioculturelle et même politique. On ne réussira pas toujours à mettre tout le monde sur le même pied pour donner à la diaconie de l'Église une réalité cohérente et fidèle. Car il existe de multiples tempéraments et ils ont chacun leur stratégie préférée »[2].

Cette posture ecclésiale, adaptée à la société occidentale actuelle, est aujourd'hui volontiers acceptée, « reçue », par la société civile et notamment les autorités publiques. C'est un enjeu important pour une Église, qui, au sein de la société civile, veut dialoguer avec tous les courants religieux et philosophiques et leurs représentants. Les pouvoirs publics sont en effet appelés à

[1] LGF, 2003, p. 10.
[2] B 2002, p. 17.

réguler le dialogue sur la place des croyants et de leurs Églises dans la société. Cette réception *ad extra*, respectueuse de sa mission n'est-elle pas une reconnaissance de la pertinence de son apport ?

Ainsi, les signes des temps viennent aussi interroger l'Église, dans sa structure et son fonctionnement, quand il s'agit de rencontrer dans leur réalité vécue celles et ceux à qui elle adresse son message, même s'il convient de garder distance par rapport au « monde » où tout n'est pas « bon à prendre ». Les évêques québécois l'ont exprimé d'une manière nuancée : « l'incompréhension face aux enseignements de l'Église pose un défi majeur : la fidélité à l'Évangile incite les évêques à être attentifs à reconnaître les signes des temps à travers l'évolution de la société tout en gardant un regard critique sur les grandes tendances qui pourraient être déshumanisantes »[1].

L'Église ne cessera jamais d'être signe de contradiction si elle annonce l'Évangile. Mais ces mêmes évêques font aussi remarquer à juste titre que la parole de l'Église doit être élaborée dans la perspective de sa compréhension par ses destinataires potentiels. Elle sera d'autant mieux accueillie qu'elle se présentera avec humilité comme un service offert à la construction d'une humanité meilleure.

Cet enjeu majeur permet à l'Église de relativiser sa dimension institutionnelle visible, indispensable pour articuler tous les particularismes et diversités mais susceptible de la rigidifier et de faire un écran entre Dieu et les hommes. Une Église qui met l'accent sur la communion peut sans doute générer une démarche pastorale féconde auprès de nos contemporains aujourd'hui. L'appartenance à un « Peuple de Dieu » consistant à être citoyen d'un Royaume qui n'est pas de ce monde peut aussi interroger.

Pour terminer, nous pouvons nous inspirer de l'analyse du vicaire général du diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg qui met en lumière avec autant de simplicité que de clairvoyance trois constatations de portée considérable pour le rapport de l'Église à la société : d'abord, l'Église catholique n'a plus le monopole du religieux et de la vérité, ensuite, elle n'a plus à

[1] Q 2007, p. 12.

chercher à transformer le monde selon ses seuls critères et, enfin, le christianisme n'est plus le seul et unique fondement culturel de notre société occidentale.

Les trois pistes proposées en contrepoint pour un nouveau rapport entre l'Église et la société sont aussi stimulantes qu'interpellantes : d'abord, l'Église doit prendre sa place dans le dialogue entre les religions, ensuite il convient qu'elle apprenne à mieux connaître le monde, à le comprendre et à l'aimer et, enfin, le christianisme doit redécouvrir sa richesse en complémentarité avec d'autres cultures[1].

Alors que le premier chapitre avait notamment montré que nos contemporains se méfient des « institutions » dont l'Église mais recherchent volontiers la spiritualité, le deuxième chapitre révélait entre autres une Église prenant acte du recul de son attractivité en manifestant beaucoup d'humilité. Les conférences épiscopales soulignaient à maintes reprises le rôle médiateur de l'Église qui tout à la fois conduit au Christ qu'elle continue, préfigure le Royaume de Dieu qu'elle n'est pas encore ou manifeste sa bienveillance vis-à-vis du monde dont elle est sans en être tout à fait. Tels sont les enjeux des chapitres qui suivent.

[1] LGF 2003, p. 2.

Chapitre 3. L'Église, sacrement et signe du Christ

À travers les documents des conférences épiscopales, nous avons discerné, la prise de conscience de l'Église, spécialement à son « sommet », quant à la « minorisation » progressive des catholiques au sein de sociétés qu'ils ont significativement contribué à construire. Ce changement « paradigmatique » se manifeste aussi dans le chef des chrétiens sur le plan de leur appartenance à l'Église ou de la perception de ce qu'elle représente vraiment pour eux.

Cette réflexion pastorale a certainement contribué à faire redécouvrir aussi quelques intuitions théologiques majeures du dernier Concile[1]. À l'époque conciliaire, l'Église catholique était très présente et très repérable, apparaissant spontanément comme une institution forte voire puissante au sein de la société. Aujourd'hui, nos contemporains perçoivent plutôt une réalité discrète voire étrange, que beaucoup approchent encore occasionnellement mais dont les prises de positions et les pratiques semblent déconnectées de la vie quotidienne. Le paramètre institutionnel cède donc naturellement le pas à une perception qui met en exergue la dimension de « mystère ». Cette approche permet d'articuler le visible d'un corps social particulier et l'invisible d'une sphère spirituelle qui continue à attirer les femmes et les hommes d'aujourd'hui à la recherche de sens dans leurs parcours humains.

Dans la recherche de cette articulation, la notion conciliaire d'« Église comme sacrement », introduite au tout début de la constitution dogmatique *Lumen Gentium,* s'avère fondamentale. Le Concile s'exprime exactement comme ceci : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte (*veluti*) le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain… »[2].

La thématique du « signe » que nous développons au cours de cette recherche est contenue ici dans celle de sacrement puisque ce mot se décline en signe et instrument selon un rapport d'équivalence, par la conjonction « c'est-à-dire ».

---

[1] Dans les chapitres 3, 4 et 5, nous avons décidé de nous appuyer essentiellement sur l'œuvre de quelques théologiens majeurs de « l'époque conciliaire », souhaitant mettre l'accent sur les intuitions novatrices de ce « moment ».

[2] CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions – Décrets – Déclarations*, Paris, Centurion, 1967, p. 13.

Section 1. Des origines en Allemagne il y a deux siècles

L'introduction de la notion d'Église-sacrement au Concile, comme l'une des « définitions » de l'Église, est le résultat d'une réflexion théologique très vivante en amont, visant notamment à penser l'articulation du visible et de l'invisible ecclésiaux. Cette pensée théologique se développera depuis l'émergence de la notion bien avant le concile Vatican II jusqu'à la reconnaissance dans la pastorale d'aujourd'hui de la fécondité de cette intuition. Elle permet de percevoir l'Église dans sa réalité de trait d'union entre les sphères divine et mondaine, tout en appartenant mystérieusement à la fois à l'une et à l'autre.

Nous verrons notamment que l'expression d'Église-sacrement s'est développée dans le sillage de celle d'Église-corps mystique. Cette liaison s'explique sans doute par le caractère christocentrique marqué des deux formules. La dimension mystique manifeste également le souci de démarquer l'Église des autres « institutions », objet d'une large suspicion en des temps troublés comme ceux de la seconde guerre mondiale où elle se développe pourtant. Cet accent n'occultera pourtant pas sa dimension d'institution visible, qui doit être la porte de l'invisible. Et le fait d'affirmer qu'elle a un corps insiste sur cette nécessaire visibilité. Le corps humain n'est-il pas dévoilement de la personne « profonde » même s'il peut parfois l'occulter voire la cacher en partie ?

Que doit l'expression « Église sacrement du salut » au romantisme allemand ?

Nous nous interrogerons d'abord sur les origines lointaines de la notion d'Église-sacrement, en mettant en exergue la maturation théologique du thème de l'Église sacrement du salut chez les auteurs allemands en amont du Concile. Même si l'objet de la recherche ne consiste pas à étudier en détail la « genèse » des notions théologiques développées à Vatican II, que nous développerons successivement, il est néanmoins intéressant de remonter à la « source », même schématiquement.

Pour la thématique qui nous occupe ici, nous nous inspirons notamment de Michel Deneken à travers deux articles publiés en 1993[1]. Parcourant les idées d'intellectuels allemands du courant romantique, il montre que c'est à la charnière des XVIII^e^ et XIX^e^ siècle, que se forgent des concepts proches de la notion de sacramentalité avec une attention particulière au mystère de l'Église, qui vont préparer l'apparition de l'expression « Église avec sacrement du salut » vers 1830.

Il convient sans doute de rappeler brièvement ici que l'ecclésiologie post-tridentine avait mis l'accent sur le caractère institutionnel de l'Église, sa hiérarchie et son organisation. Cette orientation avait suscité des réactions, notamment donc chez des théologiens allemands.

Il est utile de dire un mot du contexte intellectuel et culturel plus global de l'époque dans ce pays. Fondamentalement, la philosophie allemande restait marquée par l'Aufklärung, son rationalisme et l'individualisme qu'il induisait. Mais une réaction « romantique » se manifesta toutefois dans les domaines littéraire, artistique et philosophique.

Elle se fit sentir en théologie également, notamment par une évolution de l'ecclésiologie qui allait donner plus de place à la dimension communautaire, par la prise de conscience que l'Église est un tout organique en transformation constante et s'inscrivant dans une histoire.

Dans son étude, Michel Deneken rappelle que plusieurs auteurs de cette époque estiment que l'expression peut légitimement prétendre être issue de la patristique. Mais il estime toutefois que ce n'est qu'à partir de 1830 que commence la vraie histoire dogmatique de cette notion théologique, pour des raisons qui ne tiennent nullement au hasard mais à la nature même des préoccupations de l'époque et de la culture où elle a été élaborée[2].

Le parcours par l'auteur de l'œuvre de cinq auteurs romantiques qui accordent tous une place importante à la question religieuse et théologique, donne dès lors un intéressant éclairage sur la généalogie de l'expression « Église sacrement du salut » en Allemagne.

---

[1] M. DENEKEN, *Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut*, dans *Revue des sciences religieuses 67, 2* (1993), p. 55-74 et *Sacramentalité de l'Église et théologie romantique*, dans *Revue des sciences religieuses 67, 3*, p. 41-57.

[2] M. DENEKEN, *Les romantiques allemands…*, p. 56

Deneken s'arrête plus spécialement sur la pensée de Goethe qui a notamment écrit que les sacrements sont ce que la religion a de plus haut, qu'ils sont le symbole sensible d'une faveur et d'une grâce divines. Goethe bâtit sa réflexion à partir du constat que le déficit cultuel du protestantisme est un déficit sacramentel. Selon l'analyse de Deneken, Goethe insiste sur la dimension symbolique du sacrement qui rend sensible la grâce et la bénédiction divines. Plus fondamentalement, le chrétien ne peut apprécier à sa juste valeur un sacrement que s'il nourrit en lui le sens du symbolique ou du sacramentel : « Il doit avoir l'habitude de considérer la religion intérieure du cœur et celle de l'Église extérieure comme réunies parfaitement dans le grand sacrement universel qui se ramifie en tant d'autres en communiquant à ces parties sa sainteté, son indestructibilité et son éternité », selon une traduction libre par Michel Deneken d'un passage de *Dichtung und Wahreit* de Goethe[1].

Tübingen

La question de l'articulation entre la religion intérieure, celle du cœur, et la religion extérieure, celle de l'Église, préoccupera beaucoup l'école théologique de Tübingen à partir de 1830. La réflexion débouchera sur la perspective d'un « grand sacrement » couronnant la rencontre de la religion du cœur et de l'Église. Selon Deneken, « l'importance du thème romantique du symbole, du hiéroglyphe, prépare tout naturellement le terrain pour une signifiance symbolique de l'Église comme sacrement »[2].

Cette thématique sera donc reprise théologiquement par l'école de Tübingen[3]. Deneken analyse l'apport des théologiens de cette école en rappelant que la définition de l'Église comme « grand sacrement » apparaît comme le résultat d'une rencontre féconde de la théologie avec la littérature et la philosophie du temps. Johann Sebastian von Drey (1777-1853), sans encore parler explicitement d'Église-Sacrement, développe l'idée que l'Église continue l'œuvre du Christ en se développant dans l'histoire et que sa vitalité est produite par l'Esprit à l'œuvre en son sein. L'histoire du monde est le lieu où se réalise le Royaume de Dieu, l'Incarnation en étant la

[1] M. DENEKEN, *Les romantiques allemands…,* p. 71.
[2] M. DENEKEN, *Les romantiques allemands*…, p. 73.
[3] M. DENEKEN, *Sacramentalité de l'Église…*, p. 41. L'école de Tübingen est une influente école théologique et exégétique initiée en 1819 par le théologien catholique Johann Sebastian DREY, avec son ouvrage *Brève introduction à l'étude de la théologie*, et poursuivie entre autres par son disciple Johann Adam MÖHLER.

manifestation la plus importante. Dans un tel contexte, l'Église peut se manifester elle aussi comme institution qui exprime dans le temps le Royaume et en est donc signe. Drey est considéré comme le fondateur de la théologie fondamentale. Il insistera précisément sur la tradition « vivante » de l'Église.

Quant à Johann Adam Möhler (1796-1838), disciple de Drey, il accorde dans son œuvre une grande place à l'Esprit-Saint, principe d'unité qui porte et explique le devenir historique de l'Église qu'il qualifie d'« organe et apparition du divin ». Möhler réconcilie ainsi deux conceptions apparemment opposées de l'Église, la société juridiquement organisée et la communauté habitée par l'Esprit-Saint. En effet, le monde et l'humain sont habités par Dieu. La Révélation fait prendre conscience aux hommes, qui appartiennent à l'universalité du cosmos et de l'humanité, de la restauration promise de leur unité. La médiation du Christ articule ainsi l'universalité et la singularité dans un rapport de représentation. Par son Incarnation, le Christ singularise l'universel mais ouvre aussi la voie à la communion des individus qui le rencontrent. Möhler met l'accent sur la communauté ecclésiale comme continuation de l'Incarnation car pourvue d'une visibilité prenant le relais de celle du Christ et constituant pour les hommes un symbole stable et permanent. Ce symbole peut réunir les fidèles dans l'unité, une union qui est signe du passage visible de Jésus en ce monde.

Comme l'écrit Möhler, « à la communion de la nature ici-bas correspond, dans l'au-delà, la communion des saints. C'est l'Esprit-Saint qui fait l'unité entre le corps visible et le corps invisible ; l'individualisme est relevé par la communion »[1].

Pour Deneken, la portée sacramentelle de cette ecclésiologie sera déterminante pour la suite : « Les trois dimensions dégagées par Möhler à savoir mystique (foi en Dieu), communautaire (unité du genre humain) et organique (lien avec Jésus) sont sacrement de l'Incarnation de Dieu en Jésus par le lien de l'humanité »[2]. La théologie de Möhler mettra ainsi en exergue la « continuité » entre le Christ et l'Église, manifestée « organiquement » par la dimension sacramentelle.

[1] M. DENEKEN, *Sacramentalité de l'Église…,* p. 47.
[2] M. DENEKEN, *Sacramentalité de l'Église…,* p. 47.

Quant à Johannes Evangelist von Kuhn, lui aussi disciple de Drey, il va désigner l'Église comme le second *mystérion* après l'Incarnation. Toutefois, il écrira que l'Église ne peut être identifiée avec le Christ et que l'expression Église-sacrement, avec sa dimension analogique, permet de garder la « bonne » distance avec le Christ. Plus généralement, ce concept d'Église sacrement, forgé au sein de l'école de Tübingen permettra une articulation harmonieuse entre la permanence de l'agir salvifique de Dieu par elle et la signifiance de l'institution visible[1].

Anton Günther (1783-1863) se détachera de l'école de Tübingen en reprochant notamment à Möhler de suggérer que c'est l'Église invisible qui est la vraie. Préoccupé de défendre rationnellement les dogmes, il souhaite au contraire donner un vrai statut théologique à l'Église visible. Il est le premier à appliquer la formule d'*Ursakrament,* du sacrement « source » à l'Église. En effet, pour ce théologien, si le Christ est compris comme sacrement et si les sacrements sont dans l'Église, celle-ci doit alors être comprise comme sacrement. Pour lui, le Christ est l'unique sacrement mais l'Église est la forme ecclésiale de l'unique sacrement. Dès lors, il va insister sur la nécessité de donner un vrai statut théologique à l'Église visible qui est davantage que la manifestation visible d'une réalité cachée.

Heinrich Klee (1800-1840) remet l'accent sur le Christ, « sacrement de tous les sacrements » qui, par l'Église, intègre l'humanité en Dieu. Inspiré par les Pères de l'Église, il voit plutôt l'Église comme une continuation du Christ. Comme le note Deneken, l'Église est, pour Klee, en même temps le sacrement qui manifeste la présence du salut (signe et communication) et le sacrement efficace du salut présent de Dieu (fruit)[2]. C'est par les sacrements que l'Église sanctifie en faisant fructifier le don reçu de Jésus-Christ, « sacrement des sacrements ».

Cette articulation du signe et de l'efficacité suggère déjà des formulations théologiques sacramentaires ultérieures que nous découvrirons plus loin. Le vocabulaire est encore peu assuré. Kühn parle de (second) *Mysterion* quant à l'Église, Günther d'*Ursakrament* tandis que Klee attribue au Christ d'être le sacrement des sacrements. Quoi qu'il en soit, la place reconnue à l'Esprit-Saint dans la « continuité » entre le Christ et l'Église constitue une clef importante pour la suite.

---

[1] M. DENEKEN, *Sacramentalité de l'Église…*, p. 49.
[2] M. DENEKEN, *Sacramentalité de l'Église…*, p. 54.

L'apport de la théologie sacramentaire pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle

La notion d'Église-sacrement s'est aussi développée grâce aux recherches de théologie sacramentaire à la même époque. Johann-Heinrich Oswald a ainsi souligné que la rédemption s'accomplit par l'Église qui représente visiblement sur terre l'humanité du Christ tandis que la grâce et la vérité en sont des éléments invisibles dirigés par l'Esprit-Saint qui prolonge la divinité du Christ[1].

L'appartenance au Christ, tête de l'Église, implique l'appartenance à son corps visible, animé par l'Esprit du Christ. Nous percevons ici l'émergence d'une double sacramentalité, l'efficiente comme moyen de sanctification et l'essentielle comme *mysterion* structurant la communauté ecclésiale. L'Église à la fois « transmet » les sacrements, du Christ à l'homme, mais elle est aussi en elle-même sacrement.

Matthias-Joseph Scheeben (1835-1888) va approfondir cette articulation. Il part du don de la grâce qui est « *mysterion* sacramentel ». L'évolution sémantique de ces deux mots, jadis synonymes, fera que le sacramentel évoquera la réalité visible qui contient le mystère, invisible quant à lui. L'Homme-Dieu est un mystère sacramentel dans deux sens : l'humanité de Jésus est non seulement le signe ou le sacrement dans lequel se cache le mystère de sa divinité mais elle est encore l'instrument de cette divinité, l'organe de l'Esprit du Christ pour la communication de la vie divine.

Sur cette base, un théologien contemporain comme Pasquier pourra donc écrire que l'Église est un mystère sacramentel à l'instar du Verbe incarné, parce que sous les dehors d'une société humaine – le sacrement – elle cache en elle le mystère d'une union invisible avec le Christ dont elle est le corps, dans l'Esprit-Saint dont elle est le temple et qui la transforme à l'image de Dieu, au point qu'elle paraît être le Christ lui-même[2].

L'idée de communion, initiée par Moëhler semble en revanche avoir été peu exploitée par la théologie de l'époque. Toutefois, Pilgram, théologien laïc, contemporain de Scheeben, insistera sur la communauté (la *koinonia*) qui se déploie socialement et visiblement en *politeia*. L'Église

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, Fribourg, Academic Press, 2008, p. 28.
[2] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 34.

est une. Une Église invisible ne pourrait d'ailleurs pas exister à côté de l'Église visible. C'est dans cette communauté visible et invisible qui est sujet de salut, que l'Église est sacrement. La sacramentalité générale de l'Église passe par l'institution hiérarchique qui « représente » le Christ et par l'assemblée des fidèles qui sont les uns pour les autres vecteurs de grâce pour édifier la communion[1]. En établissant un lien entre sacrement et communion, Pilgram a initié l'ecclésiologie de communion en mettant en exergue la composante « communionnelle » de la sacramentalité de l'Église.

Sans approfondir dans ce travail la notion d'Église communion, nous la reprendrons brièvement dans la conclusion pour précisément la relier à l'ensemble des dimensions du « signe ».

Section 2. De Vatican I à *Mystici corporis* (29 juin 1943)

Le climat politique en Europe à l'époque, poussera l'Église à se présenter comme un « signe pour les nations ». Dans ce contexte, les Pères conciliaires auraient pu mettre en exergue le caractère universel de la sacramentalité que l'Église peut proposer à tous, dans un monde conflictuel. Toutefois, le concile Vatican I allait privilégier l'apologétique au détriment de l'ecclésiologie. L'orientation ira davantage vers l'institution que vers le mystère. Le Corps « institutionnel », de tradition néo-scolastique, dominera l'Église-sacrement forgée dans un cadre romantique. Sans surprise donc, la constitution *Dei Filius* a mis en évidence le fait de l'Église comme signe et motif de crédibilité[2].

Le thème de l'Église-sacrement continuera en effet à être exploité dans la ligne de la théologie antérieure mais sans véritable renouvellement. Nous nous contentons de mentionner ici brièvement l'évolution de la pensée théologique de l'époque, assez peu tonique pour notre recherche.

Signalons d'emblée que la notion de *sacramentum unitatis* sera davantage exploitée, l'accent étant mis alors sur la grâce trinitaire de l'unité qui, par l'Incarnation, naît par l'Esprit du Christ dans l'Église et dont elle est le signe visible.

---

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 42.
[2] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 54.

La néoscolastique mettra l'accent sur l'image du Christ qu'est l'Église mais aussi sur le fait qu'elle est l'instrument, l'organe de la grâce du Christ. Cette bipolarité était déjà présente chez Klee. Prolongeant et « socialisant » le Christ dans le monde, l'Église en est, visiblement et invisiblement, le sacrement ou le mystère. Et sa sacramentalité l'ouvre à l'humanité entière.

Le renouveau liturgique mettra en exergue le *corpus christi mysticum* par la prise de conscience « communautaire » qu'il va susciter. On entre par le baptême et l'Eucharistie, non pas seulement dans une communauté au sens sociétal mais surtout dans la « réalité objective » du corps du christ ou *sacramentum christi.* Il s'agit de beaucoup plus qu'un « signe » extérieur. C'est la prise de conscience d'être en Église un « peuple sacramentel ». Nous avions évoqué plus haut la pensée de Pilgram sur ce thème. La liturgie permet aussi de découvrir la dimension cosmique de la sacramentalité. En rendant présent le mystère de Dieu dans l'histoire, l'Église atteint le monde qui a vocation à être sauvé.

Entre les deux guerres, l'ecclésiologie du « Christ continué » connaîtra une grande vigueur. La dimension sacramentelle de l'Église sera largement reconnue au sens de continuation du sacrement originel. Le jésuite belge Edouard Mersch verra dans les fidèles eux-mêmes « le Sauveur continué, son Corps mystique, c'est-à-dire sa personne mystiquement présente et agissante dans le monde ». Toutefois, corps mystique et Église ne coïncident pas totalement. Henri de Lubac, comme nous le soulignerons plus loin, éclairera cette distance par le recours à l'analogie de proportionnalité. Sa conviction est que l'Église prolonge le Christ sacrement mais qu'elle est au Christ ce que le Christ est à Dieu. La sacramentalité de l'Église s'enracine donc dans la sacramentalité du Christ relative au Père. Le Père de Lubac parlera donc, dès 1938, de l'Église comme « sacrement du Christ » qui marquera la théologie française dès les années quarante. Elle « représente » le Christ au sein de l'humanité. Elle le rend présent en vérité[1].

Signalons déjà aussi que cette époque marquera le début d'une prise de conscience du caractère profondément historique de l'Église qui permettra de cerner la différence entre Église et Royaume de Dieu. L'Église est en effet profondément inachevée. La dimension eschatologique de l'Église laisse entrevoir encore confusément des notions qui seront approfondies à Vatican II

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 93.

qui la qualifiera de « sacrement universel du salut » ou de « sacrement de l'unité du genre humain ». Nous y reviendrons de manière approfondie plus loin.

L'origine de la qualification de l'Église comme sacrement est donc très ancienne mais a fait l'objet d'un ajustement progressif au cours de l'époque que nous venons d'étudier. Nous pensons aussi que le « signe » que veut manifester la notion d'Église-sacrement est repérable « en germe » dans une encyclique qui n'utilise pas encore le mot. C'est dans l'encyclique *Mystici corporis christi* que va s'affiner la signification de l'Église-sacrement.

Donnée par le pape Pie XII le 29 juin 1943, au cœur donc de la seconde guerre mondiale, l'encyclique insiste sur la dimension spirituelle de l'Église, sur sa « différence » par rapport aux institutions ordinaires, particulièrement ébranlées à l'époque. Parler de corps « mystique » suggère très nettement la dimension spirituelle de l'Église.

Pie XII insiste certes sur les richesses « cachées » au sein de l'Église, mais met tout autant l'accent sur la nécessaire visibilité de l'Église qui est un « corps ». Et un « corps mystique » est de nature à combiner harmonieusement visibilité et dimension spirituelle invisible. Bref, l'expression est apte à exprimer le mystère de l'Église qui consiste précisément à être à la fois structure sociétale hiérarchique et creuset de vie divine.

L'encyclique se focalise toutefois sur l'Église comme telle et à partir d'elle-même. Elle manifeste une conception nettement ecclésiocentrée :

> « Ces grâces, Jésus-Christ aurait pu les communiquer lui-même directement à tout le genre humain ; toutefois, il ne voulut le faire que par l'intermédiaire d'une Église visible, qui grouperait les hommes ; et cela pour leur permettre d'être, par elle, ses coopérateurs dans la distribution des fruits de la rédemption »[1].

L'Église constitue ainsi un point de passage obligé de la grâce et c'est comme membres de l'Église et à travers elle que certains hommes, comme le Pape, collaborent à ce passage.

[1] PIE XII, *Documents pontificaux*, 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 160.

La première partie du texte gravite surtout autour de la métaphore du « corps » dans le Nouveau Testament, notamment chez Saint Paul et chez les Pères. Un corps, comme le dit Pie XII, ce n'est pas seulement un et indivisible, c'est aussi concret et perceptible par les sens. Le Pape se méfie en effet d'une Église invisible dirigée par le Christ de manière tout aussi invisible. L'institution romaine doit constituer une référence repérable de l'Église catholique. Il écrit notamment :

> « Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ Tête de l'Église sans adhérer fidèlement à son Vicaire sur la terre. Car en supprimant ce Chef visible et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel »[1].

Si la formule semble radicale, le texte contient néanmoins plusieurs « ouvertures ». Pie XII se révèle notamment porteur du souci de l'œcuménisme en manifestant la portée de son message pour ceux qui sont séparés du giron de l'Église catholique. Il souligne que leur bienveillance envers l'Église catholique augmente de jour en jour et que les circonstances les pousseront, avec l'aide de l'Esprit-Saint, à s'associer à l'unité de l'Église[2]. Les chrétiens non catholiques ont-ils vocation à devenir corps du Christ ?

Le texte ne le dit pas. Au contraire, l'unité postule le retour au bercail catholique. Mais le ton n'est guère celui de la condamnation mais plutôt celui de la patience et de l'accueil. *Ad intra*, le pape se préoccupe aussi beaucoup des laïcs en notant :

> « Il ne faudrait nullement s'imaginer que cette structure bien ordonnée du corps de l'Église s'achève ou se circonscrive dans les seuls degrés de la hiérarchie ; ou, comme le veut une opinion opposée, qu'elle soit formée uniquement des "charismatiques" (…) Les laïques qui collaborent avec la hiérarchie ecclésiastique à étendre le règne du divin rédempteur peuvent, sous l'inspiration et avec le secours de

[1] PIE XII, *Documents pontificaux*, 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 171.
[2] PIE XII, *Documents pontificaux*, 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 157.

> Dieu, monter au sommet de la sainteté qui, d'après la promesse de Jésus-Christ, ne manquera jamais à l'Église »[1].

Notons la reconnaissance de la place légitime des laïcs dans le cadre de la coopération avec la hiérarchie. Les laïcs ont donc ainsi une place spécifique mais qui doit toutefois s'inscrire dans le « projet » porté par la hiérarchie.

Alors que la première partie du texte s'appuyait plutôt sur des sources bibliques et patristiques, la seconde partie, plus dogmatique, évoque le corps *mystique,* le corps *social* qu'est l'Église, dont le Christ est la Tête et le Chef. Ce « corps » peut être distingué de son corps physique qui, né de la Vierge Marie, est assis maintenant à la droite du Père et est caché sous les voiles eucharistiques[2]. Ce corps mystique représente donc une réalité infiniment plus vaste que le corps physique glorifié du Christ. Il est suggéré que, social, il appartient, du moins en partie, au monde « d'ici-bas » car, à l'instar du Christ incarné dont la nature divine invisible et la nature humaine visible ne faisaient qu'une, il est aussi de l'ordre de l'invisible.

Le pape développe aussi la spécificité de l'Église comme corps mystique, une « société » composée de « personnes » qui ont en quelque sorte leur consistance propre, dont les liens internes se distinguent radicalement de ceux qui composent un corps physique :

> « Tandis que dans un corps naturel le principe d'unité unit les parties de telle sorte que chacune manque entièrement de ce qu'on appelle subsistance propre, dans le Corps mystique au contraire, la force de leur conjonction mutuelle, bien qu'intime, relie les membres entre eux de manière à laisser chacun jouir absolument de sa propre personnalité. En outre, si nous regardons le rapport mutuel entre le tout et chacun de ses membres, dans n'importe quel corps physique vivant, chacun des membres, en définitive, est uniquement destiné au bien de tout l'organisme ; toute société humaine au contraire, pour peu qu'on fasse attention à la fin dernière de son utilité, est ordonnée en définitive au profit de tous et de chacun de ses membres, car ils sont des personnes »[3].

---

[1] PIE XII, *Documents pontificaux*, 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 161.
[2] PIE XII, *Documents pontificaux,* 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 181.
[3] PIE XII, *Documents pontificaux*, 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 181.

Ce primat de la personne se retrouve dans le second aspect qui est tout autant digne d'intérêt : l'Église, comme toute société humaine, n'a pas sa propre fin en elle-même comme « structure » mais vise le bien de ses membres.

Une inspiration personnaliste, très vivante dans l'Église de l'époque, grâce notamment à l'influence d'Emmanuel Mounier et de Jacques Maritain, est perceptible ici. Ainsi Mounier récusait aussi bien l'individualisme libéral que le collectivisme de l'Est, car écrivait-il dans *L'Esprit Nouveau* en août 1932, le projet vise à porter l'homme à son plus grand épanouissement et entend être personnaliste sans être individualiste et organique sans être collectiviste »[1]. Jacques Maritain mettra lui l'accent, dès 1936 dans son *Humanisme intégral* sur la mystérieuse convergence entre l'histoire de l'Église et l'histoire du monde, en route vers le Royaume, mettant en exergue la responsabilité sur le rôle pivot de l'homme et du chrétien au cœur de cette double aventure, l'Église constituant un trait d'union entre le monde et le Royaume. Sa définition de l'Église est à la fois originale et idéalisée. « Chrysalide de ce Royaume ; elle est déjà substantiellement celui-ci, existant et vivant, mais pérégrinal et voilé ; sa fin est la vie éternelle elle-même, elle est dans le temps mais elle n'est pas du temps. En tant même qu'Église, il est vrai pour le chrétien de dire d'elle comme de son Chef : le prince de ce monde n'a pas de part en elle »[2]. Si cette affirmation peut paraître péremptoire et manquer de clairvoyance, la conviction paternaliste ne met en exergue avec bonheur que la légitimité de l'institution postule de rechercher avant tout, le bonheur des humains.

L'encyclique plaide aussi avec beaucoup de vigueur pour la nécessaire visibilité de l'Église et rejette la tentation d'idéaliser une Église plus parfaite qui serait invisible. Parallèlement, le pape veut convaincre que les deux dimensions de l'Église, la « société parfaite » avec son fonctionnement juridique et social et la réalité traversée par la mission invisible du Saint-Esprit constituent deux caractères en harmonie mutuelle d'une même et seule Église. Les catholiques sont invités à aimer l'Église en laquelle ils doivent s'accoutumer à voir le Christ en personne, cette Église que le Christ a aimée comme une épouse.

---

[1] Cité par E. GÉRARD, « *Du parti catholique au PSC-CVP* », dans W. DE WACHTER (éd.), *Un parti dans l'histoire 1945/1995*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996, p. 26.

[2] J. MARITAIN, *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936, p. 408.

Pie XII utilise une métaphore très vive pour aborder la question du salut de ceux qui n'ont pas rejoint l'Église visible : « Le Christ embrasse dans son épouse le genre humain tout entier (…) Le véritable amour de l'Église exige dans le chef de ses membres qu'ils sachent reconnaître dans les autres hommes non encore unis avec eux dans le corps de l'Église, des frères du Christ selon la chair, appelés avec eux au salut éternel »[1]. Le pape les appelle avec beaucoup de force à rejoindre le corps mystique du Christ tout en étant attentifs à la liberté de chacun et en condamnant sans réserve un zèle pastoral consistant à amener quelqu'un à embrasser malgré lui la foi catholique.

Une autre image paulinienne de l'Église est donc utilisée ici. Rappeler qu'elle est épouse du Christ amène une dimension d'altérité alors que l'image du corps du Christ – même si le Christ en est la tête – évoque plutôt la continuité entre le Christ et, d'autre part, les femmes et les hommes membres de son corps mystique.

L'encyclique comporte donc des accents résolument nouveaux, des intuitions qui vont être reprises et approfondies dans l'après-guerre notamment par des théologiens allemands comme Semmelroth ou Rahner.

Le texte articule plusieurs définitions et images de l'Église et souligne aussi la complémentarité entre la « société juridique » et la « vie mystique ». C'est une étape décisive pour approcher l'Église sacrement du Christ. La pensée théologique sous-jacente au texte romain est encore insuffisante pour articuler les intuitions pertinentes de l'encyclique. À l'issue de cette première étape de l'évolution de la notion, nous comprenons que l'Église n'est pas le Christ et qu'elle n'est pas non plus un autre Christ. Elle est plutôt le Christ « autrement ». La catégorie sacramentelle pourra nous aider à penser cet « autrement ».

Nous devrons plus loin envisager l'articulation entre l'Église comme sacrement et celle de Peuple de Dieu. Par ailleurs, l'Église corps du Christ est aussi habitée par l'Esprit même s'il ne serait pas pertinent de penser que l'Esprit-Saint serait son âme.

[1] PIE XII, *Documents pontificaux*, 1943, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, p. 198.

Section 3. Quelques théologiens du XX[e] siècle forgent la formule

Nous retenons ici trois apports majeurs, ceux de Otto Semmelroth (1912-1979), de Karl Rahner (1904-1984) et de Edward Schillebeeckx (1914-2009).

Sous-section 1. Otto Semmelroth

C'est en 1953 que Semmelroth publie en allemand *Die Kirche als Ursakrament,* dont la traduction française sera publiée en 1962 sous le titre *L'Église – Sacrement de la rédemption*. Contemporain de Rahner, il participera comme expert de l'épiscopat allemand au concile Vatican II dans le sillage de son compagnon jésuite.

Cet ouvrage reprend en les approfondissant plusieurs thématiques de l'encyclique *Mystici corporis,* mais aussi de l'encyclique *Humani generis* du 12 août 1950. Pie XII y avait réaffirmé l'identité du « corps mystique du Christ et de l'Église catholique romaine », contre l'idée qu'il existerait aussi quelque chose de ce corps mystique hors de l'Église visible et au-delà d'elle[1].

L'encyclique *Humani generis,* consacrée essentiellement à combattre beaucoup d'idées novatrices dans la théologie de l'après seconde guerre mondiale, contient notamment la mise en garde suivante : « Certains estiment qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que Nous avons exposée il y a peu d'années dans notre lettre encyclique et qui est fondée sur les sources de la « révélation », selon laquelle le Corps Mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose. Quelques-uns réduisent à une formule vaine la nécessité d'appartenir à la véritable Église pour obtenir le salut éternel »[2].

Cette mise en garde indique que le texte de l'encyclique précédente avait été interprété trop largement aux yeux de Rome, et que les « ouvertures » en direction de celles et ceux qui n'étaient pas « trop loin » étaient perçues comme trop téméraires.

---

[1] O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament,* Frankfurt, Knecht, 1955 (2[e] éd.). La première édition en allemand date de 1953. Pour la traduction française, *L'Église – Sacrement de la rédemption*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1962, p. 33.

[2] Site du Saint-Siège (www.vatican.va).

L'Église e(s)t le Christ

Si Otto Semmelroth relaie principalement les positions de Pie XII exprimées dans *Mystici corporis*, il insiste aussi sur la richesse de l'articulation entre le Christ et l'Église : « Sans doute, l'Église est-elle appelée Corps du Christ parce que fondée par lui, mais la foi de l'Église nous enseigne qu'il y a, en plus de cela, une unité permanente de vie entre l'Église et le Christ, unité qui fait de l'Église une sorte de prolongement du mystère de l'Incarnation »[1].

Selon lui, cette unité a sa source en Dieu car le Christ est le « sacrement-source » (*Ursakrament*). Son humanité est comme l'épiphanie, la manifestation du Fils de Dieu. Mais la notion s'applique aussi à l'Église, dans la ligne de la théologie de Tübingen.

La notion théologique fondamentale de *Ursakrament* sera traduite par « *Sacrement de la rédemption* », dans la version française. Le plus souvent, elle y sera traduite par « *sacrement source* », notamment quand il évoquera les sept sacrements, « épanouissement » du sacrement source ou qu'il évoquera le chemin qui va des sacrements au sacrement source. La catégorie du « signe » est également utilisée quand il évoque l'Église-société comme « signe sacramentel », ou quand l'Église est qualifiée d'image sacramentelle de l'œuvre rédemptrice ou encore de la Trinité.

Dès lors, le corps physique du Christ comme son corps mystique, l'Église, sont l'un et l'autre des réalités visibles, contenant et manifestant des réalités divines.

Cette réflexion nous fait entrer dans la tripartition traditionnellement utilisée pour « approcher » la signification de l'Église-sacrement. Semmelroth exprime cette triple réalité dans les catégories théologiques de la néoscolastique : « L'Église-sacrement ouvre une perspective à travers trois sphères que nous aurons à examiner pour éclairer quelque peu son mystère : le *sacramentum,* signe visible extérieur, l'Église-société ; ensuite la *res et sacramentum*, première réalité signifiée, le Christ dans son œuvre rédemptrice, laquelle est à son tour le signe sacramentel d'une réalité encore plus profonde ; celle-ci est la *res*, le Dieu trine, dont l'œuvre rédemptrice du Christ est

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, Paris, éd. Saint-Paul, 1962, p. 39.

l'image, et qui se trouve par le fait même, d'une façon médiate, tout à la fois représenté et rendu présent par l'Église visible »[1].

Bref, le *sacramentum* est « visible » dans l'institution. Le Christ est *res et sacramentum*. Sa visibilité passe par son corps « mystique », l'Église dans sa dimension mystérique.

Ce signe qu'est l'Église « sacrement », joue un rôle médiateur en établissant le contact avec la réalité signifiée. Comme le Christ est le (seul) chemin vers le Père, l'Église comme signe ou sacrement est le point de passage qui permet la rencontre du Seigneur présent en elle et qu'elle « représente ».

Bref, le vocabulaire du « sacrement » ou du « signe » permet d'exprimer l'articulation entre le signifié et sa source. La sacramentalité permet de dépasser la rupture artificielle entre ce qui serait terrestre et humain et ce qui serait surnaturel et sacré. Mais la sacramentalité permet aussi d'exprimer la « différence » entre le corps terrestre du Christ et l'Église qui est certes « prolongation » de ce corps terrestre mais sous une autre forme. La continuité ne peut donc masquer la différence :

> « Si le Christ lui-même est "sacrement" au plein sens du mot puisque sa nature humaine n'a pas de personnalité propre, étant unie à la divinité par union hypostatique, dans le Christ mystique, l'union du "contenant" humain visible et du "contenu" divin invisible n'atteint pas à un tel degré. L'Église en tant que société humaine visible a, elle, sa personnalité propre et ne la perd pas par son union à la réalité divine qu'elle contient »[2].

Dès lors, le vocabulaire de la sacramentalité, comme celui de la représentation, permet de cerner l'articulation entre le visage visible et quasi « photographiable » de l'Église dans la vie du monde et le mystère qu'elle représente et qu'elle porte au plus intime d'elle-même. Par conséquent, dans la définition de l'essence même de l'Église, toute forme de « panchristisme »

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption,* p. 101.
[2] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption,* p. 44.

qui sacrifierait la personnalité humaine à un « Christ total » est clairement rejetée, remarque Semmelroth en commentant *Mystici corporis*[1].

Semmelroth relève aussi le danger potentiel d'une formule utilisée par Léon XIII dans *Divinum illud* et reprise par Pie XII dans *Mystici corporis,* selon laquelle l'Esprit-Saint serait l'âme de l'Église. Ce serait, selon lui, une amputation de la dimension humaine de l'Église comme l'appollinarisme a occulté la nature humaine dans la personne du Christ[2].

L'Église n'aurait pas de droit canon si elle n'était qu'invisible et « surnaturelle ». Et il y a, remarque le théologien, dans l'Église visible bien des choses soumises au changement. Il insiste donc sur le fait que l'Église est animée par un principe naturel à l'instar de toute communauté humaine :

> « Le signe sacramentel de l'Église-sacrement doit donc, lui aussi, être une réalité qui a son sens et sa validité dans l'ordre naturel humain. Cette réalité doit être élevée dans l'ordre du salut et appliquée comme sacrement, de telle sorte que son sens naturel ne disparaisse, ni ne soit écarté par quelque chose de surnaturel. Cette réalité humaine qui est devenue, dans l'Église, un symbole sacramentel de la grâce divine, c'est la société humaine, c'est l'homme lui-même en tant qu'il a réalisé la dimension de sa relation à la communauté, c'est-à-dire en tant qu'il existe vraiment en communauté et qu'il a donné à cette communauté conscience d'elle-même. Si, dans le Christ, l'existence humaine individuelle est devenue un signe sacramentel, il en va de même de l'Église, quant à l'existence communautaire. Et comme l'individu humain, dans le Christ, n'a souffert aucune diminution pour devenir sacrement de Dieu, de même, dans l'Église, la communauté et la société humaine deviennent "sacrement" tout en conservant leur intégrité »[3].

L'autonomie de la communauté humaine qu'est l'Église, comme signe par rapport à ce qu'elle signifie est une réalité « tangible » mais elle exprime aussi, mystérieusement et sacramentellement la vie du Christ.

---

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption,* p. 36.
[2] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption,* p. 104.
[3] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 113.

Le thème de l'humanité du Christ peut éclairer par contraste la « nature » de l'Église. Car l'humanité du Christ, c'est l'incarnation du Verbe, le symbole réel du Logos mais aussi la grâce de Dieu dont le Christ est l'instrument permettant la divinisation de l'humanité par l'Esprit du Christ. Au contraire de l'Église, humanité et divinité ne peuvent être « disjointes » en Christ. Elles le peuvent quant à l'Église. Cela expliquera sans doute que la sacramentalité de l'Église par rapport au Christ n'aura jamais le même statut que celle du Christ vis-à-vis de Dieu. La première sera toujours subordonnée par rapport à la seconde.

Dans ce même passage, nous voyons aussi émerger chez Semmelroth la continuité en termes de signe entre l'Église comme lieu d'existence communautaire et la personne porteuse de sacramentalité dans son existence individuelle. Si chaque sacrement unit « directement » chaque personne au Christ, sacrement de Dieu, il se déploie communautairement dans l'Église, signe sacramentel du Christ.

La question du rapport entre le sacrement et les sacrements chez Semmelroth va l'illustrer remarquablement.

L'Église « sacrement source »

« *Ursakrament* » sera traduit en français par « sacrement-source » mais aussi parfois par « proto-sacrement ». En ce sens, l'Église est le signe qui contient tous les autres. Au contraire des sept sacrements, elle n'est pas action mais institution. L'Église comme sacrement a aussi son caractère propre, entre le Christ, sacrement-personne et les sacrements-actions[1].

Comme nous l'avons souligné, le Christ comme sacrement n'a pas de personnalité humaine « propre » au contraire de l'Église et les sacrements sont avant tout des dons reçus de Dieu. En effet, si l'homme reçoit la grâce de Dieu par les sacrements qui sont des actions objectives, c'est par la voie d'une démarche subjective qu'il rejoindra l'Église. Mais, la démarche une fois accomplie, ce passage sera de l'ordre de l'effectivité « objective et visible ». Ce chemin passera donc par un sacrement particulier qui l'incorporera dans le sacrement-source. La coopération de

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 126.

l'homme à la réception de la grâce dans un sacrement particulier culminera donc dans son appartenance à l'Église visible.

En résumé, le membre de l'Église est « celui qui contribue avec intention et acte à accomplir la société ecclésiale comme signe sacramentel »[1]. Si l'incorporation à l'Église se réalise objectivement par la grâce du baptême se réalisant *ex opere operato*, l'activité proprement humaine présuppose l'expression d'une liberté qui se réalise notamment dans un projet qui la dépasse, ecclésial en l'espèce.

Si les catégories classiques de théologie sacramentaire permettent d'approcher la nature et le mystère de l'Église, elles se révèlent sans doute insuffisantes encore pour cerner la richesse de sa dimension sacramentelle.

En revanche, voir les sacrements comme une « actuation » du sacrement-source qu'est l'Église, permet d'entrer dans son mystère et donne corollairement une signification plus forte aux sacrements particuliers s'ils sont appréhendés en lien avec leur source. Et le lien avec l'Église, réalité et signe, conduit l'homme à Dieu par le Christ. C'est notamment comme point de jonction et de transmission entre l'homme et Dieu que l'Église est *res et sacramentum*. Lors sa mise en œuvre à différents moments de la vie des humains, la grâce présente dans l'Église du Christ, relie la dimension spécifiquement humaine de la démarche de foi, faite de recherche spirituelle et le foyer constant d'amour du Dieu trine pour les siens.

Pas de rédemption sans Incarnation

Selon Semmelroth, les documents ecclésiastiques des premiers siècles attribuent manifestement à l'incarnation autant d'importance qu'à la mort sur la croix, sur le plan du salut de l'humanité. Il insiste sur l'incontournabilité de l'Incarnation :

> « Le fait que le Christ soit devenu, par l'incarnation, chef du genre humain, n'est cependant pas considéré, dans la tradition patristique, comme une simple préparation

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église*, *Sacrement de la rédemption,* p.134.

> rendant possible l'œuvre rédemptrice proprement dite, mais bien comme une partie constitutive de cette œuvre »[1].

La personne du Christ, vivant très concrètement au cœur de l'humanité, constitue « le » chemin, aussi unique que fragile, entre la Parole de Dieu et la soif de religieux exprimée dans la parole des hommes :

> « La communauté trinitaire de Dieu s'est exprimée aux hommes, comme « récapitulée » dans sa Parole. Inversement, la communauté humaine à qui s'adresse cette Parole se présente devant Dieu comme représentée, "récapitulée" en un seul être humain, dans une attitude d'écoute, de confiance et de disponibilité »[2].

Un « contenu bipolaire » du signe sacramentel ?

Si la pensée théologique de Semmelroth se révèle nuancée en pratiquant de subtiles distinctions entre le Christ et l'Église, le visible et l'invisible, elle va se révéler nettement moins novatrice quant aux rapports de la hiérarchie et des fidèles au sein de l'Église visible.

S'inspirant de l'image sponsale du Christ et de l'Église utilisée dans l'épître de St Paul aux Éphésiens, il va placer quasi face à face les deux composantes, bien visibles, de l'Église, la hiérarchie et le laïcat : « Dans l'Église, la hiérarchie et la communauté dirigée par elle, se font face dans une structure à double pôle (…) Cette différence appartient à l'essence même du signe sacramentel qu'est l'Église »[3].

En insistant sur le caractère « essentiel » de cette différence pour définir l'Église, il privilégie l'axe « horizontal », les composantes de l'Église visible, en risquant d'occulter la différence sur l'axe « vertical », l'Église visible et invisible.

Quoi qu'il en soit, cette affirmation forte de la différence des rôles a des accents « bien de son époque » (1953) quand il écrit que la communauté est épouse du Christ tandis que c'est la

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 153.
[2] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption,* p. 161.
[3] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 172.

hiérarchie qui représente la continuation de ce dernier[1]. Pour Semmelroth en effet, si l'Église est médiatrice entre le Christ et le monde, la hiérarchie constitue la médiation entre le Christ et l'Église tandis que le laïcat assure plutôt la médiation entre l'Église et le monde, en « prolongation » de la mission du Christ et des apôtres. Nous développerons cette question en abordant notamment la théologie du laïcat dans le chapitre suivant.

Cette forte bipolarité va toutefois de pair avec le souci d'articuler la communauté ecclésiale et le Christ. L'opposition est toutefois contrebalancée par le recours à l'image du corps pour qualifier l'Église, l'époux et l'épouse formant précisément une seule chair. Les deux binômes Christ-disciples et hiérarchie-communauté expriment la sacramentalité de l'Église. Mais, dans cette perspective, c'est naturellement le laïcat qui fait le lien avec les réalités terrestres[2].

La grâce hors de l'Église ?

Nous avons évoqué plus haut la question et l'enjeu de l'interprétation qui serait donnée par la suite de l'encyclique *Mystici corporis*. La réflexion de Semmelroth sur la question délicate d'une possibilité de salut qui ne passerait pas par l'Église, constitue un « marqueur » intéressant dans l'histoire de la recherche théologique. Dans un passage de son ouvrage, il insiste avec force sur le rôle de l'Église mais termine subtilement sa réflexion par la considération que l'infinité de Dieu postule un don possible du salut qu'il donne, hors des contours de ce dont les hommes ont la maîtrise, devrait-il s'agir de son Église :

> « Partout où elle se trouve, l'Église visible est comblée de la grâce de Dieu ; et là où les hommes se laissent saisir par l'Église exprimant cette volonté de salut, ils entrent en contact avec la grâce et le salut de Dieu. Inversement aussi, la volonté salvifique de Dieu s'est tellement liée à son expression ecclésiale qu'il n'y a "pas de salut hors de l'Église". Cependant, cet engagement est un engagement libre du Dieu infini. Il n'est donc pas si absolu que Dieu ne puisse accorder son salut invisible à un homme en marge du salut visible exprimé par l'Église, s'il le veut ainsi pour des raisons dont il est le seul juge et qu'il ne nous a peut-être révélées qu'en partie. Il est tout à fait possible qu'un homme qui suit en tout la voix de sa conscience ait reçu la grâce de

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 183.
[2] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 230.

> Dieu sans qu'elle lui ait été manifestée dans l'Église, et peut-être même sans qu'elle se soit fait sentir à lui »[1].

La dimension invisible de la foi peut donc être plus réelle que l'appartenance ecclésiale en sa visibilité. Si le salut n'implique pas que chaque homme doive se trouver sensu stricto dans l'Église, il passe toutefois, même plus subtilement, par l'Église vu qu'elle en est le « canal » unique.

> « Il faut dire que l'appartenance de fait à l'Église visible est nécessaire. Cependant cette nécessité est caractérisée par une certaine relativité. Dans certaines circonstances, le contenu surnaturel exprimé visiblement par cette appartenance peut trouver sa réalité alors même que l'appartenance n'est qu'implicitement exprimée dans le désir d'accomplir la volonté de Dieu »[2].

Il laisse donc une « marge » non négligeable pour discerner pastoralement. La parabole du bon grain et de l'ivraie pourrait illustrer son ouverture prudente. L'Église visible est invitée à se rappeler que l'Église totale, c'est le Christ toujours vivant. L'Église visible concrète et pécheresse, *hic et nunc*, ne coïncide pas avec le Christ. Par conséquent, la participation à la vie de l'Église n'emporte pas non plus une intégration objective « automatique » dans la grâce portée par l'Église comme sacrement. Elle présuppose une conversion véritable au Christ.

Certes, l'Église « visible » conduit au Christ. Comme l'affirmait le concile de Vatican I, sa vocation est d'être signe parmi les nations (Is 5,26 ; 11,10-12). Mais ce signe annonce un Royaume présent parmi les nations et son mode de présence peut « mystérieusement » être d'un autre ordre.

Ce Royaume s'est approché de l'humanité, singulièrement par le témoignage du Christ. Semmelroth voit l'Église comme le sacrement de cette humanité tandis que les sept sacrements sont appelés les sacrements des hommes. Certes, les sacrements font l'Église mais celle-ci comme communauté de fidèles est en quelque sorte antérieure aux sacrements qui contribuent pourtant à la construire.

---

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 95.
[2] O. SEMMELROTH, *L'Église, Sacrement de la rédemption*, p. 97.

Incontestablement, l'originalité de Semmelroth aura consisté en l'approfondissement de la combinaison, très subtile, de l'identité et de la différence quant aux rapports entre Christ et Église.

Sous-section 2. Karl Rahner

Contemporain de Semmelroth (1912-1979), Karl Rahner (1904-1984) est plus connu que ce dernier, vu l'ampleur et l'originalité de son œuvre. Un net parallélisme entre les deux auteurs est toutefois décelable quant à la question évoquée ici.

La place centrale de l'Incarnation

> « Une consécration de toute l'humanité est, même chronologiquement, antérieure à l'organisation juridique qui regroupe les hommes appelés au salut, et antérieure aussi à l'acceptation personnelle de ce même appel par l'individu. Cette consécration s'est opérée dans l'incarnation et la mort sur la croix de la Parole éternelle du Père »[1].

Cette citation de Rahner affirme avec force le caractère radicalement christocentrique de l'Église. Le Christ y est présent dans sa vérité à travers l'Écriture et la tradition, dans sa volonté à travers la pastorale de l'Église et dans sa grâce à travers les sacrements.

Pour Rahner, dès l'Incarnation déjà, Dieu a radicalement et définitivement comblé le monde de sa miséricorde. L'Incarnation prédétermine déjà formellement toute la rédemption, même si celle-ci doit encore s'accomplir dans la passion et la mort. Par l'Incarnation, toute l'humanité est donc déjà radicalement admise au salut, dans ce Membre qui est aussi son Chef définitivement rattaché et personnellement uni à Dieu.

Le caractère universel du salut est donc acquis dès la venue au monde du Christ qui constitue *ipso facto* un partage de la condition humaine : « Dès l'instant où le Logos assume la nature des hommes, à partir de l'humanité une et unique, la rédemption n'est plus réversible »[2]. Et cela

[1] K. RAHNER, *Église et sacrements* (traduction H. ROCHAIS), Paris, DDB, 1970 (édition allemande en 1960).
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 18.

concerne l'universalité de l'humanité. En effet, le compagnonnage du Christ conduit au salut et ce chemin est empruntable par chaque homme.

Sacrement primordial visible

> « Lorsque ce salut eschatologiquement victorieux de Dieu devient présent sous une forme historiquement perceptible, l'Église apparaît comme le Peuple de Dieu consacré et constitué en société, donc l'Église devient présente tout entière »[1].

Certes, l'Église passera mais sa sacramentalité a une validité eschatologique. Elle est institutionnellement précaire mais sacramentellement, elle représente le Christ et préfigure le Royaume. Rahner exprime bien cette « dualité » :

> « Permanence du Christ dans le monde, l'Église est réellement le sacrement primordial, le point d'origine des sacrements au sens propre du terme. Du fait du Christ, l'Église a déjà en elle-même une structure sacramentelle. Elle a une dimension spatio-temporelle et historique (parce qu'elle est à la fois peuple de Dieu et structure juridique et sociale de ce peuple). En elle, qui est son corps et son épouse, le Christ reste, comme cette promesse historique et eschatologique que Dieu fait de lui-même au monde, présent à ce monde jusqu'à la fin de son histoire. Il n'abandonnera plus l'Église et ne veut plus l'abandonner puisque, éternellement, il veut rester dans la chair de l'humanité une »[2].

Comme nous l'avons fait pour Semmelroth, il faut préciser le vocabulaire de la sacramentalité chez Rahner. Son ouvrage publié en 1960 est intitulé *Kirche und Sakramente*. Il sera traduit en français par *Église et sacrements*. Le point de départ de son exposé est *Die Kirche als Ursakrament*. *Ursakrament* sera traduit par « sacrement par excellence » ou encore par « sacrement primordial ». Rahner articule en effet la considération de la structure sacramentelle de l'Église qui se déploie dans les sacrements (particuliers) et l'essence du sacrement qui en lien avec l'Église, sacrement primordial.

---

[1] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 123.
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 24. « *Ursakrament* » du texte allemand de 1960 est traduit ici par « primordial » plutôt que « source ».

Selon Bernard Sesboüé, Rahner parlera jusqu'au Concile et, comme Semmelroth, de *Ursakrament*. Plus tard, il réservera ce mot au Christ et parlera quant à l'Église de *Grundsakrament*, traduit par sacrement fondamental (et fondé en Christ) ou encore primordial (par rapport aux sacrements en général)[1]. Rahner donnera une grande importance au « symbole », au rapport subtil entre le « signe » et la « réalité » qu'il représente. Il écrira notamment que « dans les symboles essentiels, le signe est en tant que "manifestation", un élément intrinsèque de la réalité qui se manifeste et s'accomplit, tout en étant réellement distinct d'elle »[2].

Au service du monde

L'omniprésence du Christ dans l'Église passe par la présence mystérieuse de l'Église dans le monde. Elle s'y répand, tout en restant mystérieusement différente. Cette différence est aussi l'exigence fondamentale qui dessine sa mission, consistant à signifier le Christ qu'elle porte en elle. C'est donc par la médiation de l'Église que le Christ manifeste la sollicitude de son Père pour le monde :

> « Cette permanence du Christ dans l'Église est un signe. C'est le signe que, par amour miséricordieux, Dieu s'identifie dans le Christ avec le monde, grâce définitivement victorieuse dans le Christ. C'est pourquoi jamais ce signe ne peut réellement devenir un signe vide de contenu. En tant que réalité historique et sociale, l'Église est toujours et de manière définitive le signe qui inclut toujours et indissolublement ce qu'il signifie »[3].

Ce signe c'est aussi une parole. Car, si l'Église est signe de Dieu en Christ par sa structure sacramentelle, le signe doit aussi passer par la parole pour exprimer ce qu'il est. Cet axe parole/sacrement va être exploré et approfondi par Rahner qui écrira notamment que l'Église est la parole de salut adressée au monde et que c'est précisément en cela qu'elle est sacrement primordial.

---

[1] B. SESBOÜÉ, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001, p. 95.
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 52.
[3] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 24.

Bref, c'est ensemble que parole et sacrement seront image dynamique de l'œuvre rédemptrice. Rahner développera aussi ce lien entre parole et autres signes dans les sacrements qui découlent en quelque sorte du sacrement primordial.

Église et sacrements

L'Église est née de la grâce de Dieu pour le monde et devient à son tour, notamment par les sacrements, « vecteur » de grâce. L'Église est en elle-même le symbole de la grâce eschatologiquement victorieuse de Dieu. Le Christ agit par l'Église sur l'homme, en rendant l'offre de sa grâce accessible dans le sacrement.

Il y a donc un rapport « circulaire » entre la grâce et le signe sacramentel : le signe produit la grâce parce que la grâce produit le sacrement *comme* signe du processus de grâce (comme il y a le même rapport entre la grâce et l'Église qui la rend accessible dans l'histoire)[1].

La nouvelle alliance est ainsi l'aspect visible de la grâce définitive[2]. Comme l'écrit Rahner, « l'Église vit sa propre essence en la réalisant. Dans cette expérience, elle saisit le caractère graduel de son action par rapport à son propre engagement dans cette action. Elle peut ainsi reconnaître que certaines réalisations de son essence sont des réalisations fondamentales et absolues de sa propre essence, qu'elles sont donc ce que nous appelons des sacrements »[3].

Comme sacrement primordial, elle réalise son essence et produit une « sacramentalité » qui surplombe la « liste » des sacrements. Plus encore que chez Semmelroth, la priorité de l'Église sur les sacrements est mise en évidence par Rahner. C'est parce qu'ils déploient la structure sacramentelle de l'Église que les sacrements signifient et sont vecteurs de grâce pour les hommes. La grâce de Dieu produit le sacrement comme signe de l'événement de la grâce. Dans le symbolisme du sacrement, la grâce intrinsèque de Dieu se manifeste et se réalise dans l'ordre mondain comme signe perceptible par les hommes. Cette affirmation peut significativement s'appliquer aussi bien aux « sacrements ordinaires » qu'à l'Église.

[1] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 55.
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 43.
[3] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 99.

Historiquement, les sept sacrements ont été progressivement reconnus comme des actualisations, des signes particuliers se vivant dans et en lien avec l'Église. La redécouverte de la sacramentalité générale de l'Église, englobant et soutenant les sacrements particuliers, sera découverte ou plutôt redécouverte par le courant théologique que nous étudions ici.

Karl Rahner va précisément développer une réflexion sur les « sept sacrements ». Il mettra en exergue l'articulation opérée à travers chaque sacrement, d'abord entre l'incarné et l'invisible, ensuite entre l'individu et la dimension ecclésiale, enfin entre l'ecclésial « visible » et la dimension déjà constitutive de la préparation du Royaume. Ce qu'il dit de chaque sacrement va nous aider à cerner ce qu'est l'Église-sacrement, lien du monde visible et du Royaume largement invisible.

Au sujet de l'Eucharistie, il écrit que « nous pouvons et devons dire que participer au corps physique du Christ par la consommation de ce corps nous procure la grâce du Christ, dans la mesure où cette manducation commune d'un même pain est le signe efficace de la participation (renouvelée, personnellement ratifiée, approfondie) et de l'agrégation au corps du Christ en qui l'on peut aussi participer à son Esprit Saint, donc à l'Église »[1]. La dimension quasi « physique » et individuelle du sacrement débouche donc sur une dimension communautaire qui est mise en exergue. Elle conduit à « faire Église », en s'ouvrant à l'œuvre de l'Esprit qui à la fois l'anime et la déborde.

Il définit le baptême comme l'agrégation, l'adhésion de foi à la communauté salvifique du Seigneur. Mais il souligne que cette « agrégation » n'est pas seulement un « effet » du baptême mais qu'elle surgit du sacrement lui-même. En termes plus techniques, l'agrégation à l'Église est donc aussi *res et sacramentum* dans ce sacrement de l'initiation chrétienne[2]. Notons que dans l'approche de Karl Rahner, la triade s*acramentum*, *res et sacramentum* et *res* correspond à une progressivité ternaire faite du monde, de l'Église et puis du Royaume mais s'applique aussi à la triade constituée de l'individu, de la communauté et enfin de la « création renouvelée et transfigurée ».

[1] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 119.
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 126.

Le sens qu'il nous donne de la confirmation a aussi cette dimension tri-logique : « Le mandat du chrétien confirmé est, par suite, une délégation à la mission apostolique dans le monde, considérée comme partie du ministère et de la tâche de l'Église en vue de transfigurer le monde pour le rapatrier dans le Royaume de Dieu à venir. Il ne s'agit pas tant d'une grâce qui permettrait à chacun de s'occuper de sa propre âme, que du don charismatique qui permet de coopérer à la mission de l'Église grâce à tous les dons mis au service du salut de tous »[1].

Si la réconciliation a une tonalité plus individuelle, elle passe par l'Église qui s'accomplit en la pratiquant : « Cet accomplissement de l'essence de l'Église s'opère dans la mesure où elle est porteuse de la parole de grâce qui vient de Dieu et où elle s'applique ici à l'individu. Ainsi elle s'accomplit elle-même comme sacrement permanent de la miséricorde de Dieu dans le monde »[2]. Nous retrouvons aussi la dimension proprement mondaine de l'action visible de Dieu au sein de la création.

L'intimité du lien entre le sacrement primordial et les sacrements particuliers se révèle avec force dans le sacrement de l'ordre : « Les ministères vraiment fondamentaux dans l'Église sont des éléments constitutifs à l'Église même. Elle n'est elle-même que si elle possède et donc aussi transmet, ces fonctions que le Christ lui a confiées et les pouvoirs qui y sont liés et lui sont utiles »[3]. Ce sacrement particulier illustre éminemment le rapport « circulaire » évoqué plus tôt entre grâce et signe de la grâce. Dans le cas de l'ordre, l'Église transmet ses ministères et se reconstitue en quelque sorte constamment elle-même de cette manière, puisque ses ministres sont à la fois des signes sacramentels et des « instruments » de cette grâce.

Au-delà de sa dimension interpersonnelle, la dimension communautaire et donc ecclésiale du mariage est aussi mise en exergue par Karl Rahner :

> « Dans la mesure où il réalise sa propre essence en tant que mariage valide, sanctifié par la grâce et vécu saintement, le mariage est réellement la plus petite communauté, la plus petite, mais une communauté véritable d'êtres rachetés et sanctifiés, dont l'unité peut encore se construire sur le même fondement que celui sur lequel s'édifie

[1] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 132.
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 135.
[3] K. RAHNER, *Église et sacrements,* p. 139.

> l'unité de l'Église. Le mariage est donc la plus petite Église locale, mais une Église locale véritable »[1].

Enfin, l'onction des malades manifeste l'Église de l'espérance eschatologique mais laisse aussi entrevoir le Royaume qui est participation plénière à la vie de Dieu, ce dont l'Église n'est que signe. Comme l'écrit Rahner : « L'Église est plutôt la communauté de ceux qui attendent avec impatience, de ceux qui scrutent, dans l'ardeur du désir qu'ils ont, les signes de la venue du Seigneur et de l'irruption de son règne parfait et définitif. Elle est l'Église qui vise à disparaître elle-même pour pénétrer dans le Royaume éternel de Dieu »[2].

Bref, cette brève présentation des sept sacrements chez Rahner illustre en l'enrichissant l'originalité de sa pensée sur l'Église comme sacrement. En articulant les dimensions personnelle et communautaire, mondaine et eschatologique, de chaque sacrement particulier, la sacramentalité de l'Église est mieux encore exprimée. Rahner aura ainsi contribué à éclairer le binôme Christ-Église en l'articulant avec le monde, ses attentes et ses enjeux, qui viennent interroger l'Église dans sa mission à la suite du Christ.

Sous-section 3. Edward Schillebeeckx

Contemporain de Semmelroth et de Rahner, le théologien belge de Nimègue (1914-2009) va bâtir son ecclésiologie sur le diptyque Christ-sacrement de Dieu et Église-sacrement du Christ céleste. Mais le sens et la finalité de ce diptyque, c'est l'homme dont la destinée s'accomplit ultimement dans l'accueil de la révélation du Dieu d'amour qui est Trinité, une révélation qui est grâce mais aussi réalité perceptible dans l'amour. Dieu est plus que le créateur de l'univers et de l'homme. Il les habite :

> « Là où la philosophie parle de la présence divine, qui coïncide avec la création continue de l'homme par Dieu, et qui n'est donc entièrement réelle que dans la conscience d'être créature, l'Écriture parle beaucoup plus intimement de "l'inhabitation de Dieu". L'inhabitation signifie l'intimité, l'union familière de Dieu, des trois personnes et de l'homme. À ce niveau seulement il est question d'une

[1] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 160.
[2] K. RAHNER, *Église et sacrements*, p. 161.

> communion personnelle de Dieu et de l'homme. C'est seulement dans la grâce que la présence de Dieu en l'homme se développe en une communion de vie »[1].

La présence de Dieu culmine dans l'Incarnation car en l'homme Jésus, toute l'humanité est déjà objectivement et réellement délivrée. Selon Schillebeeckx, la révélation emprunte en effet les chemins de l'histoire humaine. C'est là que le fils de Dieu se laissera rencontrer.

L'Église représente le Christ

La rencontre pleinement humaine s'accomplit par et dans la présence visible du corps, lequel est un signe qui à la fois couvre et dévoile l'intériorité humaine. Analogiquement, la présence terrestre du Christ est sacramentelle puisque toute réalité surnaturelle qui s'accomplit dans notre vie est précisément sacramentelle.

Les actes salutaires de Jésus ont une force divine mais ils sont sacramentels dans la mesure où ils apparaissent sous forme terrestre. Le salut est donné par Dieu, visiblement dans l'histoire, par des actes qui causent ce qu'ils signifient. Le Christ, porteur de l'amour de Dieu, sanctifie le monde par ses actes, qui constituent en même temps un culte à son Père. Car le Fils de Dieu, envoyé parmi les hommes a été glorifié par son Père après la confiance qu'il lui avait manifestée dans sa mort.

C'est à partir de sa glorification que sera envoyé l'Esprit qui viendra guider l'accomplissement de toute humanité. Le quatrième Évangile souligne très bien que ce n'est que « de chez le Père » que le Christ peut envoyer l'Esprit (Jn 15,26) et l'envoi de l'Esprit présuppose son retour au Père.

Dans une formule originale, Schillebeeckx qualifie l'Église de *nécessaire prolongement terrestre du sacrement primordial glorifié*. Cette notion prolonge en l'enrichissant la tradition ecclésiologique allemande qui avait forgé le concept d'*Ursakrament*. Corollairement, l'homme messianique, Jésus, est impensable sans sa communauté de salut, l'Église, née dans sa mort et sa résurrection et dont il est le chef. En son corps glorifié, le Christ est l'Église qui est la

[1] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu* (Lex Orandi 31), Paris, Cerf, 1960, p. 13.

communauté de salut eschatologique. Comme l'écrit joliment Jean-Marie Pasquier, « si l'Église, c'est le Christ, le Christ, c'est aussi l'Église »[1].

À travers toute l'histoire et aux dimensions du monde entier

La « nécessité » de l'Église, Schillebeeckx n'hésite pas à la voir dans l'histoire dès avant l'Incarnation, qualifiant la communauté religieuse païenne de première ébauche de l'Église future, de l'Église véritable du Christ[2]. Certes, il s'agit d'une sacramentalité encore diffuse et ambiguë mais il s'agit d'un premier « signe » de présence divine au monde.

Israël et plus précisément la *Racine de Jessé* (Is 11,10-12) sera un étendard levé par le Seigneur devant toutes les nations. Israël est en ce sens non seulement signe de la grâce qui lui est donnée mais aussi préfiguration du Christ et déjà donc cause de grâce.

L'auteur place d'emblée la sacramentalité à l'échelle du monde car la grâce a « touché » le monde, et l'Église, présence visible de la grâce est donc « potentiellement » une réalité aussi vaste que le monde : « la manifestation perceptible et historique de ce mystère du Christ est l'Église. En raison de l'Incarnation de Dieu et de sa continuation dans l'Église, cette manifestation visible fait partie de l'essence de la grâce de Dieu elle-même. C'est cette manifestation visible de la grâce qui aidera finalement à comprendre que les sept sacrements de l'Église ne sont que les foyers d'une sacramentalité aux dimensions plus vastes, aux dimensions du monde »[3].

Le temps de l'Église est un temps intermédiaire, entre l'Ascension et la Pentecôte. Mystérieusement déjà habité par le Christ qui manifeste la « plénitude des temps », ce temps « mondain » est inaccompli et constitue une « étape » entre la gloire du Christ manifestée dans sa résurrection et le retour du Christ dans sa manifestation eschatologique.

L'Église est sacramentelle par « nature » car elle est certes un signe de ce qui la dépasse mais aussi un signe porteur de la réalité qu'il signifie et qu'il rend visible. Cette réalité, c'est le Christ

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, p. 155.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ…,* p. 18.
[3] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ…,* p. 9.

dans sa plénitude qui s'est déjà manifestée dans le passé, est présente à chaque moment et se déploiera totalement dans le Royaume à venir. En ce sens, l'Église est en même temps anticipation sacramentelle du Royaume.

Le Peuple de Dieu qui est l'Église est signe vivant du Christ, qui prépare l'avènement du Royaume. Peuple de Dieu, pour parler de l'Église, exprime bien le mystérieux alliage de densité historique et de transformation de toutes créatures en réalités nouvelles, « métamorphosées » par l'Esprit. Nous y reviendrons.

Hiérarchie et fidèles

Contrairement à Semmelroth, Schillebeeckx va insister sur l'unité entre tous les disciples du Christ en Église, quel que soit leur statut canonique :

> « L'Église terrestre est l'apparition de cette réalité de salut sur le plan de sa visibilité historique. Elle est communauté visible de grâce. Cette communauté elle-même, constituée de membres et d'une direction hiérarchique, est le signe terrestre de la grâce de rédemption victorieuse du Christ. Nous disons avec insistance que ce n'est pas seulement l'Église hiérarchique, mais encore toute la communauté laïque des croyants qui appartient à ce signe de grâce, ce signe qui parle et qui donne, qu'est l'Église. Aussi bien dans sa hiérarchie que dans ses membres fidèles, la communauté ecclésiale est la forme de manifestation historique de la victoire remportée par le Christ. L'union de grâce intérieure avec Dieu dans le Christ devient visible et est réalisée par le signe social extérieur. L'essence de l'Église consiste donc en ce que la grâce finale du Christ est rendue présente historiquement et visiblement dans toute l'Église comme société visible »[1].

C'est un peuple en voie de résurrection qui témoigne très concrètement dans le monde de sa foi et constitue donc l'ébauche du Royaume qui est renouvellement effectif de la création. Cette caractéristique « exceptionnelle » n'est pas réservée à un ordre « sacré » mais il concerne tous les disciples du Christ, quelles que soient leurs catégories canoniques.

---

[1] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ*..., p. 60.

Certes, Schillebeeckx souligne la spécificité des « composantes » de l'Église mais insiste sur leur finalité commune. C'est l'ensemble des ministres et des laïcs qui manifestent la sacramentalité de l'Église :

> « La manifestation sacramentelle du Seigneur dans sa qualité de chef du peuple de Dieu s'accomplit formellement et officiellement dans la fonction apostolique ou dans la hiérarchie de la communauté croyante. D'autre part, toute la communauté croyante ou peuple de Dieu est la sacramentalisation terrestre du Seigneur dans sa qualité de "peuple de Dieu représentatif". Sous cet aspect, les fidèles sont eux-mêmes l'Église. Dans son ensemble, fonction apostolique et communauté de foi visible, l'Église est le Christ sacramentel ou mystique. Et dans son ensemble elle est à la fois communauté de salut et institution de salut »[1].

Il insiste sur le rôle « proactif » de l'Église dans le salut. Non seulement, elle se compose de « déjà » sauvés mais elle se réalise en procurant sans cesse le salut au monde. C'est pourquoi le théologien la qualifie d'*institution de salut*. Nous reviendrons plus loin sur cette vocation de l'Église à sauver l'humanité, de manière large et ouverte, que l'on pressent le mieux lorsqu'on la saisit comme « sacrement du Royaume », une réalité dont elle partage la nature mais pas encore l'amplitude.

Un corps mystique diversifié

La dimension profondément christocentrique de l'Église, omniprésente dans la pensée de Schillebeeckx, va guider son appréhension de la « nature » de l'Église en partant de la notion du corps mystique, développée dès l'encyclique *Mystici corporis.*

Pour Schillebeeckx qui y met ses accents propres, le corps du Christ est un signe céleste, en grande partie (provisoirement) invisible et l'Église est aussi ici-bas et visiblement le corps mystique du Christ.

[1] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ*..., p. 62.

Il souligne d'abord que « l'Église n'est pas seulement un moyen de salut. Elle est le salut même du Christ, c'est-à-dire la forme corporelle de ce salut, ce salut comme se manifestant dans le monde. Elle est donc, de façon quasi identique le corps du Seigneur »[1]. Il insiste sur l'unité entre les deux « corps » du Christ, le céleste et le terrestre : « De même que le signe de salut permanent qu'est le corps céleste du Christ communique ce qu'il signifie dans et par l'activité corporelle de salut du Seigneur, de même aussi le corps terrestre du Seigneur, l'Église, communique la grâce qu'il signifie dans ses sacrements, ce corps étant sacramentellement identique au corps céleste du Christ »[2].

Le renouvellement théologique dû au développement de la doctrine du corps mystique va rendre largement inopérante la distinction ancienne entre l'âme de l'Église (communion de grâce intérieure avec le Christ) et le corps de l'Église (société visible avec ses membres et sa hiérarchie) puisque l'Église dans son ensemble est ordonnée à l'avènement du Royaume. Au sein du « corps mystique » agissent ensemble l'Esprit du Christ et de ses disciples :

> « Ce que le Christ opère invisiblement en ce monde par son Esprit, il l'opère aussi visiblement par la mission de ses apôtres et par les membres de la communauté ecclésiale. Ces deux missions, de l'Esprit et de l'Église, sont unies organiquement. Ce que la hiérarchie, sur la base de sa fonction apostolique, et les fidèles, sur base de leur caractère de baptême et de confirmation, font sur le plan de la visibilité objective, extérieure de la vie ecclésiale, l'Esprit du Christ le fait intérieurement dans cette activité visible et dans les cœurs des hommes »[3].

Si Schillebeeckx insiste sur la manifestation du Christ par l'Église, il met aussi en avant la réalité de l'Église comme communauté, habitée de l'intérieur par sa communion de grâce et de vie avec celui que par ailleurs, elle représente. L'Église est donc plus qu'une représentation ou une prolongation du Christ, elle est une réalité qui a sa propre consistance nourrie de sa proximité avec le Christ. Elle est un signe, non au sens de signal renvoyant à une réalité invisible, mais au sens de sacrement qui possède en lui-même cette réalité invisible dévoilée en partie visiblement :

---

[1] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ…,* p. 60.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ…,* p. 89.
[3] E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ…,* p. 62.

> « Dans son ensemble, l'Église n'est pas seulement institution de salut, elle est aussi et en cela même communauté de salut et de sanctification. Comme représentation terrestre du signe céleste de salut, l'Église, dans son ensemble, est un signe qui est lui-même déjà chargé de la réalité de la rédemption du Christ. Sa propre communion de grâce intérieure, invisible avec Dieu dans le Christ, devient visible dans les actions ecclésiales de salut. Le corps terrestre du Seigneur, l'Église, est en même temps le plérôme du Christ ; rempli lui-même du Christ, il en remplit les fidèles. C'est pourquoi l'Église sacramentelle, dans sa hiérarchie et dans sa communauté de fidèles marqués du caractère sacramentel, n'est pas seulement la visibilité terrestre de l'activité de grand-prêtre du Christ, mais encore un signe qui est lui-même, dans son activité de salut sacramentelle, ou visible, chargé de la réalité qu'il rend visible. Cela signifie que l'Église est, comme manifestation institutionnelle, visible et sociale, l'expression de sa propre communion de grâce et de vie avec le Christ, et pas seulement la manifestation du Christ lui-même »[1].

Cette bipolarité ecclésiale correspond à la fonction et au charisme. Aussi bien la hiérarchie (par l'administration des sacrements, le ministère de la parole, le magistère enseignant ou le gouvernement pastoral) que les fidèles (par le baptême et la confirmation) rendent l'Église visible par fonction, en manifestant le Christ. Mais la foi exprime aussi la communion interne de grâce avec Dieu. C'est la dimension charismatique de l'Église. Ces deux dimensions sont en harmonie. Comme le note Schillebeeckx, « aussi bien l'élément fonctionnel-institutionnel que l'élément charismatique sont véritable ecclésialité »[2].

Par rapport à ses deux confrères, Schillebeeckx a développé plus en profondeur la dimension eschatologique de l'Église, anticipatrice du Royaume. Cette perspective de salut aura simultanément permis l'approfondissement du lien – intérieur – de l'Église au Christ et de la présence – tout aussi intérieure – de l'Église au monde. Sa théologie des sacrements permet d'illustrer et d'éclairer ces intuitions.

---

[1] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Le Puy, Éd. Xavier Mappus, 1965, p. 63.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église…*, p. 65.

Les sacrements

Le théologien développe aussi une réflexion fondamentale sur les sacrements qu'il définit ainsi : « un sacrement est un acte de salut personnel du Christ céleste lui-même, dans la forme de manifestation visible d'un acte fonctionnel de l'Église, en d'autres termes, l'activité de salut du Christ dans la forme d'apparition d'un acte ecclésial. La validité d'un sacrement est donc l'équivalent de son ecclésialité authentique »[1].

Nous retrouvons donc ici sa conception de l'Église comme sacrement qui agit fonctionnellement et charismatiquement. Plus encore que Semmelroth et Rahner, il insiste sur le rattachement immédiat des actions sacramentelles au Christ lui-même qui prend l'initiative de donner la grâce en passant par l'Église. Ainsi, les sacrements sont d'un point de vue humain offerts par l'Église au nom du Christ mais ils sont du point de vue de Dieu des actes salutaires donnés visiblement aux hommes comme des signes de sa grâce. Le sacrement est donc affirmation du don toujours « actuel » de la grâce divine.

Comme le note Schillebeeckx, « les sacrements, comme médiation entre le Christ et nous, doivent être conçus, moins comme un lien entre le sacrifice historique passé de la croix et notre monde du vingtième siècle que comme un lien entre le Christ maintenant vivant au ciel et notre monde humain »[2].

S'il est « actuel », il est aussi tourné vers le passé par l'anamnèse du sacrifice du Christ et vers le futur parce qu'il est gage du salut eschatologique et précurseur de la Parousie.

Les sacrements ne sont donc pas seulement des célébrations mystériques, ils sont des activités-signe de l'homme. Schillebeeckx concilie la « suffisance » du Christ dans la proposition de don par le sacrement et la nécessaire participation de l'Église à l'action du Christ pour la proposer à l'homme invité à la recevoir :

> « Un sacrement, comme acte symbolique visible de l'Église, n'est pas seulement la présence terrestre du mystère de culte sanctifiant du Christ, mais de ce mystère de

[1] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église…*, p. 67.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église…*, p. 76.

> culte auquel l'Église se joint intérieurement par la foi et par l'amour. Il est vrai, cette vie de grâce de l'Église n'ajoute rien à la plénitude de grâce du Christ, mais elle participe cependant réellement de cette grâce. Les sacrements sont des actes de tout le corps mystique : du Christ et de son Église. En ce sens qu'ils sont les actes du Christ dans et par son Église. Le Christ joue un rôle actif dans les sacrements avec son peuple de Dieu déjà réalisé dans le monde »[1].

La dimension charismatique du sacrement est mise en exergue ici. Par le truchement de l'Église, la réponse de l'homme trouve un point d'appui dans l'humanité du Christ. Jésus est en effet l'humanité personnifiée qui nous représente et permet notre rencontre avec Dieu. Durant sa vie terrestre, Jésus a manifesté existentiellement ce qu'il est ontologiquement. Sa constitution théandrique comprend la fonction symbolisante et instrumentale de son humanité qui se réalise en plénitude dans la réponse de l'homme qui vient le rencontrer en acceptant de recevoir le sacrement qu'il propose. Le sacrement infructueux mais valide est cependant une prière cultuelle authentique du Christ et de son Église pour le sujet récepteur et donc une présence dans le monde d'un fait céleste de salut[2].

Le signe même rend donc présent le don actuel de la grâce. Mais ce signe n'est que médiateur. Comme le souligne Schillebeeckx, « le signe ne peut avoir, en tant que signe, une efficacité réelle »[3]. Mais ce signe est vecteur de la grâce du Christ qui amène avec elle sa visibilité propre et agit dans une présence visible.

Les réflexions des trois auteurs enrichiront les débats conciliaires, indirectement par leur influence dans la réflexion théologique en amont du Concile et, directement, vu leur apport en tant qu'experts, particulièrement dans le chef de Rahner.

Section 4. La « résultante » conciliaire

La créativité théologique de l'après-guerre quant à la notion d'Église-sacrement a porté rapidement des fruits au concile Vatican II. Un temps de réflexion fut toutefois nécessaire pour

[1] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église…*, p. 81.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église…*, p. 100.
[3] E. SCHILLEBEECKX, *L'Église…*, p. 91.

apprivoiser cette intuition. En effet, la mise en relation de l'Église et du sacrement suscita d'abord de l'incompréhension. Un huitième sacrement était-il « tout à coup » apparu ?

C'est dans la constitution *Lumen Gentium* qu'est développée d'emblée l'association, nouvelle, entre Église et sacrement. Nouvelle car dès le XII^{e} siècle, Pierre Lombard avait élaboré la liste des sacrements. Elle était limitée à sept « rites » qui, comme « signes » et « causes » de la grâce de Dieu, méritaient ce titre de sacrement. La liste sera mentionnée dès le concile de Latran IV en 1215 et reprise par plusieurs conciles postérieurs jusque celui de Trente en 1547.

Pendant des siècles, ces sept sacrements allaient donc structurer la vie des chrétiens. Dès lors, appliquer subitement ce mot à l'Église elle-même lors du dernier Concile ne pouvait que susciter de l'étonnement dans un premier temps.

Aux origines

Avant d'approfondir cette notion dans le cadre du dernier Concile, il ne semble pas inutile de repartir de l'histoire du mot lui-même. La plurivocité du concept pourra ainsi être éclairée. *Sacramentum* traduit en effet le mot grec *mysterion* qui évoque le plan salutaire et secret que Dieu révèle en le réalisant dans ses élus. Il est tiré du langage militaire où il évoque la délibération secrète et le plan de guerre du roi. Dans les écrits tardifs de l'Ancien Testament où il est utilisé, le mot a une résonance eschatologique. Il révèle le dessein de Dieu qui annonce l'établissement définitif de son Règne « à la fin des temps » : Il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les mystères et il a fait connaître au roi Nabuchodonosor ce qui adviendra dans l'avenir (Dn 2,28).

Le mot implique donc une initiation, une connaissance de choses qui ne sont révélées qu'à certains. Les Évangiles l'illustrent. Ainsi, à la question de ses disciples qui souhaitent savoir pourquoi Jésus leur parle en paraboles, il répond : « Parce que à vous il a été donné de connaître les mystères des cieux mais à ceux-là, (cela) n'a pas été donné » (Mt 13,11 ; Mc 4,11 ; Lc 8,10).

Selon saint Paul, le dessein de Dieu est révélé à ceux qui croient. Et, selon lui, dans ses premières épîtres, c'est Jésus-Christ qui est le vrai mystère de Dieu. Car il réalise le mystère de

Dieu et le révèle. Dans les lettres postérieures, c'est aussi l'Évangile car le dessein éternel de Dieu se révèle et se réalise aussi lorsque l'Évangile est annoncé aux païens et que Jésus vit en eux.

En ce sens, le *mystérion* est destiné à être, non plus caché, mais révélé par la grâce de Dieu avec une dimension eschatologique : « Moi qui suis le dernier de tous les saints, j'ai reçu cette grâce d'annoncer aux païens l'impénétrable richesse du Christ et de mettre en lumière comment Dieu réalise le mystère tenu caché depuis toujours en lui, le créateur de l'univers » (Ep 3,8).

L'identification du mystère de Dieu et de la personne de Jésus-Christ n'est pas seulement importante au point de vue de son contenu. Elle marque aussi une sorte de déplacement du centre de gravité de Dieu vers le Christ et vers ici-bas où commence à se réaliser le salut de Dieu, même de manière voilée[1]. En effet, la révélation aux hommes implique la réalisation de ce salut en eux, déjà ici-bas.

À l'époque post-apostolique, on qualifie aussi de *mysterion* tantôt les événements principaux de la vie de Jésus tantôt les prophéties de l'Ancien Testament. Mais le mot va conserver pour l'essentiel son sens primitif. Il comporte toujours la signification d'une anticipation où apparaît déjà l'action de grâce divine qui s'est définitivement manifestée en Jésus-Christ et en son Église où elle est mise en œuvre. Dans cette signification fondamentale et d'autres plus marginales évoquées ci-dessus, il y a toujours une corrélation entre l'action « réelle » de Dieu et un « signe » terrestre, un signe chargé de réalité mais aussi et en même temps un signe tendu vers l'avenir, entre la réalisation déjà actualisée ici-bas et son achèvement espéré dans un avenir encore invisible.

Vers 200, le mot grec *mysterion* est traduit en latin par *sacramentum*. Au cours des siècles qui suivent, époque florissante où la pensée et la liturgie chrétiennes prirent leur forme définitive, le *sacramentum* latin et le *mysterion* grec étaient presque synonymes et désignaient tous deux le champ qui s'étend du dessein éternel aux types de l'Ancien Testament et aux sacrements chrétiens. Dans l'Église d'Occident, le mot latin s*acramentum* et le mot *mysterium* formé d'après le grec, sont le plus souvent employés équivalemment l'un pour l'autre. Toutefois comme le note

[1] P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II,* Tome II, Commentaires (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 320.

Chauvet, « le mot *mystérion* sera moins employé au sens de rituel, mais plus au sens de mystère, ce qui aboutira au terme de l'évolution sémantique à ce que l'un devienne le "mystère" et l'autre le sacrement au sens moderne des mots »[1].

Dès les premiers siècles donc, un lien s'établit progressivement entre les rites sacramentaires et le mystère chrétien dans son ensemble, représenté notamment par la grande économie du salut. En effet, il y a connivence entre les paroles et les gestes manifestés lors de la célébration des sacrements et l'Esprit qui recrée, vivifie et sanctifie. La célébration sacramentelle « ponctuelle » suggère au présent un pont entre le passé et le futur car le mystère du Christ, à partir de sa manifestation dans le passé, projette les chrétiens dans le futur d'un achèvement promis.

À partir du Moyen-Âge

Les mots *mystérion* et *sacramentum* ne se distinguent vraiment qu'au haut Moyen-Âge : « *sacramentum* devient le terme technique réservé aux sept sacrements tandis que *mysterium* implique plutôt le caractère de la doctrine »[2]. Le mot *sacramentum* évoquait dans la langue latine le serment, une notion juridique qui va aussi connoter le mot dans le vocabulaire de l'Église alors que le mot *mystérion* est davantage théo-logique. Mais comme l'écrit Chauvet, *sacramentum* se réduira progressivement au domaine rituel tandis que *mysterium* tend à être oublié[3].

La définition classique du sacrement par les théologiens du Moyen-Âge est d'être un « signe efficace de la grâce ». Cette définition lapidaire et quelque peu statique, ne peut occulter qu'il s'agit aussi et surtout d'un rapport entre l'homme, avec toute sa personnalité, et Dieu qui se communique à lui. Chaque sacrement célébré est effusion de l'Esprit et dévoilement d'une communion offerte par Dieu à l'homme qui, librement, peut l'accepter.

Selon saint Augustin, humainement, le signe est la manifestation de la personne, notamment en ce qu'elle a de caché et est invitation à établir une union. Il y a donc harmonie entre la grâce qui est une initiative libre et gratuite de l'amour et le signe qui en exprime la forme concrète appréhensible par l'esprit humain. Le signe est plus qu'un moyen de « transmission » de cette

[1] L.-M. CHAUVET, *Sacrement*, dans *Catholicisme*, vol. XIII, Paris, Letouzay et Ané, 1993, col. 329.
[2] P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut…*, p. 322.
[3] L.-M. CHAUVET, *Sacrement*, dans *Catholicisme*, vol. XIII, Paris, Letouzay et Ané, 1993, col. 342.

grâce, car il est la forme de la grâce elle-même et manifeste visiblement l'action de Dieu qui fonde l'union avec les hommes.

La sacramentalité chrétienne consiste donc dans cette « offre » que Dieu propose à l'homme dans sa personnalité individuelle et dans sa nature sociale. Mais dans la tradition catholique, c'est Dieu qui octroie à l'homme le privilège d'accepter cette invitation et l'homme accepte son propre consentement comme don divin.

Peter Smulders peut donc définir synthétiquement le sacrement soit comme « le dessein éternel et salvifique de Dieu qui se manifeste aux hommes par son action puissante, soit comme le geste et l'œuvre de Dieu, les deux à la fois, puisqu'il désigne aussi bien l'initiative divine et son action que leur résultat dans l'humanité »[1]. Et cette définition s'applique éminemment aux deux sacrements « fondamentaux » que sont Jésus-Christ et l'Église. Jésus-Christ est dès lors la véritable source sacramentelle. Et dans le temps qui s'écoulera de son ascension et de son retour, il sera représenté au monde par l'Église, son corps mystique sacramentel.

C'est donc résolument à partir du Christ que l'Église est sacrement. Jésus de Nazareth est tout à la fois Homme-Dieu, Fils engendré éternellement en parfaite union avec son Père et homme parfait, modèle de tous les autres. Dès ici-bas, la fusion parfaite de l'homme et de Dieu est accomplie en la personne du nouvel Adam, le vrai[2].

Et le nouvel Adam est tout entier à ses frères et se communique pleinement à eux. Sa vie, sa mort et sa résurrection sont un seul grand geste de réconciliation qui est l'œuvre de Dieu. En même temps, celui qui rencontre Jésus et se laisse prendre par lui, rencontre en même temps Dieu qui opère son salut.

Comme nous l'avons montré dans les premières sections de ce chapitre, la remarquable réflexion théologique menée en amont « immédiat » du Concile a établi un pont très fécond entre la tradition de l'Église et la « novation » de l'ecclésiologie par les ressources de la théologie sacramentaire qu'allait opérer le Concile.

---

[1] P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut…*, p. 328.
[2] P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut…*, p. 329.

La récapitulation conciliaire

Ce rappel historique illustre la richesse de la réflexion théologique originaire. Ce n'est pas par hasard que les pères conciliaires, dans leur souci de retour aux sources de la foi, ont été amenés à adopter et utiliser une notion patristique, reprise à l'époque contemporaine et qui avait mûri progressivement chez les théologiens pendant les décennies précédant le Concile.

L'adoption de cette qualification quelque peu insolite de l'Église ne peut d'ailleurs s'expliquer que par le tournant ecclésiologique majeur qui va dériver des débats conciliaires au cours de l'élaboration de la constitution dogmatique *Lumen Gentium*. L'assemblée va manifester un sens de l'ouverture au mystère de l'Église et un souci de l'universalité, qui étaient déjà perceptibles dès la convocation du Concile par Jean XXIII. Dès les premiers travaux, sera reprise l'idée, développée à Vatican I, que l'Église est un signe levé parmi les nations, une lumière venant les illuminer pour préparer leur unité. Réformée « *ad intra* », elle ne pourrait que rayonner davantage « *ad extra* ».

C'est d'abord la prise de conscience du mystère de l'Église. Comme le note Charles Moeller, « on parla beaucoup plus [que d'autres thèmes] de l'Église comme mystère, comme "sacrement" primordial du salut, comme "signe" de la présence de Jésus-Christ dans le monde et l'on souligna l'importance des laïcs dans l'Église, du point de vue théologique. À ceux qui rappelaient qu'il faut commencer par décrire "ce que l'on voit" de l'Église, société visible, combattant le mal et le péché, Mgr Marty répondait par exemple que l'Église "est d'abord un mystère". Cette option sera celle de nombreux pères conciliaires et s'imposera donc. L'Église comme "sacrement primordial" du salut, comme "signe" de la présence du Christ dans le monde, domina de très haut le débat. On souligna l'esprit de cette présence de l'Église : catholicité, c'est-à-dire universalité dépassant les perspectives de chrétienté ; esprit missionnaire, de service et non de puissance, de pauvreté »[1].

Le mystère de l'Église est donc référé au mystère du Christ. Comme l'écrit Charles Journet, « L'Église sait donc, d'une part, qu'il y a un sens où cette imitation du Christ, cette union au

[1] C. MOELLER, *Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II,* T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 90.

Christ sont des choses possibles, puisqu'elles lui sont commandées. Et elle sait, d'autre part, qu'il y a un sens où cette imitation et cette union sont pour elle des choses impossibles. D'où la tension, inhérente à sa constitution, qui l'oblige à s'efforcer d'aller vers le Christ, à se rapprocher toujours plus de lui, comme une courbe de son asymptote, sans pouvoir jamais s'identifier à lui. Parlons donc ici d'une tension asymptotique de l'Église »[1].

Cette image très suggestive, tirée de la géométrie, ne doit toutefois pas occulter que, sans s'identifier parfaitement avec le Christ, elle est, toutefois réellement le corps du Christ, comme saint Paul l'a affirmé.

Christocentrique, elle est également pneumatocentrique. Vatican II va enchâsser la structure juridique de l'Église dans l'œuvre de l'Esprit qui, invisiblement, la porte. En la qualifiant de sacrement, les pères conciliaires suscitent une prise de conscience par l'Église elle-même de sa dépendance par rapport à l'Incarnation de Jésus-Christ et mettent en lumière son caractère sacramentel global qu'elle manifeste notamment dans l'Eucharistie[2].

L'Esprit ne doit toutefois pas être vu uniquement comme le pôle mystérique et invisible de l'Église. *Lumen Gentium* dira en effet que l'Esprit est « comme l'âme invisible » de l'Église, corps du Christ mais soulignera en même temps que l'Esprit s'est aussi manifesté « visiblement » à la Pentecôte. Dès lors, l'Église peut donc manifester visiblement qu'elle est signe de l'Esprit vivifiant comme elle est instrument de son action sanctificatrice. Il ne faut donc pas opposer l'Esprit, qui serait de l'ordre de l'invisible et le Christ qui serait plutôt de l'ordre visible. En effet, l'Église édifie son corps en croissant car le Christ, de chez le Père, envoie son Esprit à l'Église. La communion qu'elle est censée vivre ayant sa source dans l'amour trinitaire, l'Église ne pourrait-elle d'ailleurs pas être qualifiée de sacrement de la Trinité ?

L'Église sacrement a aussi un caractère eschatologique car elle est déjà anticipation de l'achèvement définitif du monde et de l'union « véritable » des hommes entre eux. Tous les hommes y sont appelés s'ils ont l'occasion de découvrir un signe, Jésus-Christ, qui vit dans un autre signe, l'Église qui, sans cesse transfigurée, peut les attirer ainsi au Christ.

---

[1] C. JOURNET, *Le caractère théandrique de l'Église, source de tension permanente*, dans G. BARAUNA (éd..), *L'Église de Vatican II,* T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 301.
[2] P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut…* , p. 314.

En bref, « la Constitution, en annulant une "réduction juridique" antérieure de l'Église, a opéré une "réduction sacramentelle". En face d'une Église-société revit une Église-communion, commission, collaboration, co-responsabilité »[1]. Cette formule lapidaire traduit l'enthousiasme de certains commentateurs du Concile à l'égard du tournant ecclésiologique qui y fut pris. Ces notions méritent d'être nuancées et explicitées. C'est ce que nous ferons au cours des développements qui suivent.

La liturgie, porte d'entrée de l'Église-sacrement au Concile

La constitution *Sacrosanctum concilium,* promulguée dès le 4 décembre 1963, développe déjà une ecclésiologie aussi stimulante que nuancée. Le Concile écrit notamment :

> « Car il appartient à [l'Église] d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant étrangère. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin ; ce qui relève de l'action à la contemplation; et ce qui est présent, à la société future que nous recherchons. Aussi, puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit, jusqu'à la taille qui convient à la plénitude du Christ, c'est d'une façon étonnante qu'elle fortifie leur énergie pour leur faire proclamer le Christ, et ainsi elle montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé devant les nations, sous lequel les enfants de Dieu dispersés se rassemblent dans l'unité jusqu'à ce qu'il y ait une seule bergerie et un seul pasteur »[2].

Nous percevons encore ici, de manière sous-jacente, une présentation de l'Église qui insiste sur sa dimension « institutionnelle » et de « société parfaite », dont les contours sont encore « dessinables ». Mais sa vocation à transformer le monde en le conduisant au Christ y est patente.

---

[1] O. GONZALEZ HERNANDEZ, *La nouvelle conscience de l'Église et ses présupposés historico-théologiques* dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…,* p. 198.
[2] *Sacrosanctum concilium*, 2, dans Concile œcuménique Vatican II, Paris, Centurion, 1967, p. 149.

Sept oppositions/complémentarités, reflets de débats théologiques séculaires, sont exprimées en effet dans une récapitulation très suggestive. L'Esprit est visiblement à l'œuvre pour suggérer la multipolarité de son mystère, qui relève à la fois du monde présent et du monde à venir, articulant ce qu'elle est et ce qu'elle fait.

Elle est donc tout à la fois mystère et vie intérieure mais aussi inauguration du Royaume, signe du Christ ressuscité mais aussi signe levé parmi les nations, *mysterion* du Christ continué et présence du Christ dans le monde, née du mystère pascal et ferment de la société humaine, don et vocation, réalité « déjà là » mais « pas encore » accomplie, fruit du salut et médiation salvifique à l'égard du monde, corps dont font partie ses disciples et promesse du salut du monde entier, peuple de Dieu enraciné dans le Christ et déploiement de sa dimension eschatologique par la construction du Royaume.

Ceci indique que l'intuition « sacramentelle » était présente dès le début du Concile. Mais elle sera mûrie par les pères conciliaires au cours des débats en vue de l'élaboration d'autres textes. Les enjeux de la notion vont donc s'affiner au cours du Concile et leur densité théologique va se révéler progressivement dans l'analyse des différentes occurrences de la question étudiée à travers les textes dans leurs environnements respectifs.

L'admirable sacrement de *Sacrosanctum concilium* 5

« C'est du côté du Christ endormi qu'est né l'admirable sacrement de l'Église tout entière », écrivent les Pères conciliaires. Selon Pasquier qui a étudié l'histoire de ce texte, l'expression désignait en premier lieu la mission des apôtres, l'Église envoyée pour annoncer et communiquer la rédemption ou encore l'Église institution de salut. Dans la rédaction finale et en tenant compte de la place de l'expression dans le texte, elle désigne avant tout le mystère pascal, la mort du Christ sur la croix dont l'Église est issue et donc le mystère intime de la vie de l'humanité. Il estime toutefois que les deux dimensions ne doivent pas être opposées mais peuvent s'éclairer l'une l'autre[1]. L'Église sacrement est donc, en ce sens, tout à la fois mystère caché de grâce *et* signe efficace du salut.

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église sacrement du salut*, p. 199.

L'unité selon Saint Cyprien de *Sacrosanctum concilium* 26

Le contexte de la seconde utilisation de la notion dans la même constitution est celui des célébrations de l'Église qualifiée de « sacrement de l'unité », c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques. Nous percevons d'emblée l'accent mis sur l'institution puisqu'il est question d'un « peuple saint » organisé par la hiérarchie épiscopale.

Saint Cyprien a parlé du « sacrement de l'unité » dans un contexte schismatique en soulignant que le mystère de l'unité divine doit être manifesté constamment dans la communion visible de l'Église. L'argument n'est pas institutionnel au sens étroit. Il s'appuie sur la nécessaire unité intrinsèque et mystérieuse de l'Église née de l'amour trinitaire. Mais il est avancé dans un contexte essentiellement liturgique. Nous verrons que la sacramentalité ecclésiale pourra se déployer aussi de manière multiforme dans la vie très concrète de l'humanité.

Le sacrement dans la constitution sur l'Église *Lumen Gentium*

> « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain… ».

Comme déjà évoqué plus haut, ce passage situé au tout début de la constitution est la référence la plus célèbre et la plus « complète », quand il s'agit de parler de l'Église comme sacrement. Et si l'Église est sacramentelle, elle ne l'est toutefois *que* en « quelque sorte ». Les mots qui composent la formule méritent chacun un approfondissement, notamment pour cerner comment le sens du mot « signe » s'éclaire par les notions qui l'environnent immédiatement.

En effet, si le sacrement évoque, selon la formule augustinienne quelque peu lapidaire, la forme visible de la grâce invisible, il « contient » aussi d'autres dimensions. Le signe sacramentel suggère donc l'articulation du personnel et du social ou celle du présent, du passé et du futur. Nous allons développer ces dimensions par la suite.

La genèse de son apparition

Charles Moeller a écrit que lors de la première session du Concile, « il fut proclamé avec clarté et force, au point de cristalliser la conscience de l'assemblée conciliaire, dans le discours important du cardinal Suenens sur l'Église "lumière des nations", qu'elle doit manifester au monde ce qu'elle est "ad intra", mais aussi son orientation "ad extra", vers le monde qu'elle doit conduire au Christ »[1].

Aloys Grillmeier évoque, lui aussi, l'esprit qui habitait l'assemblée : « L'idée même du Concile et de son but est née du clair sentiment que la valeur de signe de l'Église, sacrement premier du salut du monde contemporain, doit briller d'une lumière nouvelle pour être comprise »[2].

Au cours des débats conciliaires, la mise en relief de l'Église elle-même, de sa présence « lumineuse » dans le monde, allait s'appuyer sur des images très fortes, celle de sacrement bien sûr mais aussi, celle de « corps » ou « de corps mystique », des images qui étaient dominantes en amont du Concile et dont les racines bibliques sont patentes.

Ainsi, les épîtres de saint Paul développent l'image du corps du Christ pour parler de l'Église. Nous avons montré que cette notion avait constitué un thème majeur de l'encyclique *Mystici corporis.* Elle va naturellement revenir au Concile. Le symbolisme du corps mystique convient bien pour expliquer la constitution théandrique de l'Église, ses deux « pôles », divin et humain, à l'image du Verbe incarné.

Toutefois, interprétée trop étroitement, l'image serait réductrice. Dans la ligne classique antérieure, corps mystique et Église catholique romaine étaient quasi synonymes. Significativement, le second chapitre du schéma initial était intitulé : « Des membres de l'Église et de sa nécessité pour le salut ». Moeller rapporte qu'il fut critiqué par l'interprétation trop étroite qu'il faisait du corps mystique, notamment par le cardinal Frings. Dans la ligne de cette critique, le cardinal Liénart ajoutait « qu'on ne saurait identifier totalement le corps mystique et l'Église romaine ». D'autre part, ce sens étriqué donné au corps mystique empêchait de traiter

[1] C. MOELLER, *Le ferment des idées…*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…*, p. 91.
[2] A. GRILLMEIER, *Esprit, position fondamentale et caractère propre de la constitution*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II...*, p. 168.

convenablement le problème des chrétiens séparés avec le Christ, problème que l'expression « membres », insérée dans le titre, ne contribuait pas à éclairer. Nous percevons bien ici qu'une insistance sur les limites visibles d'une Église, romaine en l'occurrence, n'aurait fait que renforcer l'éloignement des chrétiens des autres Églises. Il fallait donc aller vers une perspective plus mystique que juridique[1].

Plus globalement, c'est le ressourcement biblique et patristique de Vatican II qui permettra de retrouver et d'élargir la compréhension de l'image du « corps », qui peut générer l'unité en retournant aux racines de la tradition et spécialement aux paroles fondatrices. Certes, il s'agit bien d'un corps mais d'un corps subtil et dynamique. Lucien Cerfaux écrira ainsi : « Lorsque l'Église est appelée le Corps du Christ, il ne s'agit pas d'une simple métaphore. En réalité, par les sacrements et l'espérance de la résurrection, les chrétiens sont liés au Christ d'une manière réelle, quoique inexprimable ; et l'Église, dans sa nature intime, ne fait qu'un avec le corps du Christ »[2].

Cet « inexprimable » se laisse entrevoir par deux allégories pauliniennes qui se complètent. Les grandes épîtres thématisent l'union des chrétiens et de l'Église au corps du Christ (1 Co et Rm) tandis que les épîtres de la captivité soulignent le rôle hégémonique de la tête, le Christ, dans le corps. Les thèmes qui reviennent dans Rm et 1 Co surtout manifestent l'union des chrétiens en Église avec le Christ. L'Église est épouse du Christ tandis que les chrétiens sont unis à lui comme à un patriarche commun, Adam. Et leur nouvelle naissance en Christ passe précisément par sa croix, qui a manifesté la naissance du nouvel Adam.

Déjà ici-bas, le corps du Christ se « construit », mais il est inséparable de sa tête, à la fois au ciel et sur terre. Il a donc une structure visible mais qui est « donnée » par la volonté du Christ. Lors des débats conciliaires, on a ainsi pu souligner que l'Église est *mysterion* du Christ continué et que, comme institution, elle est épiphanie de ce mystère.

Le projet évoluera aussi, notamment sous l'influence des théologiens allemands, qui mettront l'accent sur l'Église comme mystère et sacrement primordial mais aussi sur le fait que l'Église

[1] C. MOELLER, *Le ferment des idées…*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…*, p. 91.
[2] L. CERFAUX, *Les images symboliques de l'Église dans le Nouveau Testament*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église à Vatican II…*, p. 243.

est à la fois fruit du salut et moyen de le communiquer, ce qui annonce la thématique du « sacrement universel et eschatologique du salut ». Comme l'écrit Moeller, « l'Église comme mystère et sacrement primordial, tel est donc le thème sur lequel s'ouvrait le nouveau schéma. Il est à peu près certain que c'est sous l'inspiration de la théologie allemande que cette perspective s'introduisit dans le *De ecclesia*[1]. C'est une ouverture au monde et au Royaume qui allait inspirer les pères conciliaires entre la deuxième à la troisième session. Moeller résume bien le chemin parcouru :

> « Cette ecclésiologie pneumatologique, communautaire et eschatologique, est à la fois le point d'aboutissement du travail théologique fait dans le cadre des études patristiques, bibliques et œcuméniques, et des prospections faites durant ces dernières décades sur la tâche chrétienne de l'humanité dans notre univers. Le texte qui allait être rédigé pour répondre aux demandes des évêques, pour la plupart orientaux, allait insister sur cette jonction, dans l'homme pécheur et racheté comme aussi dans l'humanité en quête de justice et d'amour, du sens et de la destinée du cosmos avec l'accomplissement et la consommation de la mission sanctificatrice de l'Église »[2].

Si la notion de sacrement comme telle avait été absente du premier schéma sur l'Église de 1962, elle allait entrer en force dès l'année suivante dans un nouveau texte préparé par Gérard Philips, sur base de plusieurs apports dont le projet allemand, marqué par l'influence de théologiens comme Semmelroth, Rahner et Schillebeeckx. On pouvait dénombrer pas moins de quatre mentions explicites de l'Église comme sacrement dans cette version.

Joseph Ratzinger date de mars 1963 l'apparition du mot « sacrement », qui ne figurait pas dans le premier schéma préparé par Tromp, l'auteur principal de l'encyclique *Mystici corporis.* Il indique que Philips reprit la notion dans un texte préparé par les théologiens allemands et

---

[1] C. MOELLER, *Le ferment des idées…,* dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église à Vatican II…,* p. 96. Il développe cette influence essentiellement allemande en référence au livre de Semmelroth (*Die Kirche als Ursakrament*), aux études sur la théologie du signe de R. Guardini (*Les signes sacrés*) ou O. Casel (*Mysterientheorie*) ou encore les recherches des théologiens K. Rahner et J. Ratzinger sur « Das Dynamische » dans l'Église.

[2] C. MOELLER, Le f*erment des idées…*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église à Vatican II…,* p. 110.

approuvé par les évêques de ce pays. Mais il y ajouta, prudemment, la locution « en quelque sorte »[1].

Dans le schéma de 1964, deux des quatre mentions vont disparaître : *sacramentum Christi* et *sacramentum salutis*. En revanche, deux chapitres seront ajoutés au projet de constitution dogmatique : un nouveau chapitre 2 sur le Peuple de Dieu et un chapitre 7 sur les relations entre Église pérégrinante et Église céleste. Ils apporteront un éclairage supplémentaire sur la dimension sacramentelle de l'Église. L'approfondissement des discussions sur ce chapitre 7, amena notamment le développement d'un passage sur la dimension communautaire et cosmique de la vocation eschatologique de l'humanité avec la mention de l'Église comme « sacrement universel du salut ».

Lumen Gentium 1 : Une double analogie, l'Église « comme » le Christ et « comme » un sacrement

> « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain,… ».

Ce qui frappe d'emblée est l'insistance sur l'*adequatio* de l'Église au Christ. Nous avons souligné le christocentrisme de la notion d'Église « sacrement ». C'est dans la fidélité au Christ, qui ne sera toujours qu'imparfaite, que l'Église est « légitimement » l'Église, puisque c'est le Christ lui-même qui est le sacrement « primordial » ou « par excellence », au sens où nous l'avons défini à partir de Rahmer. Le Christ lui-même est donc sacrement au sens le plus fort. Il est la lumière des nations et inaugure par lui-même le Royaume.

Les mots « en quelque sorte » ne viennent pas relativiser la dimension sacramentelle de l'Église. Il s'agit ici d'un recours à l'analogie et non d'une formule métaphorique qui laisserait dans l'ombre ce en quoi l'Église est véritablement sacrement. En effet, l'Église comme sacrement exprime ce qui se réalise dans les autres sacrements, à savoir l'articulation du visible et de l'invisible. Selon le Concile, l'Église est l'œuvre salvifique de Dieu sur terre. En d'autres mots

[1] J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique, Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1982, p. 46.

encore, elle est signe de la présence de la grâce salutaire et moyen ou instrument dont Dieu se sert pour réaliser son dessein salvifique.

Ceci éclaire *Lumen Gentium* 1 selon lequel l'Église est « comme » un sacrement, c'est-à-dire comme un signe et un instrument du salut. Elle possède donc cette nature complexe de sacrement qui à la fois est œuvre de l'Esprit et rite visible, actualisant l'action de Dieu en la préparant ici-bas à son achèvement. Elle est donc beaucoup plus qu'un « instrument », qu'un « moyen » de salut, elle en est la forme terrestre et l'anticipation de son accomplissement définitif[1].

Ainsi, certains théologiens préconciliaires pouvaient voir dans la sacramentalité de l'Église la « continuité » du Christ, le Concile y voit plutôt une « re-présentation » du Christ à laquelle l'Église ne s'identifie jamais totalement.

Comme l'exprimait Henri de Lubac dès les années trente, « en étant pour nous sacrement du Christ, elle le représente, selon l'ancienne force du terme, elle nous le rend vivant en vérité »[2]. Il y a donc une continuation bien réelle du Christ et chacun de ses disciples vient s'insérer dans son corps.

Le même théologien écrira plus tard que « l'Église est ici-bas le sacrement de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ lui-même est, pour nous, dans son humanité, le sacrement de Dieu ». Pour de Lubac, les réalités sacramentaires constituent toujours un lien sensible entre deux mondes, un « signe ». Chaque signe est une chose diaphane qui s'efface devant ce qu'il montre. Mais le signe est médiateur, il unit les deux termes, en créant de la proximité plutôt que de la distance[3].

La place de l'Esprit

La conscience aigüe du rôle fondateur de l'Esprit s'affirme au Concile tout autant que le christocentrisme. L'Église est aussi pneumatocentrique. Comme l'écrit Olegario Gonzalez Hernandez en référence à Jn 16,13-14 : « L'Esprit est et crée la conscience de l'Église, quand il

[1] P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut,* p. 331.
[2] H. DE LUBAC, *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris, Cerf, 1938, p. 45.
[3] H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1954, p. 175.

lui « rappelle » les paroles du Christ et lui rend sa personne transparente. Il ne parlera pas de lui-même mais il sera une pure référence au Christ »[1].

Comme la nature humaine est assumée par le Christ, c'est l'Esprit, auquel elle est soumise, qui dynamise et fait croître l'Église qui est corps du Christ. Elle est la communauté des personnes qui ont reçu la grâce de lui appartenir. L'appartenance au corps des apôtres est le résultat du choix de Jésus. Ceux qui les rejoindront progressivement y sont « appelés » et forment un peuple saint parce que guidé par l'Esprit. Dans l'Église, c'est le Christ qui agit, selon la Parole et la mission transmise par les apôtres et selon l'impulsion de l'Esprit.

Pour récapituler, l'analogie de l'Incarnation permettra également de montrer l'articulation intime du divin et de l'humain dans l'Église, constitutive de son « caractère théandrique ». Comme le souligne Charles Journet, « si la vie du Christ est divino-humaine ou théandrique, la vie de l'Église sera, elle aussi, divino-humaine ou théandrique. Et cette communauté de structure va être cause dans le Christ et dans l'Église d'une tension semblable. C'est la tension eschatologique »[2].

Nous reviendrons plus loin sur la dimension eschatologique de l'Église, mise en exergue par la constitution conciliaire. *Lumen Gentium* 8, à la fin du premier chapitre, nous indique que « le Seigneur ressuscité est la force de l'Église pour lui permettre de vaincre dans la patience et la charité les afflictions et les difficultés qui lui viennent à la fois du dehors et du dedans, et de révéler fidèlement au milieu du monde le mystère du Seigneur, encore enveloppé d'ombre, jusqu'au jour où, finalement, il entrera dans la pleine lumière ».

Signe et instrument du salut

Signe de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain suggère l'évocation de la création et de l'incarnation, tandis que *moyen ou instrument* de l'union avec Dieu et de l'unité du genre humain évoque la rédemption et à l'eschatologie. L'union à Dieu et l'unité du genre humain sont interdépendantes. L'une ne va pas sans l'autre. Selon Gérard Philips, l'Église

[1] O. GONZALEZ HERNANDEZ, *La nouvelle conscience de l'Église et ses présupposés historico-théologiques*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…,* p. 175.
[2] C. JOURNET, *Le caractère théandrique…*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…*, p. 300.

comme sacrement, c'est « le signe et l'instrument par lesquels Dieu élève les hommes à sa propre intimité et réalise ainsi, au sein de son Être éternel, l'unification totale de la race humaine »[1]. En d'autres mots, la sacramentalité est donc ainsi liée à la question du salut qui se définit comme union avec Dieu et avec les hommes. L'union avec Dieu est vie éternelle de tout l'homme. Et une vie humaine véritable ne peut s'épanouir que par les multiples liens de l'homme avec ses semblables.

Nous trouvons particulièrement éclairante la définition donnée par Joseph Ratzinger : « Quelque chose devient signe quand il oriente la pensée vers autre chose. Et c'est pourquoi je ne le comprends comme signe que si je pénètre dans cette orientation, si je m'engage dans la voie qu'il est lui-même. Et si un signe, une réalité visible, oriente vers l'invisible, vers le divin, il est clair ici encore que je ne puis découvrir son orientation que si je m'identifie à lui, si je me laisse introduire dans la relation qui le constitue comme signe » et il ajoute : « L'événement qui ouvre à l'intelligence du signe comme signe coïncide avec la conversion. Car la conversion est justement l'entrée de notre vie visible dans la relation à Dieu, ou, pour parler plus exactement, elle s'y relie au plan de Dieu sur l'humanité et implique d'organiser sa vie selon ce plan »[2].

Le signe ainsi compris induit une proximité avec Dieu mais aussi entre chrétiens. C'est une insertion « intime » dans un corps vivant, celui que forment mystérieusement tous ensemble des disciples du Christ.

Pour Yves Congar, la valeur de signe, en raison de son caractère dynamique, est inséparable de la valeur d'efficience qui est le second trait des sacrements chrétiens. Les sacrements, et l'Église elle-même « comme » sacrement, sont le lieu où le passé qu'est le Christ-alliance-et-sauveur est présent en vue de l'avenir du monde, par l'opération du Saint-Esprit. Il y a sacrement là où le monde à venir, venu à nous en Jésus-Christ, atteint le monde présent pour l'entraîner vers sa réalisation eschatologique[3].

---

[1] G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, 2 t., Paris, Desclée, 1966-68, p. 72.
[2] J. RATZINGER*, Les principes de la théologie catholique…,* Paris, Téqui, 1982, p. 49.
[3] Y. CONGAR, *L'Église, sacrement universel du salut*, dans Y. CONGAR (éd.), *L'Église aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1967, p. 17.

Joseph Ratzinger considère quant à lui que les deux concepts, « signe » et « instrument » ne sont pas purement et simplement la même chose, mais qu'il ne faut pas les séparer l'un de l'autre. Selon lui, le signe est notamment « une action, un événement, une efficience, il est l'instrument d'une œuvre »[1]. En ce sens, il est plus qu'un instrument doté d'une certaine utilité, il faut le « réaliser » et cette réalisation passe par un « pouvoir » qui exige l'action liturgique qui suppose elle-même une communauté dans laquelle elle vit et qui concrétise le pouvoir de réaliser une telle œuvre. L'auteur établit une corrélation forte entre les sept sacrements qu'il voit comme des réalisations pratiques de ce qu'est l'Église dans sa totalité. Dans la ligne de la théologie allemande au Concile, il insiste beaucoup lui aussi sur la sacramentalité de l'Église.

Remarquons enfin qu'au Concile, l'accent sera mis davantage sur la « fonction » de l'Église que sur sa « définition ». Le Concile n'a pas relayé la conception d' « *Ur-Sakrament* » ou « *Grundsakrament* » élaborée par plusieurs théologiens allemands après la seconde guerre mondiale. Trop « surplombante », cette définition de la sacramentalité aurait pu faire courir le risque de suggérer que l'Église soit un écran entre le Christ et les sacrements par lesquels il dispense sa grâce aux hommes.

Lumen Gentium 9 : Unité visible et salutaire : un peuple convoqué et assemblé

> « L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en fait l'Église, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire ».

Le texte s'appuie ici sur l'identité entre Église et sacrement. Il s'inscrit dans le deuxième chapitre de la constitution dédié au Peuple de Dieu. La référence à cette autre image de l'Église qu'est le « Peuple de Dieu » suggère à quel point l'Église prend place très concrètement dans l'histoire humaine. Nous développerons dans le chapitre suivant la notion de « Peuple de Dieu » en montrant que les différentes images exprimant l'Église s'équilibrent et s'enrichissent mutuellement.

[1] J. RATZINGER, *Les principes de théologie catholique…,* p. 50.

Otto Semmelroth, précurseur de l'idée d'Église sacrement préférait d'ailleurs articuler plutôt qu'opposer entre elles les images de l'Église : « Dans notre exposé théologique, il ne s'agit pas de remplacer la doctrine de l'Église corps mystique du Seigneur par celle de Peuple de Dieu. Le but est de la compléter. En effet, la nature de l'Église est si complexe qu'elle ne peut être saisie ni par une seule définition logique ni par une seule image. Dès que l'enthousiasme soulevé par la redécouverte du mystère du corps mystique fit place à la sobre réflexion, le recul étant pris, le raisonnement théologique fit reconnaître que ce n'était là qu'une manière, entre autres, d'envisager l'Église et qu'elle avait besoin d'être complétée »[1].

Yves Congar va également dans le sens de la complémentarité : « On peut prendre le mot "Église" au sens d'institution du salut ou ensemble des moyens de la grâce ; on peut le prendre au sens de Peuple de Dieu, communauté de ceux qui vivent de ces moyens de grâce. L'Église vérifie la valeur de sacrement universel du salut selon l'un et l'autre aspect de son unique mystère»[2]. Bref, l'Église comme sacrement ou comme signe peut réconcilier ce qu'on appelle l'ecclésiologie « d'en haut » et celle « d'en-bas ».

Dans un ouvrage publié en 1982, Joseph Ratzinger fait pertinemment remarquer que « la conception de l'Église comme sacrement n'a pu s'imposer ni à l'ensemble de la conscience de l'Église ni à l'ensemble de la théologie. Tandis que le mot-clé « Peuple de Dieu » s'est diffusé à la vitesse du vent (…) le mot de sacrement ne se trouve sur les lèvres de personne. Selon l'intention du Concile, les deux expressions devaient se compléter et s'expliquer mutuellement… »[3]. L'Église, faite de réalités très hétérogènes, n'a en effet jamais fini de devenir « Peuple de Dieu » ou « Corps du Christ ». Elle ne peut devenir telle que par la communion avec le Christ qui en est la tête et l'habite de l'intérieur.

Il s'agit d'articuler le visible et l'invisible. Selon les pères conciliaires, « le peuple messianique, établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité, est entre ses mains l'instrument de la rédemption de tous les hommes et il est envoyé au monde entier comme la

---

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, nouveau peuple de Dieu*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église à Vatican II*…, p. 399.
[2] Y. CONGAR, *L'Église sacrement universel du salut*, dans Y. CONGAR (éd.), *L'Église d'aujourd'hui,* Paris, Desclée, p. 19.
[3] J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique…,* Paris, Téqui, 1982, p. 47. Écrit d'abord en allemand, le livre a été traduit par Dom J. Maltier et publié la même année en français.

lumière du monde et le sel de la terre » (*Lumen Gentium* 7). C'est précisément dans l'Église qui est son corps que son Esprit pousse les hommes à la communion avec lui et entre eux.

Ces textes rappellent que l'Église visible dans l'histoire postule la communion ecclésiale et qu'elle porte en elle le mystère de l'unité de Dieu et de l'humanité mais ils pointent aussi en direction de la question du salut de l'universalité des humains. C'est en effet pour eux et en vue d'eux tous que l'Église est aussi et même surtout l'instrument du salut qui va de pair avec l'unité finale de ceux qui seront, eschatologiquement, renés et transfigurés en Christ.

L'essence même du christianisme, c'est un mystère d'unité, au-delà des sacrements que chacun reçoit « individuellement » comme grâce pour « son » salut. La grâce conduit ensemble les hommes vers Dieu et les uns vers les autres.

L'Église est donc doublement sacramentelle, par son origine et par sa finalité. Comme l'écrit Jan De Witte, « l'accent est mis d'une part sur le caractère sacramentel de l'Église, d'autre part et par conséquent sur son aspiration sacramentelle à réunir dans l'unité ce monde au sein duquel elle est engagée. Et pour autant le paradoxe nous semble réellement une propriété de l'Église catholique. Car le terme "catholicité" se réfère à la fois à deux réalités : premièrement, il manifeste la plénitude de grâces, caractéristique de cette partie de l'humanité rassemblée déjà sous son chef, le Christ ; deuxièmement, il manifeste cette autre caractéristique de l'Église, aussi réelle que la première, à savoir sa relation au monde entier : par son témoignage continu de la mort et de la résurrection du Christ (spécialement dans l'action eucharistique), l'Église vise à faire participer toute l'humanité au "plérôme" et ainsi, à la rassembler dans l'unité de son chef. Et parce qu'il s'agit toujours d'une participation à une plénitude de grâces, son activité ecclésiale a aussi un caractère sacramentel, au sens plus ou moins large du terme »[1].

Cette double sacramentalité s'appuie donc sur l'unité originaire et à venir, Le « *sacramentum unitatis"* manifeste la volonté de Dieu de sauver toute l'humanité au terme de l'histoire des hommes. Comme l'écrit encore De Witte : « L'Esprit-Saint et l'Église – le premier étant l'élément invisible, le second l'élément à la fois visible et invisible de la réalisation du salut – rendent présent dans le monde le signe de la volonté salvifique de Dieu, c'est-à-dire la paix pour

[1] J. DE WITTE, *L'Église, « sacramentum unitatis » du cosmos et du genre humain*, dans G. BARAUNA (éd.)*, L'Église à Vatican II…*, p. 461.

l'humanité et pour chaque individu, le "*shalôm*" mais dans le Christ. En tant que promesse universelle de salut, ce *shalôm* vaut pour tous les hommes, il veut les rendre "un" avec Dieu et entre eux et il exprime déjà cette unité dans le Corps mystique du Christ qui est l'Église »[1].

Tous les peuples sont en effet appelés à se rassembler dans un unique Peuple de Dieu dans une unité christique, pneumatique et divine. Mais cette unité finale passe par le rapprochement progressif de ces peuples et le renforcement des liens humains dès ici-bas à l'inspiration du Christ. L'unité de la foi peut aussi avoir valeur de signe dans le domaine temporel et l'influencer ainsi concrètement dès ici-bas. Bref, la sacramentalité repérable ici-bas a vocation à se déployer universellement.

Lumen Gentium 48 : Un corps vecteur d'universalité

> « Le Christ… a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut… ».

C'est le lien intime entre l'Esprit et l'Église qui est ici encore mis en évidence dans le chapitre consacré au caractère eschatologique de l'Église en marche et son union avec l'Église du ciel.

Cette perspective très englobante a toutefois un point d'appui « historique ». En effet, rappelle le Concile, le Christ a constitué son corps, qui est l'Église, en vue du salut. Et si tous ses disciples en font mystiquement partie, il en est la tête à laquelle ils doivent se conformer pour qu'il entre en eux. Ainsi, le renouvellement du monde est irrévocablement acquis et, en toute réalité, anticipé dès maintenant. En effet, déjà sur la terre, l'Église est parée d'une sainteté imparfaite mais déjà véritable, soulignent les Pères conciliaires.

Ce corps a vocation à s'étendre à l'infini puisque est affirmée l'universalité du sacrement. Sans être le sacrement du salut universel, elle est sacrement universel du salut en ce qu'elle est porteuse d'un salut potentiellement offert à toutes et tous.

---

[1] J. DE WITTE, *L'Église « sacramentum unitatis »…,* dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église à Vatican II…,* p. 462.

L'Église est petit troupeau par ceux qui lui appartiennent visiblement et pleinement, et peuple immense par ceux qui lui appartiennent invisiblement et par le désir. Comme l'exprime Congar, « le salut n'est pas seulement le sauvetage de quelques rescapés, mais l'aboutissement en Dieu de toute sa création visible, liée à l'homme qui en est le couronnement et la fin immanente »[1]. Et ce sont les êtres de ce monde-ci à qui est communiquée gratuitement de la part de Dieu par le Saint-Esprit une vie nouvelle qui vient diviniser la création.

L'image du Peuple de Dieu symbolise un mode de lien entre les disciples du Christ, moins abstrait sans doute que l'appartenance commune à son corps mystique. Elle permet aussi d'articuler le double signe dont elle est porteuse, celui du peuple de la « nouvelle » religion instituée qui relaye l'ancienne alliance d'une part, mais aussi, d'autre part, l'immensité de tous les hommes potentiellement sauvés par l'objectivité de la Rédemption du Christ.

Gonzalez Hernandez écrit que « l'Église a été amenée à la redécouverte de son caractère à la fois christocentrique, pneumatocentrique, sacramentel et eschatologique, par l'Esprit-Saint et par la situation pastorale du monde d'aujourd'hui. L'homme d'aujourd'hui sent profondément le besoin d'un horizon où sa vie puisse exister, dans un lieu qui lui appartienne, avec une mission très personnelle »[2].

Nous pensons que cette formulation convient bien à la culture chrétienne contemporaine, en mettant l'accent sur une Église qui est mystère et vient s'insérer dans ce grand horizon historique et vital qui donne sens à l'humanité. Mais une question difficile se pose : si l'Église est le signe unique voulu par Dieu pour être instrument du salut, cela signifie-t-il que toutes les grâces offertes aux hommes hors de ses limites visibles, opèrent quand même par l'Église qui agit comme cause instrumentale de cette grâce ?

Selon Yves Congar, « tout catholique doit admettre et admet qu'il a existé et qu'il existe des dons de lumière et de grâce travaillant pour le salut, en dehors des limites visibles de l'Église. Il ne nous paraît même pas nécessaire de tenir, comme on le fait cependant communément, que ces

[1] Y. CONGAR, *L'Église, sacrement du salut*, dans Y. CONGAR (éd.)., *L'Église aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1967, p. 11.
[2] O. GONZALEZ HERNANDEZ, *La nouvelle conscience de l'Église et ses présupposés historico-théologiques,* dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…,* p. 189.

grâces soient reçues par l'Église : il suffit qu'elles le soient en vue de l'Église ou orientées vers l'Église ou qu'elles s'y incorporent invisiblement »[1].

Si la mission ou le témoignage doit certes apporter une parole particulière, il s'agit surtout d'aller à la rencontre de ce que « portent » déjà en elles les personnes au sens de la révélation chrétienne. C'est un pont à lancer entre le visible et l'invisible chez le frère à l'instar du mystère de l'Église qui exprime la rencontre du visible et de l'invisible.

Dans son commentaire de la Constitution, Aloys Grillmeier résume les enjeux de cette problématique, en mettant l'accent sur l'irréductible originalité de l'Église quant au salut de l'humanité et l'universalité des destinataires de ce salut :

> « En vertu de cette conception sacramentelle de l'Église, "l'esprit d'ensemble" (synthèse des "pôles" visible et invisible), seul garant de l'équilibre véritable, peut être mis, d'une manière nouvelle, au service de notre vie religieuse. L'Église se comprend comme le signe universel du salut, dressé par Dieu pour le monde entier et pour tous les temps. Elle ne se considère pas comme l'une quelconque des institutions salutaires établies par Dieu dans le monde, mais comme "le signe même" du salut et de la grâce. Fondée sur la bienveillance de Dieu, son existence signifie qu'il annonce le salut d'une manière permanente et valable pour tous. Jésus-Christ lui a dit qu'elle ne périrait pas et sa promesse de grâce s'adresse à toute l'humanité, non seulement à l'Église, car elle ne s'est pas donnée à elle-même cette mission. Elle ne l'a qu'en qualité d'institution fondée par la bonté gratuite de Dieu et pour l'ensemble de l'humanité »[2].

L'Église a donc un rôle spécifique et irremplaçable dans le salut des hommes. Elle tient ce rôle de Dieu dont l'Esprit souffle sur et en elle mais aussi au-delà d'elle. Sa fonction la conduit au-delà d'elle-même. Bref, l'Église ne peut être *sacramentum* que si elle est d'abord et foncièrement *res*. Selon Congar, la réalité (*res*) du salut individuel peut être donnée indépendamment du s*acramentum*. Quant au *sacramentum*, il s'agit plus d'une action que d'une définition, un

[1] Y. CONGAR, *L'Église sacrement du salut…,* p. 24.
[2] A. GRILLMEIER, *Esprit, position fondamentale et caractère propre de la constitution*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II…,* p. 162.

dynamisme qui va du signe au signifié, de l'instrument à l'effet, dans un rôle de cause efficiente plutôt que finale.

Selon Jean-Marie Pasquier qui s'appuie sur l'interprétation de Rahner et de Schillebeeckx, la grâce du salut, présente dans la création, trouve son épiphanie, sa visibilité dans l'Église[1]. Le cardinal Suenens, cité par le même auteur, utilise une formule suggestive dans le même sens : « L'Église s'offre au monde comme une espérance rendue visible, comme l'icône de ce que l'humanité est appelée à devenir »[2].

La question du salut et de ceux qui y sont ordonnés

L'insistance sur la sacramentalité de l'Église dans *Lumen Gentium* permet donc de réfléchir à la question théologique fondamentale du salut de celles et de ceux qui ne lui « appartiennent » pas au sens d'une adhésion visible et effective mais vivent en lien implicite avec elle. Comme nous l'avons vu, l'encyclique *Mystici corporis* avait rappelé la destination universelle des grâces communiquées par le Christ, tout en indiquant que c'est par le nécessaire truchement de l'Église qu'elles peuvent atteindre l'humanité. Tout en étant restrictive sur les conditions de l'appartenance à l'Église (des baptisés professant la vraie foi et non « séparés »), elle reconnaissait toutefois la possibilité pour ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église d'être « par un certain désir et souhait inconscient, ordonnés au Corps mystique du rédempteur ». Un « lien personnel » avec l'Église restait donc indispensable au salut.

Quarante ans plus tard, *Lumen Gentium* va introduire une distinction entre les catholiques « incorporés » à l'Église, désignant ainsi leur mode d'appartenance ecclésial et ceux qui sont ordonnés à l'unité du Peuple de Dieu, désignant ainsi ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile[3]. Ils ont donc une place particulière dans l'unité en construction du peuple de Dieu. L'Église a quant à elle un rôle à remplir pour l'ensemble du genre humain, de l'humanité. Sa mission est de s'adresser constamment à celles et ceux qui se trouvent au-delà d'elle-même.

---

[1] J.-M. PASQUIER, *L'Église sacrement du salut*, p. 239.
[2] J.-M. PASQUIER, *L'Église sacrement du salut*, p. 244.
[3] L. VILLEMIN et G. CHEVALLIER, *La distinction « incorporé à »/« ordonné à » dans Lumen Gentium : Quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église/Royaume*, dans *Recherches de Science religieuse 99* (2011), p. 371-393.

Tout cela a engendré le difficile débat des contours respectifs de l'Église et du Royaume, particulièrement dès ici-bas. La commission théologique internationale (CTI) écrira en 1984, vingt ans après le Concile, que l'Église « achevée » et Royaume achevé sont identiques. Mais en va-t-il de même ici-bas ? La réponse est moins claire.

Certes, *Lumen Gentium* 39 in fine semble indiquer que le Royaume déborde ici-bas les limites de l'Église : « Le Règne est déjà présent en mystère sur cette terre ; il connaîtra son achèvement quand le Seigneur viendra » tandis que *Ad Gentes* 42 souligne mission de l'Église est christocentrée et donc orientée vers l'extension de son Royaume.

Pourtant face à des interprétations théologiques qu'elle juge téméraires, la CTI rappelle que l'Église est bien le Royaume et le Concile ne nous permet pas de dire qu'elle n'en serait que le sacrement[1]. Elle écrit aussi que « appartenir au Royaume ne peut pas ne pas constituer une appartenance – au moins implicite – à l'Église »[2]. En effet, alors que l'Église est, dès son commencement germe du Royaume, c'est vers ce Royaume qu'elle « pérégrine » en accomplissant sa mission.

Selon Laurent Villemin et Georges Chevallier qui ont approfondi la question, la CTI laisse dans une certaine indétermination le rapport existant entre la réalisation déjà commencée du Royaume sur cette terre et l'Église pérégrinante. Il y a une marge, un écart, une tension entre ces deux réalités qui permet de s'ouvrir à la perspective que l'Église peut aussi être qualifiée de sacrement du Royaume ici-bas[3].

En 1990, Jean-Paul II reviendra sur cette thématique dans son encyclique *Redemptoris missio.* C'est à partir du Christ et de son Esprit que le binôme Royaume-Église peut être articulé avec justesse. Au n° 18, le Pape écrit : « alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et l'autre. Le Christ a doté l'Église, son corps, de la plénitude des biens et des moyens du salut ; l'Esprit Saint demeure en elle, la vivifie de ses dons et de ses

---

[1] C. SCHONBORN, *« L'Église de la terre, le royaume de Dieu et l'Église du ciel – Notes sur Lumen Gentium, chapitre VII »*, dans *Esprit et Vie 50* (1986), p. 693.
[2] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, p. 361.
[3] L. VILLEMIN et G. CHEVALLIER, *La distinction « incorporé à »/« ordonné à » dans Lumen Gentium : Quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église/Royaume*, dans *Recherches de Science religieuse 99* (2011), p. 388.

charismes, il la sanctifie, la guide et la renouvelle sans cesse. Il en résulte une relation singulière et unique qui, sans exclure l'action du Christ et de l'Esprit Saint hors des limites visibles de l'Église, confère à celle-ci un rôle spécifique et nécessaire ».

En d'autres mots, la continuité « intime » entre le Christ son Église et la présence de son Esprit, du Paraclet en son cœur même, lui donnent une « consistance » et un rayonnement qui sont de l'ordre du Royaume. Mais elle n'est ni le Christ ni l'Esprit. Très logiquement dès lors à notre avis, le Pape peut écrire un peu plus loin au n° 20 :

« Il est donc vrai que la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Église, dans l'humanité entière, dans la mesure où celle-ci vit les "valeurs évangéliques" et s'ouvre à l'action de l'Esprit qui souffle où il veut et comme il veut ».

Bref, la sacramentalité de l'Église conjugue avec beaucoup de subtilité la « multidimensionnalité » de l'Église. Nous venons de voir qu'un contexte résolument christologique et pneumatologique permet d'éclairer ce qu'est l'Église dans toute sa réalité, visible mais aussi invisible. D'autre part, son rapport au Royaume ne peut être convenablement cerné que dans un contexte eschatologique. Elle est appelée à manifester que le Royaume n'est pas un ailleurs qui concernerait la vie « éternelle » mais un « *hic et nunc* » du salut que Jésus a maintes fois mis en exergue dans son enseignement.

La sacramentalité de l'Église se décline volontiers analogiquement. Nous avons pu percevoir de la timidité au cours des travaux conciliaires quant à l'affirmation de l'Église comme sacrement. Comme nous l'avons signalé, cette réserve apparaît dans plusieurs formulations. Elle est « en quelque sorte » le sacrement ou encore, « par une analogie qui n'est pas sans valeur », elle est comparée au Verbe Incarné.

S'il convient de bien distinguer la tête du corps et de ne pas faire du Christ et de l'Église deux sacrements originaires ou primordiaux, la mesure de la fidélité de cette dernière au Christ nourrit un rayonnement plus large de l'Église au cœur de l'ensemble de la création. L'affirmation de la sacramentalité « fondamentale » de l'Église ne se substitue pas au Christ. Elle le met en valeur comme sacrement « premier ».

Michaël Figura écrit : « À partir de ces données de base christologiques et pneumatologiques, on comprend alors aussi que l'axiome de l'Église ancienne *Extra ecclesiam nulla salus* ne soit plus compris aujourd'hui de manière exclusive, mais inclusive, l'Église étant dispensatrice du salut en tant qu'elle est unie à Jésus-Christ »[1].

Le salut est donc offert aux hommes de bonne volonté par le Christ, largement et généreusement. L'Église en est un vecteur à la fois central et singulier car elle a vocation à révéler le visage du Christ pour que ce visage rayonne à travers toute l'humanité. L'Église, en annonçant, en célébrant et en « pratiquant » l'Évangile du Christ, peut contribuer au passage du Christ vers les siens par des voies qui ne sont pas réductibles à la nécessité d'une appartenance quasi « officielle » à sa structure.

Nous avons mis l'accent sur l'originalité de la sacramentalité-signe, forgée lors de la rédaction de quelques textes-clefs de *Lumen Gentium*. Nous avons souligné la pertinence de cette intuition pour aujourd'hui. Nous examinerons aussi, quoique brièvement, quelques utilisations de cette « nouveauté » à travers d'autres textes.

La sacramentalité dans le corpus conciliaire

Nous ne pouvons être exhaustifs quant aux très nombreuses applications de la sacramentalité de l'Église au Concile, sacramentalité qui permet d'exprimer les articulations entre des réalités complémentaires. Un premier exemple est l'articulation entre le sacrement et les sacrements. En effet, le Peuple de Dieu est sacramentel par constitution, en raison de son enracinement par le moyen des sacrements dans le Christ, sacrement primordial (*Lumen Gentium* 10). En effet, l'Église « fait » les sacrements mais elle est elle-même « faite » par les sacrements. Un deuxième exemple, c'est l'articulation entre « L'Église et les Églises », cette espèce d'identité « sacramentelle » entre l'Église particulière et l'Église universelle et indivisible. Une troisième application, c'est le rôle des laïcs dans le monde à partir de l'Église. C'est dans la relation chrétienne au monde que les laïcs jouent un rôle spécifique. Chacun est témoin et instrument vivant du salut apporté par l'Église au monde. Ils sont ainsi signes sacramentels du Dieu vivant.

[1] M. FIGURA, *L'Église sacrement du salut*, dans *Communio 21/2* (1996), p. 22.

Nous avons choisi de relever les principales références à la thématique de l'Église « comme » sacrement dans le reste du corpus conciliaire sans faire la genèse de la transposition de ces notions qui avaient longuement mûri au cours de la rédaction de *Lumen Gentium*. Il nous semble patent que c'est la constitution dogmatique qui a influencé sur ce point les autres textes de Vatican II. En effet, les formules « nouvelles » de *Lumen Gentium* paraissent avoir été reprises comme telles dans d'autres contextes.

La constitution pastorale *Gaudium et Spes*

Orientée fondamentalement vers la mission de l'Église dans le monde, la constitution pastorale de Vatican II va reprendre les expressions utilisées dans *Lumen Gentium*. *Gaudium et Spes* 22 cite simplement *Lumen Gentium* 1, en rappelant la mission fondamentale de l'Église tandis que *Gaudium et Spes* 45 reprend *Lumen Gentium* 48, dans le contexte du service que rend le Peuple de Dieu à l'ensemble de l'humanité. En *Gaudium et Spes* 43,6, elle est également dite « signe du salut ».

La tonalité est davantage mondaine. Il s'agit de transformer l'humanité en peuple de Dieu mais aussi d'ordonner ce monde, dans le respect de l'autonomie des réalités terrestres, au bien commun de l'humanité et de préparer ainsi l'avènement du Royaume. Le thème du sacrement y est largement développé. Envoyées dans le monde pour signifier le Christ, les communautés chrétiennes ont vocation à dévoiler, à manifester l'amour de Dieu pour les hommes mais aussi par l'amour fraternel dont elles rayonnent, à le mettre en œuvre, l'actualiser dans la construction d'une société imprégnée ainsi de l'Évangile.

Et cette actualisation, opérée par l'Église, sacrement du Christ récapitulateur, a vocation universelle et, en même temps, tend vers l'unité. Elle est tout à la fois peuple de Dieu, humanité nouvelle en Christ et signe eschatologique du monde récapitulé dans le Christ. En ce sens, l'Église est sacrement du monde car elle est sacrement du Christ.

Le décret *Ad Gentes*

C'est par son titre de sacrement universel de salut que l'Église est envoyée par Dieu à tous les hommes, aux termes de la première phrase du décret. « Le Seigneur, qui avait reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre, fonda son Église comme le sacrement du salut, avant d'être enlevé au ciel…. », rappelle *Ad Gentes 5.* L'insistance est mise ici sur la continuité du Christ mais suggère aussi la place éminente de l'Église en l'absence de visibilité du Christ.

Les « principes de l'activité missionnaire de l'Église » s'appuient sur la mission du Fils et la mission du Saint-Esprit selon le dessein de Dieu le Père. Certes l'Église manifeste et réalise le salut du monde mais elle n'en est que le moyen. L'accent est plutôt mis ici sur la dimension eschatologique de la sacramentalité de l'Église, tournée vers la fin de l'histoire terrestre[1].

En conclusion : pistes pour aujourd'hui

Le signe « levé parmi les nations » de Vatican I a laissé la place au « signe sacramentel » de Vatican II. Ce résumé simpliste a le mérite de suggérer l'évolution de la posture de l'Église à l'égard du monde. Si c'est le mot sacrement qui est privilégié, *Lumen Gentium* nous dit que le sacrement a notamment le sens de signe qui se décline en signe du Christ, du monde, du Royaume, du salut ou de l'unité.

Cette richesse sémantique est le reflet des « renouveaux » de l'Église depuis le Concile précédent. Le renouveau liturgique a montré le lien entre Dieu et l'univers mondain, cosmique et humain. Le renouveau patristique a redécouvert la foi originaire dans sa sobriété mais aussi le mystère de l'Église. Le réveil de la « pensée historique » a permis de redécouvrir la vocation « actualisante » de l'Église, trait d'union entre la Pâque originaire et le Royaume à venir. La prise de conscience de la taille de l'humanité et de sa diversité a suscité le questionnement de l'unité et du salut.

Cette pluralité de sens du « signe » permet d'approcher le mystère de l'Église mais ne peut ni complètement le cerner ni encore moins l'épuiser. Le point commun de toutes les formules est de

[1] Y. CONGAR, *Commentaires sur le décret – Principes doctrinaux N° 2-9,* dans J. SCHUTTE (éd.), *Vatican II, L'activité missionnaire de l'Église* (Unam sanctam 67), Paris, Cerf, 1967, p. 185.

montrer que le signe n'est que signe, qu'il n'a pas de suffisance en lui-même et que, dans tous les cas, il réfère à un signifié qui le dépasse infiniment et qui à la fois le précède et en est l'horizon. N'est-ce pas précisément pour cela que le thème du « sacrement primordial », pourtant sous-jacent aux développements ecclésiologiques conciliaires, n'y est pas explicitement repris ? La formule aurait sans doute brouillé la nécessaire « diaphanie » de l'Église. Ne pas utiliser le « sacrement primordial » permet de prendre conscience qu'elle n'est que sacramentellement seconde et ne peut être source comme telle des sacrements qui dérivent du Christ. L'Église, comme signe « global », peut toutefois rendre davantage visibles les connexions mystériques des sacrements.

La pensée théologique de Louis-Marie Chauvet peut nous éclairer avec originalité sur ce plan. En effet, il reprend précisément le vocabulaire du sacrement « originaire » pour le Christ et de sacrement « fondamental » pour l'Église. Et c'est à l'intérieur de ce « cercle ecclésial » qu'il situe le « trépied de la foi chrétienne » (Écriture, sacrement et éthique) qui constitue d'ailleurs la structure de l'identité chrétienne[1].

Son éclairage sur la thématique du signe opère par « contraste ». Selon le théologien, renoncer à retrouver le corps perdu de Jésus, permet de consentir à le rencontrer, vivant, dans la médiation symbolique de l'Église. En ce sens, l'Église radicalise la vacance de la place de Dieu. L'Église médiatise sacramentellement cette présence mais ne comble jamais cette vacance. En ce sens, devenir croyant est une tâche aussi inachevable que de devenir sujet[2]. Et c'est l'assemblée liturgique, en Église, qui constitue la figure « sacramentelle » fondamentale de la présence du manque de Dieu. Elle met remarquablement en lumière que l'Église est une institution, au-delà de son aspect visible d'organisation humaine. Le but de cette institution est de donner la grâce, d'en être le vecteur, le lieu permettant sa « circulation » vers et parmi les hommes.

Les trois composantes du trépied évoqué, éclairent précisément la structure anthropologique fondamentale de l'humanité qui conjugue connaissance, reconnaissance et praxis. L'Église confère à ces trois dimensions une signification symbolique forte. L'intelligence de la foi, par le

[1] L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'identité chrétienne* (Cogitatio fidei 144), Paris, Cerf, 1987, p. 177.
[2] L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'identité chrétienne* (Cogitatio fidei 144), Paris, Cerf, 1987, p. 183.

signe de la Parole de Dieu, aide à penser le monde. La vie liturgique, par le signe sacramentaire, vient célébrer des temps particuliers de la vie du monde. L'éthique, par le signe de la praxis personnelle et communautaire, contribue à la transformation du monde dans le sens d'un plus d'être pour chacun.

Cette présentation du « signe » permet de rectifier ce en quoi le sacrement pourrait être perçu comme statique. L'Église est un sacrement qui parle. Elle manifeste la grâce dans l'histoire mais est aussi elle-même grâce. Elle est « agora » où l'on écoute, parle et vit mais aussi *koinônia* où l'on partage mystérieusement en Christ la même filiation.

La portée multiforme d'un mot comme « sacrement » qui n'est pas directement biblique pourrait donc apporter quelque confusion quand il évoque l'Église. Décliné dans sa dimension de signe, il vient enrichir l'ecclésiologie, notamment dans la rencontre d'images bibliques comme Peuple de Dieu, épouse du Christ ou corps du Christ. Toute majoration de l'une des images ou « appellations » de l'Église, aux dépens des autres, pourrait déboucher, sinon sur une « hérésie » ecclésiologique, au moins sur un appauvrissement de la perception de son mystère.

En résumé, l'Église comme le Christ sont « extérieurement » signes visibles mais portent une intériorité aussi vivante que mystérieuse. Cette intériorité contient comme en germe le salut et la vie éternelle et en constitue les prémices.

L'Église représente le Christ sans se substituer à lui. Elle dérive de la Parole de Dieu et du Christ, sacrement primordial. C'est en se référant à son fondement que l'Église catholique élucidera mieux le signe qu'elle manifeste dans le dialogue avec d'autres Églises. C'est en se purifiant de l'accessoire historique qui la connote, qu'elle sera capable de raviver la flamme de l'Évangile annoncé au monde. La parole de Dieu ne pourra atteindre les hommes d'aujourd'hui, que fortifiée par l'action de l'Esprit qui la renouvelle sans cesse. Comme l'exprimait Paul VI, « en regardant l'Église, nous devons voir le Christ. L'Église n'est pas un écran opaque, elle est un diaphragme diaphane qui nous permet d'entrer en contact avec le Christ »[1].

[1] PAUL VI, Audience générale du 19 octobre 1966, *Documentation Catholique* 63 (1966), p. 1938.

L'Église représente aussi le Royaume de Dieu, lieu de la réalisation de la vocation universelle du salut. Venant du Christ, elle s'incarne progressivement dans le monde « comme » un sacrement. C'est l'Église, signe du Christ, qui peut déchiffrer ce mouvement et le reconnaître dès ici-bas et maintenant au cœur de ce monde. Comme l'écrit Chauvet : « Si être chrétien, c'est entrer dans un groupe bien défini, c'est aussi se déprendre de tout particularisme pour s'ouvrir à l'universel. Le paradoxe de l'Église est précisément qu'elle n'est jamais aussi fidèle à ses marques particulières que lorsqu'elle les oublie en quelque sorte pour s'ouvrir à ce Royaume, plus vaste qu'elle, qui grandit dans le Monde. C'est ainsi, et seulement ainsi, que l'Église peut être dite "sacrement" de Dieu »[1].

La célébration de l'Eucharistie constitue le dévoilement et la réalisation de ce mystère christologique, pneumatologique et eschatologique. L'assemblée liturgique est le lieu « primordial » de l'Église mais un lieu ouvert vers la mort et la résurrection du Fils, vers l'Esprit qui anime la création et vers le Royaume du Père qui accueille tous les sauvés, parfois encore en chemin terrestre.

Comme l'a écrit Josef Ratzinger : « Les deux fonctions de l'Église – être signe de foi et mystère de foi – ont donc pour lieu l'Eucharistie. Par suite, l'Église est le peuple de Dieu issu du corps du Christ ; et le terme "Corps du Christ" doit toujours être compris au sens "plein". Ce sera la tâche toujours nouvelle des chrétiens, de travailler à ce que l'Église ne perde jamais sa véritable plénitude : la charité dans laquelle se parachève chaque jour le mystère du corps du Christ »[2]. Le peuple de Dieu perdrait son unité s'il perdait conscience du mystère pascal qui l'habite. Il est aussi le corps du Christ, qui lui donne de permettre à toute l'humanité la rencontre du Christ vivant.

[1] L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'identité chrétienne* (Cogitatio fidei 144), Paris, Cerf, 1987, p. 186.
[2] J. RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 21.

Chapitre 4. L'appartenance au Peuple de Dieu, signe de l'identité chrétienne

Nous venons de montrer en quoi l'Église-sacrement est « signe » du Christ selon la formule du dernier Concile. Nous consacrerons le chapitre suivant aux « signes des temps » qui manifestent la présence de l'Esprit de Dieu dans le monde. Dans le présent chapitre, nous nous demanderons en quoi le chrétien en général – et le laïc en particulier – est « signe » de Dieu par son appartenance à son « Peuple ».

C'est la question de l'identité chrétienne. Cette identité peut se définir par l'appartenance au Peuple de Dieu, un Peuple qui, à la suite du Christ et par l'action de l'Esprit, est organisé visiblement en Église. Il faut se demander ce qu'implique l'inclusion dans le Peuple du Dieu de Jésus-Christ ? S'agit-il d'une appartenance visible ou, au moins, d'un lien en référence à l'Église ?

Section 1. Balises historiques

Aux premiers siècles, le baptême, par nature bien visible, identifiait le chrétien. L'on devenait ainsi « membre » de l'Église, composée à la primitive époque de communautés bien repérables.

Dans ce contexte, les apologistes catholiques avaient été amenés à traiter de l'Église sous l'angle de sa visibilité, de son authenticité apostolique en insistant sur la question suivante : qui appartient, qui n'appartient pas à la véritable Église[1] ? Cette problématique restera importante au cours des premiers siècles, notamment parce que la « grande Église » sera traversée par des controverses doctrinales passionnées avec les ruptures qu'elles engendreront.

Ce souci de clarté restera vivace au cours des siècles suivants, notamment pour des raisons pratiques liées au développement d'Églises locales, appelées « multitudinistes » car elles couvraient de facto une large majorité de la population sur un espace donné, tout en l'organisant socialement parfois.

[1] Y. CONGAR, *Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Église*, dans *Communio 1/5* (1976), p. 41.

L'Église s'est donc largement développée et d'immenses territoires ont donc été « évangélisés ». Pourtant, si elle gagne progressivement en nombre, l'Église connaît aussi davantage de diversité en son sein, notamment quant au mode ou à l'intensité de l'appartenance. Pour beaucoup de populations, elle reste certes, à travers les siècles, une « référence » mais il peut parfois s'agir d'une adhésion à distance, extérieure.

À son époque, saint Augustin soulignait déjà que l'Église d'ici-bas est le corps du Christ mais qu'elle est « mêlée » (*mixta*). Seuls les justes sont proprement *corps du Christ* car des pécheurs s'y trouvent aussi *par le nombre, mais pas par le mérite*. Seul Dieu sait quels sont ceux qui, à la fin des temps, appartiendront à la vraie Église qui comprendra tous ceux qui sont destinés au salut. L'une de ses formules est restée célèbre : « *Dans cette ineffable prescience de Dieu, beaucoup qui semblent être dehors sont dedans et beaucoup qui semblent dedans sont dehors* »[1].

Parallèlement, la question du salut était très prégnante et la catégorie du « baptême de désir » émergea. On se rendit compte que l'Église n'était pas que visible. Elle était aussi de l'ordre de l'invisible, dès ici-bas.

Saint Thomas verra le corps ecclésial comme le domaine d'influence spirituelle du Christ. Ce corps n'implique pas automatiquement les caractères d'organisation sociale et de visibilité. Il n'est sans doute pas anodin que Thomas d'Aquin n'a pas écrit de traité spécial sur l'Église. Son approche ecclésiale reste donc centrée sur le lien spirituel avec le Christ et il considère l'Esprit saint comme l'âme de l'Église, c'est-à-dire ce qui lui donne son actualité dernière, comme le fait l'âme pour le corps[2].

Inversement, le développement de l'ecclésiologie à partir du XIV^{e} siècle va manifester un intérêt croissant pour l'institution, notamment le pouvoir du pape. Des penseurs chrétiens de l'époque considéreront volontiers que le corps mystique du Christ se trouve là où est sa tête. En ce sens, les chrétiens sont en quelque sorte des « sujets » du pape. Mais cette approche ne fera pas

[1] Voyez B. SESBOÜE (éd.), *Histoire des dogmes*, 4 t, Paris, DDB, 1994-1996, t. 3 : H. BOURGEOIS, B. SESBOÜE et P. TIHON, *Les signes du salut*, 1995, p. 393.
[2] Voyez B. SESBOÜE (éd.), *Histoire des dogmes*, 4 t, Paris, DDB, 1994-1996, t. 3 : H. BOURGEOIS, B. SESBOÜE et P. TIHON, *Les signes du salut*, 1995, p. 444.

l'unanimité. D'autres rappelleront en effet que cette tête, c'est le Christ et non le Pape comme beaucoup le proclamaient en ces temps-là.

Les réformateurs quant à eux vont réagir radicalement contre cette tendance « institutionnelle ». À l'époque, l'Église se trouvait confrontée pour la première fois de son histoire à un monde qui se saisissait lui-même comme livré à sa propre liberté et à la créativité qu'elle induit. Les catégories et les distinctions traditionnellement imposées par l'Église dans maints domaines allaient donc susciter des critiques de plus en plus nettes et révéler leurs limites. Pour la Réforme, soucieuse d'en revenir à l'essentiel « spirituel », l'Église c'est l'ensemble des vrais croyants. Une telle Église n'est donc pas nécessairement clairement repérable : elle est connue de Dieu seul.

Dans ce contexte, l'accent allait progressivement être mis, aussi du côté catholique, sur la distinction entre le visible et l'invisible. Dès lors, la question de savoir qui est membre de l'Église, qui lui « appartient » se révèlera donc plus subtile, ecclésiologiquement parlant, que naguère. Mais l'évolution n'est pas uniforme. Par exemple, une personnalité aussi marquante que Bellarmin mettra l'accent sur la visibilité de l'Église et sur le pouvoir du pape, au détriment de son aspect intérieur et de la communion dans la foi. Il ira jusqu'à dire que les chrétiens peuvent être dénombrés à l'instar des habitants de la République de Venise.

Dans de nombreuses régions du monde de l'époque, l'Église allait aussi gérer le temporel. En effet, dès l'époque constantinienne, l'Église s'était institutionnalisée progressivement au sein de territoires religieusement homogènes. De l'état de minorités persécutées, les communautés chrétiennes ont acquis un statut privilégié dans le droit public de l'Empire.

Dès l'époque de Constantin, des chrétiens sont amenés à faire ce qu'ils n'avaient pas fait à l'époque des persécutions : s'occuper des affaires publiques[1]. Il y aura progressivement une telle symbiose entre l'Église et le pouvoir temporel dans les royaumes d'Occident que le mot « Église » finira par désigner l'ensemble de la « chrétienté ». Il s'agira pratiquement d'une citoyenneté catholique. Ces nouvelles données vont naturellement renforcer la dimension

[1] Voyez B. SESBOÜE (éd.), *Histoire des dogmes*, 4 t, Paris, DDB, 1994-1996, t. 3 : H. BOURGEOIS, B. SESBOÜE et P. TIHON, *Les signes du salut*, 1995, p. 383.

institutionnelle et hiérarchique de l'Église au détriment de son charisme spirituel et de son mystère divin.

Comme le note Jean Joncheray, « dans ce monde qui s'était ainsi stabilisé, où l'appartenance religieuse était également une appartenance politique et une appartenance sociale, où la dimension religieuse était partie intégrante des éléments de la personnalité de chacun, les choix personnels des individus étaient peu pris en compte (…) Ce système qui a longtemps fonctionné, n'était pas un modèle ecclésial idéal, mais le fruit d'une inculturation dans un paradigme donné, avec les avantages et les inconvénients qu'on peut lui reconnaître »[1].

L'histoire des idées et des faits conduira pourtant à un affaiblissement croissant du régime de chrétienté, même s'il se révélera parfois très vivace encore au cours du XX^e^ siècle, au moins en certains lieux. Progressivement, l'Église elle-même voudra toutefois s'affranchir de cette image de « chrétienté » et briser ainsi son profil de cité assiégée qui avait profondément marqué le sentiment catholique, notamment au XIX^e^ siècle.

De facto, on évoluera aussi vers des modes d'appartenance de plus en plus diversifiés des baptisés à l'Église. Ils se sentent certes membres d'une Église mais l'institution est de plus en plus ressentie comme en situation de diaspora. L'appartenance territoriale classique n'en est donc plus qu'une modalité. L'appartenance ecclésiale s'appuiera du reste d'une manière croissante sur l'élection, le choix délibéré d'une communauté reçue ou découverte, bien « vivante », où est perçue une dimension de communion.

Pour beaucoup, l'Église restera simplement une « référence », fréquentée aux grands moments de la vie des personnes ou lors de certaines fêtes liturgiques. Sur le plan spirituel, les chrétiens aimeront « s'abreuver à plusieurs puits », ce qui révèle un lien plutôt de l'ordre de la référence que de l'appartenance.

Entretemps, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, le Concile avait parlé de l'Église davantage à partir d'intuitions théologiques que de catégories sociétales. Le lien avec elle, réalité visible mais aussi invisible, devient multiforme selon les « cercles concentriques » de *Lumen*

[1] J. JONCHERAY, *Appartenances partielles à l'Église ?*, dans *Revue Théologique de Louvain 34* (2003), p. 45.

Gentium 14-16. Dans l'esprit de ces textes, le terme « membre » va se révéler largement inadéquat puisqu'il évoque spontanément un rattachement extérieur et juridique plutôt qu'intérieur et spirituel.

L'Église, dans un contexte pluraliste et globalisé, devient une référence parmi d'autres dans la construction des identités, notamment parce que les appartenances sont à géométrie variable. Significativement, Yves Congar avait déjà plaidé dans les années septante pour « la nécessité d'une Église du seuil, catéchuménale pour celles et ceux qui sont attachés au Christ (mais pas à son sacrement), afin d'assurer la "circulation" entre l'institution et la non-institution »[1]. Dans le même sens, Joseph Ratzinger a écrit plus récemment que la catholicité de l'Église implique le refus de s'enfermer dans un fonctionnement de type sectaire : « Il faut qu'existent diverses manières d'approcher ou de participer ; et cette ouverture intérieure de l'Église est nécessaire »[2].

Aujourd'hui, beaucoup de chrétiens paraissent plus attachés à l'Église comme *res*, au sens de mystère, que comme *sacramentum*, au sens d'institution visible, selon la signification de ces mots dans la néoscolastique. Il reste toutefois vital de s'interroger sur le *sacramentum* et sa symbolique fondamentale. Comme l'écrivait Pierre Eyt : « Retrouver le sens symbolique de l'Église, ce n'est donc pas s'abstraire de l'institution, mais en trouver le fondement dernier dans l'initiative irréversible de Dieu parmi les hommes. Dans ce contexte, appartenir à l'Église revêt le sens dynamique selon lequel on est conscient d'être à l'intérieur de l'espace social et historique où se manifeste et se réalise dans le Christ et par l'Esprit le salut universel de Dieu (…) Appartenir à l'Église, ce sera reconnaître par l'Esprit, le cœur et l'engagement, que c'est de cette façon-là que le salut est venu et ne cesse d'opérer »[3]. Bref, la configuration au Christ passe au moins par une relation « particulière » avec son Église.

Section 2. Le chrétien « ordinaire » comme signe au Concile

Comme nous l'avons souligné plus haut, le concile Vatican II a surtout mis en exergue l'Église en son mystère et dans sa dimension de communion plutôt que dans son organisation sociétale.

---

[1] Y. CONGAR, *Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Église*, dans *Communio 1/5* (1976), p. 49.
[2] J. RATZINGER, *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon-Mame, 2001, p. 310.
[3] P. EYT, *Église : symboles et institution*, dans *Communio 1/5* (1976), p. 58.

Il a aussi rappelé le rôle de chaque individu ou plutôt de chaque personne dans la mission chrétienne. Poser la question du « signe » que représente « le » chrétien, c'est donc s'interroger sur l'« identité chrétienne ». Pour reprendre la belle définition de Otto Semmelroth, « l'existence humaine est devenue, dans le Christ, un signe sacramentel »[1].

Cette identité est en effet différente de toutes les identités sociales qui nous inscrivent dans le monde. Elle marque une appartenance à une réalité invisible, le Royaume qui se manifeste notamment par ce « signe » qu'est l'Église. Chaque personne est aussi un « signe » d'une grande valeur puisque la finalité de l'Église est la « re-création » de chaque vie en Christ.

Le Concile a beaucoup utilisé l'image de l'Église comme « Peuple de Dieu », le peuple de tous les « chrétiens » qui, ici-bas, sont eux-mêmes signes de ce Royaume. L'image suggère un ensemble aux contours imprécis qui n'a nulle vocation au dénombrement mathématique. Et c'est donc par son appartenance à ce Peuple que le chrétien peut devenir signe du Christ.

Le chapitre 2 de *Lumen Gentium* est en effet entièrement consacré au Peuple de Dieu. C'est l'une des « qualifications » de l'Église comme celles de corps du Christ et de temple de l'Esprit que nous rencontrons successivement dans notre recherche. Ces qualifications comme les « images » utilisées en *Lumen Gentium* 6 pour parler de l'Église s'équilibrent l'une l'autre et renvoient à ce qu'est l'Église en profondeur. Ces images sont empruntées à la vie pastorale (bercail ou vigne), à la construction (demeure, maison ou temple) ou celui du mariage (épouse ou mère). Dans ce cadre, la notion de « Peuple de Dieu » manifeste particulièrement bien la relativité de la dimension institutionnelle visiblement organisée, comme celle d'Église-sacrement a permis de penser le rôle de l'Église par rapport à l'ensemble de l'humanité, sans le recours à la catégorie des « membres », dont l'emploi serait malaisé et réducteur dans les deux cas.

L'apport de Rahner : la pluralité « en face » et aussi dedans

Il est intéressant, avant de les commenter, de saisir ces intuitions conciliaires dans le contexte de la réflexion théologique en amont du Concile, notamment celle d'un auteur majeur comme Karl

[1] O. SEMMELROTH, *L'Église, nouveau Peuple de Dieu...*, p. 113.

Rahner dont la pensée nous accompagne au long de trois chapitres ou encore celle de Yves Congar. Ces deux théologiens ont mis en exergue l'identité du chrétien laïc qui rejoint précisément notre questionnement portant sur l'identité de ce qui est commun à tous les chrétiens.

Qu'est-ce que l'identité chrétienne pour Karl Rahner ? Que signifie pour le théologien allemand l'appartenance à l'Église ? Comment s'articulent l'identité chrétienne au cœur du monde et l'appartenance à une institution qui est, elle aussi, insérée dans ce monde ?

C'est avec une grande lucidité que Karl Rahner décrivait il y a plus de cinquante ans un défi croissant auquel se heurterait chaque être humain confronté à l'hostilité ou l'indifférence de la société contemporaine par rapport à la foi : la nécessité de se « positionner » à l'égard du salut proposé par Dieu en Jésus-Christ et annoncé par l'Église. Cette démarche n'est jamais en effet de tout repos si elle est envisagée sérieusement.

Devenir chrétien, en recevant le don de la foi et en assumant cette identité originale, va en effet de moins en moins de soi dans une société religieusement pluraliste. Et la foi chrétienne ne se vivant pas seulement en solitaire, elle s'épanouit dans un horizon ecclésial qui se trouve en tension avec l'incroyance, dans un monde marqué lui aussi par une dimension conflictuelle. Pour Rahner, la contradiction réside d'ailleurs au cœur même du christianisme :

> « Cette situation constante de contradiction, prédite à l'Église et au christianisme comme une nécessité qu'ils auront à subir, n'allons pas la prendre à la légère (…) La contradiction est considérée dans l'Écriture comme un fait qui affecte l'Histoire extérieure et générale des peuples et de la politique. C'est en ce sens que la contradiction est présentée comme une nécessité inhérente à l'Histoire du Salut. Nous partons de l'idée que l'Église et le christianisme seront jusqu'à la fin des temps une pierre d'achoppement et un objet de contradiction »[1].

Pour reprendre une thématique chère à l'auteur, la contradiction traverse donc l'ordre de la création mais caractérise également l'ordre de la rédemption à l'œuvre dans le monde et en

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 26.

tension avec lui. Il n'est pas banal de relever que la foi au Christ représentera toujours jusqu'au terme de l'histoire, un état de tension avec le monde, comme Jésus était et restera un signe de contradiction dans un monde blessé par le péché.

> Plus fondamentalement encore, cette contradiction vient affecter l'Église de l'intérieur : « Tant que l'Église était circonscrite à un secteur de la culture et de l'Histoire, la contradiction pouvait venir du "dehors" : il y avait en effet un "dehors". Pour cette raison, l'Église et le christianisme pouvaient en effet jouer de façon pour ainsi dire omnipotente, à l'intérieur de ce secteur bien circonscrit, un rôle indiscuté de direction et de seigneurie (…) Mais, au moment (un moment dont le développement peut naturellement demander des siècles) où ce "dehors" ne va plus exister, parce que l'universalité de l'Église devient ainsi une réalité de fait et que, par le jeu d'une causalité réciproque, les histoires nationales jusque là séparées confluent en une Histoire de l'Humanité dans laquelle chaque peuple, chaque situation historique constitue pour les autres un élément de leur propre histoire, la contradiction qui se dresse face à l'Église ne peut absolument plus, aux yeux du théologien de l'Histoire, venir du "dehors" ; elle doit – de cette nécessité mystérieuse dont nous avons parlé – surgir comme une faille et comme une dissidence en plein cœur de la chrétienté considérée comme telle. S'il en était autrement, ou bien l'Église serait une Église à l'abri de la contradiction, ou bien elle continuerait d'être, aujourd'hui encore, l'Église en quelque sorte insulaire qu'elle a historiquement été, liée à une culture particulière et révolue. Ces deux éventualités sont impossibles »[1].

Certes, l'Église restera donc « perpétuellement » missionnaire. Elle n'aura jamais fini d'annoncer l'Évangile au monde, en direction de tous les continents. Ce furent, pendant les siècles précédents, les missions qui, dans une optique surtout géographique, ajoutaient des territoires et des peuples à la liste du monde « évangélisé ». L'universalité était donc le programme et le point oméga des missions. En effet, aussi longtemps que le christianisme demeurait lié à des cultures particulières, à des nations religieusement homogènes, à des réalités repérables, il pouvait rechercher son universalité au dehors.

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 30.

Mais, dès que le christianisme est, à tout le moins virtuellement, accessible au monde entier, il rencontre spontanément la diversité des religions et vit naturellement dans des espaces pluriels qui requièrent de lui aussi bien le sens du dialogue serein avec tous les autres courants religieux et philosophiques que l'approfondissement de sa propre tradition. Cette situation, ressentie comme plutôt nouvelle à l'époque où écrivait Karl Rahner, a depuis lors progressivement et profondément affecté la place de l'Église dans le monde, lui rappelant au passage qu'aucune puissance humaine, fut-elle religieuse, ne peut prétendre « régenter » le monde entier.

La reconnaissance de la pluralité, notamment sur le plan religieux, permet justement de rappeler aux chrétiens que c'est en Dieu seul que se rencontrent pour se réconcilier les pensées des hommes et leurs actes dans leur infinie diversité et leurs inextricables contradictions. Les bouleversements de l'histoire deviennent ainsi une pédagogie de la prise de conscience d'une « bienheureuse relativité ecclésiale » qui, fort heureusement, ne vient pas affaiblir corollairement sa vocation missionnaire universelle. Karl Rahner exprime avec beaucoup de netteté cette complémentarité très subtile, consistant à annoncer partout le Christ tout en sortant de la « chrétienté » :

> « Nous avons donc tout à fait le droit – et presque le devoir – de tenir compte et de prendre connaissance, sans nous en émouvoir, du fait que la situation de l'Église dans la vie publique change de forme. Que l'Église soit en train de devenir une Église de la Diaspora, une Église qui est au milieu d'une multitude de non-chrétiens, une Église par conséquent qui s'inscrit dans un contexte culturel, civique, politique, scientifique, économique, artistique … qui n'est pas l'œuvre des seuls chrétiens, voilà une nécessité inhérente à l'Histoire du Salut qui permet de tirer en toute nécessité des conséquences ayant une valeur de règles pratiques pour notre pastorale elle-même ; et cela qu'il s'agisse de conquête ou de défense, de l'Église hiérarchique ou des simples fidèles. Ces conséquences constituent une opposition dialectique à la règle obligatoire selon laquelle le christianisme doit se répandre et se défendre, selon laquelle il faut chercher par tous les moyens à gagner au Christ tous les hommes et tous les secteurs spécialisés de la culture. C'est cette unité dialectique, formée de ces

> maximes opposées, qui forme la charte définissant la position du chrétien dans le monde d'aujourd'hui. On ne saurait la chercher ailleurs »[1].

Il s'agit donc d'une sorte de révolution copernicienne qui vient affecter le rapport « global » de l'Église avec le monde mais tout autant la vie chrétienne personnelle. La découverte croissante de la dialectique entre immersion dans un monde pluraliste et prise de conscience de la portée universelle intrinsèque du dessein de Dieu interpelle la théologie, comme elle vient inévitablement redessiner la « posture » de chaque chrétien en mission.

Pour Karl Rahner, la foi au Christ est présente « potentiellement » dans l'ensemble de la création. Nous développerons davantage cette thématique dans le chapitre suivant, consacré aux « signes des temps ».

Mais cette place de la grâce de Dieu au sein même de la création, agit potentiellement dans le cœur de tout homme. Rahner y verra l'œuvre d'un christianisme en germe et implicite qu'il qualifiera parfois de christianisme anonyme :

> « La vie concrète comme telle, la vie quotidienne, possède au-dedans d'elle-même une ouverture sur Dieu : c'est là l'œuvre de la grâce divine, qui est toujours offerte à cette vie, et qui veut développer sa vitalité dans la trame même de l'existence (…) Toutes ces choses ont une profondeur qui vient de la grâce et qui mène au cœur de la grâce, à condition qu'on les interprète correctement et qu'on les accueille réellement selon toute leur vérité. C'est ce qui nous permet d'espérer qu'il y a beaucoup de chrétiens qui le sont sans le savoir expressément »[2].

C'est à partir de ce qui unit chaque homme à tous les autres au sein même du monde que se construit la vocation chrétienne. Chaque personne trouve sa vraie place dans l'Église en travaillant au sein même du monde au projet de Dieu sur l'humanité annoncé par l'Église. La véritable appartenance à l'Église se forge donc, non dans une quelconque fuite du monde, mais dans l'accueil positif de ce qu'il est en y vivant joyeusement sa foi.

---

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 33.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 158.

Ce « choix du monde », spécifique aux laïcs selon Rahner, devient ainsi chez l'auteur la condition de possibilité du salut : « C'est dans la trame de leur existence terrestre que les hommes font ou manquent leur salut. Et voilà qui suffit à expliquer que l'Église, quand elle dispense son enseignement et donne ses consignes, ne vise pas seulement un ensemble d'attitudes fondamentales de l'homme envers Dieu, attitudes qui seraient cantonnées dans la zone abstraite de son intériorité. Elle prétend bien atteindre le concret de sa vie terrestre »[1]. Le profane authentique, l'humain réalisé simplement et pour lui-même, a ainsi une valeur religieuse fondamentale reconnue.

L'homme fait ainsi l'expérience que sa tâche dans ce monde ne sera jamais achevée et qu'elle comporte nécessairement un « reste ». Au sein même de la création, il s'ouvre ainsi au mystère qui, au-delà de l'expérience, doit donner sens aux réalités d'ici-bas et découvrir peut-être que ce mystère porte le nom de Dieu. La juste autonomie des réalités du monde aide ainsi chaque homme à découvrir sa propre autonomie personnelle en prenant distance avec le monde tout en l'assumant mystérieusement en lui-même. Comme l'écrit Rahner : « Le monde doit être là, mais d'une présence en quelque sorte feutrée, ramenée à l'essentiel, condensée ; alors seulement, loin de se laisser dominer par lui, l'homme trouvera son propre épanouissement dans la maîtrise qu'il exerce sur lui, et sera à même de se situer par rapport à tout ce qui l'entoure »[2].

En même temps, en effet, l'Église se démultiplie en chacun de ses membres et ce sans que l'originalité de chacun ne soit altérée. Une belle réflexion de Karl Rahner illustre la nécessité d'une « incarnation individuelle » de la foi : « Il faut avoir, par l'expérience, réalisé l'identité foncière qui existe entre soi-même et le christianisme officiel pour être chrétien dans son individualité même. Or chacun doit être un chrétien individuel ainsi compris. N'être chrétien qu'à la manière de quelqu'un qui partage une condition commune, ce n'est pas encore l'être vraiment »[3].

Le chrétien laïc ne peut toutefois poursuivre sa quête du monde avec l'idée que la simple fidélité à ce monde lui permettrait de trouver Dieu. Cela reviendrait à professer l'identité de l'ordre de la Création et de celui de la Rédemption. Il s'agit de récapituler ces deux ordres à travers un va-et-

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes*, Paris, Mame, 1965, p. 173.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes*, Paris, Mame, 1965, p. 223.
[3] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 163.

vient qui traverse l'intégralité de la vie, tout en les distinguant et en prenant conscience de leur inachèvement ainsi que du risque constant de leur dissociation.

Pour Rahner, cette tension entre les deux ordres à la recherche de leur unité eschatologique traverse la vie de tout chrétien, en ce compris celui qui pratique les conseils évangéliques, l'ascèse, le renoncement au monde et qui a un devoir positif vis-à-vis de ce monde, parce qu'il ne peut réaliser cet ordre de la Rédemption sans accomplir cette descente de la grâce au cœur du monde opérée par l'Incarnation et la Résurrection du Christ.

En somme, quel que soit l'état « ecclésiastique » que l'on embrasse comme chrétien, la vie que l'on a choisie est faite de la même unité entre ces deux ordres, bien qu'elle revête un caractère différent dans la mise en œuvre. Globalement, l'ensemble des singularités respecte et construit l'Église : « l'action de l'Église, prise dans sa totalité, se partage et s'articule, selon qu'en dispose l'Esprit de l'Église et l'unité de celle-ci demeurant sauve, entre les diverses fonctions que remplissent ses membres individuels ; le tout peut demeurer présent dans chaque fonction particulière, sans que soit altérée l'originalité de celle-ci »[1].

Il n'est de chrétien qu'au singulier

L'identité chrétienne passe donc notamment par le respect intégral de l'originalité de chaque personnalité. Mais la singularité véritable débouche, paradoxalement à première vue, sur davantage de communion entre les personnes. L'individualité ne débouche pas sur l'isolement et la séparation avec les autres mais prépare à la dimension communautaire. Selon Rahner, plus il y a dans le réel de particularité et de plénitude d'être en soi, plus il y a de proximité, de liaison et de participation mutuelles entre les êtres.

En effet, l'ouverture transcendantale a un caractère unifiant et individualisant à la fois et dans la même mesure, mais porte aussi une valeur existentielle. Cette structure essentielle étant acceptée librement, avec amour, alors l'homme voudra être ce qu'il est nécessairement : lui-même, en n'étant jamais la monade enfermée dans son isolement ; lui-même, en vivant dans une

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 94.

communion universelle, ce qui est « autre » étant, par son « altérité » même, la condition même de sa propre individualité intime[1].

Le passage par l'individualité devient donc la pierre angulaire de la pastorale. C'est en prenant conscience de la sollicitude personnelle dont il est l'objet de la part de Dieu et de la singularité de sa vocation que chaque homme peut être « efficacement » atteint par le christianisme et cela non seulement pour son salut personnel, mais aussi pour le bien spirituel de l'Église.

Les réflexions de Karl Rahner permettent de cerner, au moins d'approcher l'« existence ecclésiale chrétienne ». Pour le théologien, « il est facile de comprendre que le christianisme de l'individu peut et doit être considéré autant comme une expérience, celle d'une réalité vivante émanant de la source profonde de la personnalité et jaillissant impétueusement vers l'extérieur pour mettre son empreinte sur la vie, plutôt que comme une règle qui se présente à vous de l'extérieur et qui exige impérieusement qu'on la respecte. C'est justement quand on aborde l'individu comme tel qu'on fait attention à cela. C'est alors surtout qu'il n'entend pas être traité comme un sujet de règles purement objectives. Ce qu'il veut, c'est se posséder lui-même. Ce qu'il veut, c'est une réponse aux questions qui le harcèlent de l'intérieur. Ce qu'il veut, c'est une libération, dans le désarroi intérieur où il se trouve d'une façon qui lui est propre. Ce qu'il veut, c'est devenir ce qu'il est »[2].

Le théologien allemand met ainsi l'accent sur la mystérieuse orientation vers la transcendance de chaque être humain. Son mystère réside dans sa source intérieure habitée par une causalité profonde et permanente. Il ne peut donc être « dé-fini » vu sa vocation à l' « in-fini ». On ne peut imposer une frontière à la transcendance illimitée que possède l'esprit humain qui ne peut être remplie, sous l'effet de la grâce, que par la réalité de Dieu lui-même. L'homme a donc une essence qui n'est pas abolie par sa nature spirituelle mais qui peut être divinement surélevée au-delà d'elle-même. Toute créature humaine est appelée à se métamorphoser en créature nouvelle.

C'est dans l'accomplissement de chaque personne « individuelle » que se manifeste la bienveillance de l'amour de Dieu qui aime chacun d'un amour dont la singularité est foncièrement originale et ne saurait trouver place dans l'ordre purement créationnel. Mais c'est

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 118-120.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 155.

dans la sphère du créé, que la personne marquée de l'empreinte de la grâce et du surnaturel, possède de la manière la plus radicale son « originalité individuelle ».

Pour Karl Rahner, l'Église est ordonnée à cet accomplissement car il estime que « l'épanouissement de cette individualité constitue un service qui incombe à l'Église considérée comme organisation de type sociétaire ; en tant qu'institution de caractère sociétaire et juridique, elle est, par rapport à cet épanouissement, d'une essence inférieure et donc à son service »[1]. Le théologien souligne ici la dimension institutionnelle et humaine de l'Église. C'est dans cette dimension-là qu'elle est « terrestrement » au service de la personne individuelle chrétienne. Par son origine divine, elle est communion transversale et verticale entre les personnes en vue de les conduire au Royaume.

En résumé, l'accomplissement personnel passe par un assentiment à ce qui le dépasse. Dieu se rencontre au cœur de sa créature, invitée quant à elle à un saut dans l'imprévisible, à ce qui dépasse le champ de sa conscience mais qui y réside déjà en germe. C'est un admirable échange qui s'accomplit ainsi.

Comme l'écrit Rahner, « le Christ ne commence à devenir notre vie que lorsque nous coopérons à ce qui s'accomplit en nous, lorsque la parole de grâce qui nous fait connaître sa vie et qui l'introduit personnellement dans la nôtre devient notre parole à nous aussi, par l'assentiment que nous lui apportons en signe de notre foi et de notre amour ; lorsque la Parole originelle qui est le "sacrement" du christianisme devient également la parole originelle qui va entraîner en nous, par notre coopération, l'accomplissement de cette Réalité qu'est le Christ et sa grâce »[2].

Le christianisme vécu en vérité n'est en rien imitation « extérieure » d'un code religieux. Il est au contraire création d'avenir, religion de l'homme nouveau porteur de vie éternelle. Ce n'est pas un hasard si l'accent est mis ici sur la dimension sacramentelle du processus d'accomplissement de la foi au plus intime de la personne.

Cette dimension créative se réalise aussi en nouant des liens entre les singularités humaines. Accepter pleinement son existence humaine, c'est sans doute la reconnaître dans le respect celle

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 125.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 2, *Serviteurs du Peuple de Dieu*, Paris, Mame, 1963, p. 55.

de son frère, c'est accueillir l'altérité comme Dieu a assumé en Christ la destinée humaine dans sa différence.

Il n'y a de chrétien que missionnaire

Des liens se créent, entre les singularités personnelles, pour former des cellules de communautés humaines, qui ne peuvent se tisser que lentement dans une relative instabilité et dont la croissance est lente. Chaque chrétien vit quasi naturellement sa vocation à témoigner dans de telles cellules.

Comme le souligne Karl Rahner, c'est ainsi que va croître l'Église au tout début : « Cette manière de voir explique aussi que l'Église primitive ne se soit pas souciée d'organiser de façon très méthodique l'œuvre missionnaire : à ses yeux, celle-ci devait s'accomplir d'elle-même, puisque chaque chrétien est tenu par sa vie même de témoigner qu'il a été saisi par la grâce justifiante et transformante de Dieu. C'est dire que le baptême, en donnant au chrétien une 'situation' dans l'Église, l'intègre à la fonction fondamentale de celle-ci, qui est d'être l'irruption de la seigneurie de Dieu et de sa grâce victorieuse »[1].

Cette tâche éminente de l'Église n'inclut pas toute l'action de Dieu en vue de sauver l'humanité. Selon l'enseignement de ma foi, souligne Rahner, Dieu donne à chaque homme la grâce suffisante pour son salut. Dieu veut le bonheur de tous, dira notamment saint Paul. En effet, les hommes peuvent faire leur salut sans appartenir à l'Église de manière tangible, sans même être rattachés au christianisme tel qu'il se révèle dans l'Histoire. C'est, selon lui, une vérité et une possibilité admise par la théologie[2]. Dès lors, le salut peut se manifester sans apparaître visiblement lié à l'Église, comme nous l'avons développé plus haut.

Mais il ajoute aussi que Dieu pourrait bien vouloir que je serve d'intermédiaire pour un homme déterminé et que le sentiment d'avoir une responsabilité à l'égard de mon frère, non seulement en ce qui concerne ses intérêts temporels mais même son salut éternel, peut aller jusqu'à être un facteur décisif de mon propre salut.

---

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes,* Paris, Mame, 1965, p. 25.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 221

Plus globalement, l'action salvatrice de Dieu doit être manifestée dans et par l'Église. N'attend-il pas de nous que la grâce par laquelle il opère ce salut revête aux yeux du monde une expression officielle dans l'Église ? C'est donc que le salut doit – idéalement – être relié visiblement à l'Église qui manifeste ainsi par ses membres sa vocation missionnaire.

Pour Rahner, c'est la raison pour laquelle Dieu est le juge de ceux qui ne font pas partie de l'Église et que, par conséquent, l'Église n'a de tribunal que pour ceux qui sont dans son sein. Non pour qu'ils soient plus sévèrement traités, mais parce qu'ils valent davantage. Et ce qui fait leur surcroît de valeur, c'est la fonction qu'ils détiennent et qui n'est autre que celle de l'Église elle-même. Autrement dit, lorsqu'elle instruit de leurs devoirs ses propres membres, lorsqu'elle les rappelle à l'ordre, lorsqu'elle les sanctifie, l'Église ne fait qu'exercer sa vigilance sur sa propre fonction, qui est de témoigner au cœur du monde[1].

Si donc elle n'est que « maîtresse » d'elle-même, sa fonction visible la rend toutefois perceptible par le monde et son témoignage, par une parole ou un acte de portée collective, mais aussi par le truchement des chrétiens « individuels », et a donc une portée potentiellement universelle.

L'identité chrétienne consisterait donc à être signe du Christ et de son Royaume, qui promet l'avènement d'une création renouvelée, dans la vie ordinaire de la création visible reçue de Dieu, avons-nous souligné précédemment. Et ce passage, ce sauvetage est rendu perceptible par l'Église, ce Peuple de Dieu, innombrable et largement invisible mais aussi partiellement visible et donc perceptible par tous les hommes de bonne volonté, sur base du témoignage concret des baptisés.

Nous focalisant sur l'identité chrétienne en général, il était éclairant, après Rahner, de partir de la réflexion sur la condition laïque que Congar avait développée en amont du Concile.

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes,* Paris, Mame, 1965, p. 24.

L'identité chrétienne du laïc selon Congar

Dans sa théologie du laïcat, Yves Congar avait fortement souligné que le laïc est le chrétien « sine addito »[1]. Il nous semble donc judicieux de (re)partir de la « définition » du laïc chrétien, à partir aussi bien de Congar que de Rahner, pour tenter de bâtir une « définition » de l'identité chrétienne.

Dans son célèbre ouvrage *Jalons pour une théologie du laïcat*[2], publié bien avant le Concile, Congar a voulu systématiser une réflexion théologique sur celles et ceux qui constituent numériquement l'immense majorité de l'Église. Grâce à leur baptême, les laïcs sont pleinement membres de l'Église et participent de plein droit à sa mission. Ils ne sont donc pas « que » des consommateurs plus ou moins passifs de la vie de l'Église organisée et proposée par la hiérarchie.

La revalorisation des laïcs qu'il promeut est sous-tendue par une ecclésiologie qui passe par la redécouverte de l'égalité foncière de tous les baptisés. L'égalité des chrétiens n'est d'ailleurs pas que spirituelle. Si le prêtre et le laïc ont le baptême comme caractéristique fondamentale commune, nous pensons qu'il serait judicieux de s'interroger sur d'autres aspects de leur condition comme la citoyenneté qui insère tout en chacun dans la société civile.

Concernant l'identité chrétienne, les trois *munera* (prophète, prêtre et roi), s'appliquent aux laïcs et se déclinent d'ailleurs beaucoup mieux s'ils sont appréhendés à partir de ce qui est commun aux chrétiens, le baptême, plutôt qu'à partir de ce qui les distingue entre eux, le sacrement de l'Ordre ou la vie religieuse.

Comme nous l'avons relevé chez Rahner, la revalorisation des laïcs va volontiers de pair avec la prise au sérieux du monde et la reconnaissance de la création comme présence de Dieu. En effet, les laïcs sont insérés dans l'Église mais aussi et spécifiquement dans le monde. Quelle est cette spécificité ? C'est certainement d'être « en première ligne » quant aux réalités du monde qui sont aussi l'œuvre de Dieu. C'est donc au sein du monde que les laïcs cherchent aussi et

[1] Cité par H. J. SANCHEZ ZARINANA, *L'être et la mission du laïc dans une église pluri-ministérielle*, Paris, L'Harmattan 2008, p. 119.
[2] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam sanctam 23), Paris, Cerf, 1954.

spécifiquement le Royaume. Mais tout en accueillant les événements, tout en y entendant un appel de Dieu, les laïcs doivent exercer à leur égard ce qu'il appelle « la fonction critique de la foi ». Nous développerons plus loin cette fonction « critique » à l'égard du monde mais aussi de l'Église.

Pour Congar, il ne faut jamais identifier transformation du monde et avènement du Royaume. C'est en effet par la transformation du jugement et du cœur de l'homme que passe le travail de renouvellement du monde. C'est la spiritualité « propre » des laïcs que d'appartenir au Royaume tout en étant dans le monde. Saint Paul a largement développé ce thème dans ses écrits.

Ainsi, s'adressant aux Thessaloniciens (1 Th 4,11), Paul les exhorte à s'occuper de leurs propres affaires et à travailler de leurs mains pour que leur conduite soit honorable au regard des gens du dehors et à n'avoir ainsi besoin de personne. C'est la voie de l'amour fraternel. Il indique à Timothée (1 Tm 3,4) que ceux qui aspirent à l'épiscopat sachent bien gouverner leur propre maison car, si tel n'était pas le cas, ils failliraient dans le gouvernement d'une Église de Dieu. S'adressant aux Philippiens (Ph 3,20), il leur enseigne que leur cité est dans les cieux, d'où ils attendent le Seigneur qui les sauve. Sa résurrection transformera leur corps humilié qui sera glorifié. Mais il souligne aussi que c'est le Ressuscité qui transmet la force qui les rend capable de se « soumettre toutes choses », ce qui signifie la domination de l'univers lui-même, donc de la totalité des choses.

C'est donc à partir de son appartenance au Royaume de Dieu que l'on peut penser le laïc adéquatement sur le plan théologique. Les laïcs appartiennent à l'Église dans le monde. Et cette appartenance n'est pas que sociologique et « horizontale ». Pour exprimer la dimension mystérique et spirituelle de l'Église, Congar combinera régulièrement la notion de « Peuple de Dieu » (qui a une valeur anthropologique, historique, œcuménique…) et de celle de « corps du Christ » qui souligne à quel point le Christ est plus qu'un Messie : il est le Fils de Dieu lui-même.

Selon Congar, la royauté du chrétien sur le monde est donc plutôt d'ordre spirituel et consiste surtout à y suivre le Christ dans l'amour, complétant en les accomplissant, sa vocation sacerdotale venue du baptême et de sa vocation prophétique, consistant notamment à enseigner.

Fondamentalement, il s'agit plus d'instaurer le Royaume de Dieu que d'établir l'Église dans le monde. Cette approche théologique implique que le monde ne doit pas être subordonné à l'Église mais référé au Royaume.

La mission confiée ainsi aux laïcs, dans l'approche théologique de Congar, s'harmonisera toutefois difficilement avec son ecclésiologie basée davantage à l'époque sur la hiérarchie. Un passage de la conclusion de *Jalons pour une théologie du laïcat* illustre bien le contexte et l'atmosphère de l'époque :

> « L'association du laïcat à la hiérarchie va jusqu'à une certaine coopération avec elle dans l'ordre même de la mission juridique dont la hiérarchie est le sujet propre, au moins au niveau des tâches d'exécution. On pense ici à ce que nous avons rencontré dans la liturgie, dans l'enseignement, dans l'apostolat, voire même dans la régence de la maison de Dieu. Il y avait le pouvoir et les actes hiérarchiques venant d'en haut, il y avait les actes de vie exercés d'en bas par tout le corps, mais également une sorte de reprise de ceci par cela qui aboutissait à placer, entre les opérations purement sacramentelles et la prière personnelle, par exemple, un culte liturgique de l'Église comme telle ; ou entre l'apostolat de pure inspiration personnelle et l'apostolat hiérarchique une certaine "participation" de celui-ci, et l'apostolat institué de l'Action catholique. Et de même des participations, assez ténues à vrai dire, aux fonctions d'enseignement ou aux fonctions de régence »[1].

Ce texte est extrait d'un livre, très novateur à l'époque, quant à la place des laïcs dans l'Église. L'exégèse de ce passage permet de mesurer le chemin à parcourir vers la communion entre les « catégories » de chrétiens : l'opposition de ceux d'en haut et de ceux d'en bas, le recours à un vocabulaire interprétant de manière étriquée le rôle et la mission du « simple » chrétien : une « certaine » coopération, une certaine « participation », des participations assez « ténues », en leur réservant « tâches d'exécution ».

Un théologien contemporain écrit que Congar aura toujours tendance, du moins jusqu'au Concile, à garder une distinction nette entre laïcs et prêtres en faisant du laïc le chrétien du

[1] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat,* p. 643.

« monde » et le prêtre le chrétien séparé du monde[1]. En insistant trop lourdement sur la spécificité « séculière» des laïcs envoyés dans le « monde », la hiérarchie ecclésiastique pourrait aisément donner l'impression qu'ils sont ainsi éloignés, à distance de la vie de l'Église en ce qu'elle aurait d'essentiel. Corollairement, Congar écrit que les prêtres pourraient certes s'engager à la façon des laïcs, mais estime qu'il y a très peu de tâches séculières pour eux. Il manifestera après le Concile une ouverture certaine sur ce plan. Nous le découvrirons plus loin.

Que dit le Concile ?

Comme dans le chapitre précédent, nous allons interroger les textes conciliaires. Ils sont naturellement marqués par la réflexion théologique ambiante en amont, notamment celle des auteurs dont nous soulignons l'originalité au cours de cette étude et qui, avec d'autres théologiens, ont influencé sensiblement les travaux conciliaires.

De nombreux textes évoquent en effet explicitement la question de l'identité chrétienne personnelle ou du mode d'appartenance de l'individu à l'Église. C'est le cas notamment de *Ad Gentes* ou de *Nostra Aetate*. Toutefois, le chapitre 4 de *Lumen Gentium* consacré aux laïcs est « fondateur » et peut servir de fil conducteur à notre réflexion. Ce texte sera repris et amplifié dans le décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem* qui leur est spécifiquement consacré.

Plusieurs textes insistent sur la nécessaire dimension communautaire. C'est ensemble en effet que les chrétiens sont « signe ». Citons par exemple deux passages du décret sur l'activité missionnaire de l'Église :

> « Les assemblées de fidèles, menant une vie digne de l'appel qu'elles ont reçu, doivent être telles qu'elles puissent exercer les fonctions à elles confiées par Dieu : sacerdotale, prophétique, royale. C'est de cette manière qu'une communauté chrétienne devient signe de la présence de Dieu dans le monde… » (*Ad Gentes* 15).

[1] H. J. SANCHEZ ZARINANA, *L'être et la mission du laïc ….,* p. 89.

> « L'Église particulière étant tenue de représenter le plus fidèlement possible l'Église universelle, elle doit savoir nettement qu'elle a été envoyée aussi à ceux, qui ne croyant pas au Christ, demeurent avec elle sur le même territoire, afin d'être, par le témoignage de la vie de chacun de ses fidèles et de toute la communauté, un signe qui leur montre le Christ » (*Ad Gentes* 20).

D'autres textes conciliaires insistent sur la dimension davantage personnelle de la vie chrétienne, celle que nous privilégions dans ce chapitre. Ils sont extraits du décret sur l'apostolat des laïcs et de la constitution *Lumen Gentium*.

> « Certaines œuvres (de charité) sont par nature aptes à devenir une expression parlante de cette charité : le Christ a voulu qu'elles soient le signe de sa mission messianique » (*Apostolicum actuositatem* 8).

> « La forme particulière de l'apostolat individuel des laïcs est le témoignage de toute une vie de laïcs, inspirée par la foi, l'espérance et la charité : elle est d'ailleurs un signe très adapté à notre temps et manifeste le Christ vivant en ses fidèles » (*Apostolicum actuositatem* 16).

> « Chacun des laïcs doit être devant le monde le témoin de la résurrection et de la vie du Seigneur Jésus et signe du Dieu vivant » (*Lumen Gentium* 38).

> « Dans la vie de nos compagnons d'humanité, plus parfaitement transformés à l'image du Christ, Dieu manifeste aux hommes dans une vive lumière sa présence et son visage. En eux, Dieu lui-même nous parle, il nous donne un signe de son Royaume et nous y attire puissamment, tant est grande la nuée de témoins qui nous enveloppe et tant la vérité de l'Évangile se trouve attestée » (*Lumen Gentium* 50).

Les quatre documents conciliaires que nous venons de citer, illustrent remarquablement que chaque chrétien a vocation à devenir un signe du Christ et de son Père pour celles et ceux qu'il côtoie au cours de son « pèlerinage terrestre ». Chaque visage de disciple du Christ peut, transfiguré par l'Esprit, rayonner dans le monde. La parole de Dieu passe par chaque chrétien

mais cette parole sera audible si elle s'accompagne d'actes. Comme le dit St Jean (1 Jn 3,18) : « Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en acte et dans la vérité ». Ce n'est sans doute pas par hasard que la thématique de la charité accompagne souvent celle du signe dans ces différents passages.

Le laïc en ce qu'il est comme tout chrétien

Les accents ecclésiastiques nouveaux du dernier Concile, notamment l'intuition selon laquelle l'Église est « Peuple de Dieu », vont permettre de mieux cerner l'identité chrétienne, spécialement à partir de ce qui est commun à tous les baptisés. Nous pensons en effet que la « théologie du Peuple de Dieu » contribue à gommer les oppositions trop rigides entre Église et monde, entre prêtres et laïcs, entre la Jérusalem d'en haut et celle d'en bas.

Pour illustrer cette tonalité nouvelle, nous pouvons citer un texte pourtant consacré spécifiquement aux prêtres, *Presbyterorum ordinis* 3: « les prêtres ne pourraient être ministres du Christ s'ils n'étaient témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre, mais qu'ils ne seraient pas non plus capables de servir les hommes s'ils restaient étrangers à leur existence et à leurs conditions de vie ». Bref, les prêtres ne peuvent être séparés du « Peuple de Dieu ». Ils appartiennent à ce Peuple qui n'est pas du monde mais vit une présence bien concrète au monde.

La théologie sous-jacente à la notion de « Peuple de Dieu », suggère davantage de communion, d'esprit de « communauté » qu'une insistance sur les structures hiérarchiques. Elle correspond aussi à une reconnaissance accrue du rôle de l'Esprit qui transcende les tensions et unit les « catégories » reconnues et organisées canoniquement au sein de l'Église catholique.

Lumen Gentium 30, qui ouvre le chapitre relatif aux laïcs, rappelle d'abord l'appartenance commune de tous les chrétiens au peuple de Dieu et au corps du Christ. *Lumen Gentium* 38, déjà cité, qui clôt le chapitre mettra particulièrement en exergue la sacramentalité de l'existence chrétienne en la reliant à sa fonction de témoin du Christ et de signe du Dieu vivant.

Le premier paragraphe de *Lumen Gentium* 31 ne définit pas « substantiellement » le laïc mais choisit d'en parler référant à la mission de l'ensemble du peuple chrétien, en se contentant de

signaler qu'il n'est ni clerc ni religieux. Le chrétien laïc est donc envoyé en mission, comme tout chrétien d'ailleurs. Le Concile parle donc du laïc davantage « existentiellement » qu'« essentiellement ».

Sa caractéristique fondamentale, c'est son apostolat dérivé tout simplement de son appartenance à l'Église. *Lumen Gentium* 32 va d'ailleurs mettre l'accent sur l'égale dignité foncière de tous les membres du corps du Christ.

Lumen Gentium 34-36 développeront les trois *munera* du chrétien laïc qui, comme tout chrétien, est prophète, prêtre et roi. Pour reprendre la terminologie rahnérienne, son sacerdoce « commun » permet ainsi d'unir la création et la rédemption et à réconcilier une théologie incarnationniste et une théologie eschatologique.

Le laïc en ce qu'il est spécifique

Cette triple fonction, le laïc va toutefois l'exercer spécifiquement, en lien avec le monde. Il peut être « sacramentel » aussi bien par sa fonction sacerdotale en consacrant à Dieu le monde lui-même (*Lumen Gentium* 34), que par sa fonction prophétique à travers la famille (*Lumen Gentium* 35) ou que par sa fonction royale s'exprimant à travers son rôle dans la création (*Lumen Gentium* 36).

La conclusion du chapitre 4 met aussi en exergue la relation du laïc au monde (« ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde »). C'est une synthèse des multiples références au champ « naturel » des laïcs qu'est le monde et où seront appelées à se déployer leurs trois munera. *Lumen Gentium* 37, consacré à leur relation à la hiérarchie, leur rappellera toutefois leur statut « sub-ordonné ». Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que tout cela repose sur une sensibilité ecclésiale qui continuait à placer les clercs dans une posture privilégiée par rapport à l'ensemble des chrétiens, même si le Concile tente en même temps, avec un certain succès, de réunir dans une même approche d'ensemble, la mission de ces chrétiens laïcs qui seraient quelque peu « écartelés » entre Église et monde. Dans cette ligne, *Ad Gentes* 5 mérite réflexion car, à la fois, il situe et tente de transcender cette « tension » quant au rôle du laïc :

> « L'œuvre de rédemption du Christ, qui concerne essentiellement le salut des hommes, embrasse aussi le renouvellement de tout l'ordre temporel. La mission de l'Église, par conséquent, n'est pas seulement d'apporter aux hommes le message du Christ et sa grâce mais aussi de pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel. Les fidèles laïcs accomplissant cette mission de l'Église, exercent donc leur apostolat aussi bien dans l'Église que dans le monde, dans l'ordre spirituel que dans l'ordre temporel. Bien que ces ordres soient distincts, ils sont liés dans l'unique dessein divin ; aussi Dieu lui-même veut-il, dans le Christ, réassumer le monde tout entier, pour en faire une nouvelle créature en commençant dès cette terre et en lui donnant sa plénitude au dernier jour. Le laïc qui est tout ensemble membre du Peuple de Dieu et de la cité des hommes n'a qu'une conscience chrétienne. Celle-ci doit le guider sans cesse dans les deux domaines ».

Ce texte repose sur un difficile équilibre. D'une part, il prend très au sérieux la vocation chrétienne du laïc, en mettant en exergue le « plus » qu'il apporte par rapport aux non-laïcs. *Apostolicam actuositatem* 13 soulignera que l'apostolat dans le milieu social est tellement le travail propre et la charge des laïcs que personne ne peut l'assumer comme il faut à leur place. Dès lors, le texte continue à reposer sur une conception sous-jacente qui oppose Église et monde, clerc et laïc. Une simple interprétation a contrario du texte pourrait laisser supposer que l'Église est une « structure» à vocation spirituelle, détachée de l'ordre temporel et que les clercs ne sont pas citoyens du monde.

Cette dualité se retrouve encore dans d'autres passages. *Apostolicam actuositatem* 9 indique que « les laïcs remplissent leur apostolat multiforme tant dans l'Église que dans le monde ». Ceci postulerait qu'il s'agit encore une fois de deux réalités différentes. Mais lorsque les « divers champs d'apostolat » des laïcs sont détaillés, une belle harmonie réunit les communautés ecclésiales, la famille ou le milieu social. C'est sans doute davantage la tonalité d'une tradition volontiers séculaire ecclésiocentrée ou cléricocentrée qui schématise et hiérarchise les « lieux » et les « moments » de vie chrétienne, le « sacralisé » primant spontanément le « quotidien ».

Nous pouvons l'illustrer par un autre exemple. Après avoir développé l'importance de l'apostolat individuel, *Apostolicam actuositatem* 17 indique que celui-ci « trouve une grande place là où les catholiques sont peu nombreux et dispersés ». L'ampleur de la mission des laïcs serait plus large là où ils sont moins nombreux ou encore lorsque les clercs seraient plus lointains. Cette variabilité dans la responsabilité est à première vue étrange. Mais vu la tonalité d'ensemble, elle ne fait que transposer la gradation classique entre clercs et laïcs, ceux-ci devenant « naturellement » plus importants quand ils suppléent au manque de clercs.

Dans un article de 1967, Congar commente l'affirmation de *Lumen Gentium* 2 selon laquelle il y a dans l'Église diversité des ministères mais unité de mission. En effet, avant le dernier Concile, l'Église faisait le plus souvent référence aux « clercs » alors que Vatican II les désigne généralement de « pasteurs » pour les relier davantage aux laïcs, en les différenciant donc moins de ces derniers. L'accent sur la mission permet justement de transcender une opposition stérile entre laïcs et clercs. Il écrit notamment :

> « Cette affirmation de *Lumen Gentium* 2, 2 est relativement banale en soi, mais elle nous paraît concrètement très importante dans la perspective de la nécessaire décléricalisation de notre vision, non seulement de l'Église mais de la vie. Nous voyons encore beaucoup trop l'action de l'Église comme faite par l'action du clergé ; nous savons bien que de nombreux laïcs remplissent en elle un grand nombre de services, mais nous n'appelons pas ces services des ministères. Il est urgent de leur attribuer le titre qui leur revient et de leur reconnaître leur statut réel en ecclésiologie. C'est ce qui est fait, bien qu'encore un peu timidement, dans plusieurs documents conciliaires. Plusieurs parlent aussi des rapports entre clercs et laïcs. Ils disent à ce sujet de très bonnes choses, mais sans atteindre le niveau le plus profond d'une théologie de la vie chrétienne comme fraternité, et de l'Église comme communauté ou communion »[1].

Quelques années plus tard, dans la ligne de la célèbre distinction de Jacques Maritain, la pensée de Congar se précisait : « La distinction entre agir *en* chrétiens (au titre de la co-humanité) et *en tant que* chrétiens (dans une tâche reçue du Christ) est dépassée car les laïcs composent le Peuple

[1] Y. CONGAR, *L'apostolat des laïcs d'après le décret du Concile*, dans *Vie Spirituelle 535* (1967), p. 145.

de Dieu qui est mêlé à l'histoire des hommes. La foi chrétienne rayonne au-delà de l'Église sensu stricto »[1]. Il insistera encore dans cette voie quelques années plus tard[2].

La bipolarité « institutionnelle », encore vivace, de double appartenance du chrétien au monde et à l'Église, est ici davantage transcendée par le recours à l'appartenance à une même réalité spirituelle et profondément incarnée le Peuple de Dieu.

Car la mission chrétienne « générale» consiste à accueillir les hommes dans le Peuple de Dieu, à les y faire rentrer, disait-on plutôt à l'époque. Toutefois, comme le rappelle avec insistance Congar, « l'Église, tout en visant le salut total, n'a pas le pouvoir de transformer le monde. Elle n'atteint les choses qu'à travers l'homme et dans l'usage que les hommes en font, bref dans le domaine des finalités humaines (…) C'est par la transformation du jugement et du cœur de l'homme que passe le travail de transformation (du monde) ou de renouvellement du temporel, qui fait partie de la mission de l'Église, et donc de l'apostolat »[3].

Bref, les distinctions devenaient plus subtiles et ce qui unit prenait le pas sur ce qui oppose. Mais il restait donc du « pain sur la planche » sur ce plan et la réflexion allait continuer à travers l'Église universelle.

Section 3. Développements postconcilaires

La mission en communion qui unifie

Dans son ouvrage consacré au synode de 1987 sur les laïcs[4], Jan Grootaers repart précisément de l'Église communion, une intuition concilaire majeure selon lui. Il reconnaît que, reliée trop exclusivement à la notion de Peuple de Dieu, elle pourrait déboucher sur une vision trop unilatéralement « démocratique » en ne laissant pas la place suffisante à l'axe vertical, à la hiérarchie et au « mystère » que la notion de sacrement du salut exprime adéquatement.

---

[1] Y. CONGAR, *Apports, richesses et limites du décret*, dans *Vatican II, L'apostolat des laïcs* (Unam Sanctam 75), Paris, Cerf, 1970, p. 179.
[2] Y. CONGAR, *Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères*, dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 9-30.
[3] Y. CONGAR, *Apports, richesses et limites du décret*, dans *Vatican II, L'apostolat des laïcs* (Unam Sanctam 75), Paris, Cerf, 1970, p. 174.
[4] J. GROOTAERS, Le *chantier reste ouvert – Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Centurion, 1988.

Toutefois, dans cette optique d'ecclésiologie intégrale ou globale, il pense que la théologie du laïcat deviendrait largement superflue, la communion ecclésiale portant ensemble la mission au cœur du monde, en intégrant la diversité des fidèles dans leurs rôles respectifs. Le lien avec le monde doit en effet concerner toute l'Église et la spécialisation des laïcs dans les tâches « séculières» se trouverait alors en quelque sorte dépassée[1].

La conclusion de son ouvrage se révèle très critique mais aussi teintée d'optimisme : « Le divorce entre la réflexion et le vécu de la foi, la tentation de l'apostolat hiérarchique de s'immiscer indûment dans les domaines qui relèvent de la conscience des fidèles, le manque de confiance dans l'animation du Saint-Esprit, la répartition dualiste des tâches dans l'Église, la tendance à traiter les laïcs comme « spécialistes du profane », la discrimination des femmes dans l'Église en tant que laïcs « au carré » – ce sont là quelques-unes des conséquences déplorables de nombreux siècles de domination cléricale dans l'Église latine. La véritable édification de la Communion ne pourra commencer que lorsque ces obstacles auront été surmontés. Quel que soit le contexte concret de son existence chrétienne, le fidèle-laïc a à remplir une fonction théologique qui ne peut s'exercer que dans l'échange de foi à l'intérieur de l'Église. La résurgence de ce dialogue est une des expériences les plus encourageantes de notre temps. Ainsi la fonction de *sensus fidelium* est à nouveau mise en valeur, et l'édification de l'Église-communion sera en état de progresser »[2].

Ces réflexions ont le mérite de replacer l'existence chrétienne comme « signe » dans un environnement communautaire qui lui est congénital. La dimension communautaire y est essentielle.

Un texte récent (2009) de la commission doctrinale des évêques de France peut éclairer la portée de ce *sensus fidelium*. Les auteurs le situent à partir du *sensus fidei* qui définit la capacité de discernement spirituel par laquelle le croyant accède à l'intelligence de la foi sur une question donnée. Cette capacité de perception intuitive et intellectuelle, propre à chaque baptisé, s'exerce avec l'aide du Saint Esprit, l'onction de la grâce baptismale pouvant instruire le fidèle de toute

[1] Nous reviendrons sur cette question dans nos conclusions, où nous aborderons brièvement l'Église comme communion.
[2] J. GROOTAERS, Le *chantier reste ouvert – Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Centurion, 1988, p. 175.

chose[1]. Cela signifie que *tout* chrétien, dans son intériorité, peut percevoir la vérité de la foi et discerner ce qui lui est contraire. Il ne s'agit de rien de moins qu'une *infaillibilité in credendo*. Cette conviction de foi naît d'une intelligence expérimentale de la foi, fondée sur le vécu.

Il convient de rappeler ici *Lumen Gentium* 12 : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint, ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier lorsque, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel […] ».

Herbert Vorgrimler a analysé les avancées significatives du Concile quant au rôle de l'ensemble des chrétiens dans le discernement des vérités de foi mais a pointé aussi ses limites quant à la mise en œuvre concrète et la reconnaissance de ce rôle. Vorgrimler considère, dans la ligne de Rahner, que « la foi officielle de l'Église institutionnelle et la foi réelle du peuple effectif de Dieu exercent l'une envers l'autre une fonction normative »[2]. Dès lors, les fidèles sont détenteurs d'une réelle autorité doctrinale dans la mesure où ils ont reçu la révélation de Dieu. La constatation du consensus requiert une grande prudence, tant le consensus est toujours « en devenir », notamment sur les questions théologiquement sensibles, et nécessite un dialogue intraecclésial, mis à l'épreuve d'une réception « concrète » par les chrétiens. Comme l'écrit Schillebeeckx, « le domaine de l'activité chrétienne est généralement l'endroit où le consensus chrétien se forme le plus manifestement »[3]

Le *sensus fidelium* vise donc la rencontre des perceptions subjectives et personnelles de plusieurs croyants dans la communion ecclésiale. La démarche dans toute son amplitude peut s'apprécier comme la juste perception que chaque baptisé peut avoir d'une vérité de foi qui est portée *collectivement* par toute l'Église. Le *sensus fidelium* est donc une résultante du *sensus fidei* des multiples fidèles.

---

[1] COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, Le *sensus fidei et l'opinion générale majoritaire*, Paris, 2009 (Note doctrinale 9), inédit.
[2] H. VORGRIMLER, *Du « sensus fidei » au « consensus fidelium »*, dans *Concilium 200* (1985), p. 18.
[3] E. SCHILLEBEECKX, *Le magistère de tous, Réflexion sur la structure du Nouveau Testament*, dans *Concilium 200* (1985), p. 33.

C'est donc l'ensemble des fidèles, (*universitas fidelium*) qui manifeste un consentement universel (*universalis consensus*), sur un don reçu. On peut le qualifier aussi de « consensus fidelium » consistant en un « accord des fidèles, naissant du sens de la foi, sur certains contenus de foi et la manifestation correspondante de cet accord »[1]. C'est fondamentalement l'accueil de l'Esprit de Dieu qui continue à le révéler aux croyants.

Cette démarche de foi s'épanouit sous la forme d'une ecclésiologie de communion puisque tous les chrétiens y sont appelés par leur sacerdoce baptismal, quels que soient leurs ministères ou leurs charismes particuliers. Comme l'a bien montré Christian Duquoc, tous ont reçu l'Esprit saint. Dès lors, aussi bien le Peuple de Dieu que la hiérarchie sont, dans leurs rôles respectifs et complémentaires, invités à accueillir ce don « premier » de l'Esprit[2].

Heinrich Fries a posé la question de l'existence d'un « magistère des fidèles », que nous ne pouvons approfondir ici[3]. Cette question soulève celle de la pertinence de la reconnaissance d'une « opinion publique chrétienne ». Si, à l'expérience, elle paraît utile voire nécessaire quant à tant de choses ecclésiales, il faut poser la question de la limite de l'application aux « vérités de foi » de l'analogie avec le fonctionnement de la société civile.

Comme le rappelle la commission épiscopale française, il convient de distinguer ce *sensus fidelium* de celle de « l'opinion générale majoritaire » qui combine également un aspect subjectif et un aspect consensuel. Alors que le premier est normé et confirmé par la vérité de foi, la seconde est normée par le consensus majoritaire lui-même[4]. Nous sommes au cœur de la communion ecclésiale qui conduit à découvrir mais aussi à approfondir et à ajuster la Révélation et la tradition de l'Église au cours des siècles. L'opinion générale majoritaire consiste quant à elle à déterminer ce qui est le plus utile à l'intérêt de tous à un moment donné en fonction de ce qu'exprime la majorité d'une société. Mais cette distinction principielle ne doit pas être durcie. En effet, la nécessité d'une opinion publique dans l'Église avait été soulevée par Pie XII dès 1950[5].

---

[1] H. VORGRIMLER, *Du « sensus fidei » au « consensus fidelium »*, dans *Concilium 200* (1985), p. 14.
[2] C. DUQUOC, *Le peuple de Dieu, sujet actif de la foi dans l'Église*, dans *Concilium 200* (1985), p. 95.
[3] H. FRIES, *Existe-t-il un magistère des fidèles ?*, dans *Concilium 200* (1985), p. 105.
[4] COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Le* sensus fidei *et l'opinion générale majoritaire*, Paris, 2009 (Note doctrinale 9), inédit.
[5] PIE XII, *La presse catholique et l'opinion publique*, *Documentation Catholique 1064* (1950), col. 327-328.

En effet, la formation du *sensus fidelium* appelle le débat entre baptisés dans la recherche toujours inachevée de la vérité. C'est là qu'intervient l'influence de l'opinion publique qui, au cours de l'histoire, sera progressivement perçue comme une réalité « pluraliste ». L'évangélisation implique aujourd'hui la circulation des idées et des sensibilités dans la sphère ecclésiale et ce sont ces échanges qui permettent d'approcher la vérité et de tendre vers l'unité. Pour illustrer cette préoccupation, nous pourrions dire que l'Église a besoin de *blogueurs* catholiques. Mais ce processus qui participe à l'enrichissement du *sensus fidei* doit s'inscrire dans une communauté et dans ses médiations qui peuvent contribuer à créer la communion. Comme l'exprime Laurent Villemin « concernant la catégorie d'opinion publique, née en dehors de la sphère ecclésiale et porteuse au cours de son évolution d'une grande diversité de significations, l'Église l'accueille mais en lui donnant un sens particulier qui convient à sa nature propre »[1].

L'apport de Christifideles laïci

Plus récemment, Robert Mager s'est livré à une analyse intéressante de l'exhortation apostolique *Christifideles laïci* du 30 décembre 1988[2]. La dimension mise en exergue par cet auteur est plutôt celle des rapports entre l'Église et le monde. Partageant la préoccupation de Grootaers, il note que le souci de donner de la consistance au rôle du baptisé simple laïc risque paradoxalement d'enfermer l'Église dans un dualisme *ad intra* en rigidifiant les différences entre chrétiens et *ad extra* en accentuant une coupure avec le monde.

Selon Mager, Jean-Paul II se montre soucieux, dans la ligne de *Lumen Gentium* 31, 2, de donner une « description positive » des laïcs qui puisse non seulement mettre en valeur leur identité ecclésiale mais également fonder leur spécificité sur une caractéristique qui leur soit propre. Cette description positive affirme donc à la fois la pleine appartenance des fidèles laïcs à l'Église et à son mystère, et le caractère particulier de leur vocation, dont le propre est, d'une manière particulière, de « chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu » (*Christifideles laïci* 9-2 citant *Lumen Gentium* 31-2)[3].

[1] L. VILLEMIN, *Opinion publique et sensus fidei*, dans *Théophylion 16* (2011), p. 335-350.
[2] R. MAGER, *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994.
[3] R. MAGER, *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994, p. 48.

Cette « vocation séculière » mérite d'être approfondie, en vue de cerner en quoi elle consiste. Le Concile a mis l'accent sur l'heureuse nécessité de respecter l'autonomie des réalités terrestres. Plusieurs textes conciliaires l'attestent[1]. Ceci postule que ne pas reconnaître son autonomie, notamment à travers la liberté de celles et ceux qui y vivent et y construisent l'histoire, reviendrait à sacraliser le monde et donc à ne pas respecter sa « différence ». Les chrétiens appartiennent comme tous les autres à cette histoire.

Bref, on peut faire tout à la fois partie visiblement de la cité des hommes et invisiblement du Royaume de Dieu. Mais il s'agit d'une « unité » rendue perceptible par l'Église. La mission dans le monde est précisément d'aller à la rencontre des femmes et des hommes de tous les temps qui en sont bien loin, qui est notamment repérable par l'action concrète des chrétiens en son sein et leur témoignage vivant. Tout cela est-il surtout une affaire de laïcs chrétiens ? L'exhortation apostolique va en ce sens.

Comme le relève Robert Mager, en référence à *Christifideles laïci* 15-6, tous les baptisés participent à la dimension séculière mais seuls les laïcs y participent totalement, cette participation étant la modalité de réalisation et de fonction qui leur est propre et particulière ; il s'ensuit donc que les non-laïcs ne participent pas totalement au monde. Ces derniers ne sont donc pas profondément insérés dans le siècle, comme s'ils se situaient dans cette partie du corps ecclésial qui émergerait du monde et pointerait vers le ciel.

Cette présentation de la spécificité des laïcs met en branle toute la logique dualiste et finit par creuser une distance tant entre les laïcs et l'Église qu'entre les clercs et le monde. Pour éviter de mettre ainsi en péril l'ecclésialité des laïcs, il ne suffit pas de la réaffirmer ailleurs ; il faudrait encore penser une véritable appartenance de toute l'Église au monde. Mais, par là même, l'argument de la spécificité des laïcs fondée sur leur caractère singulier perdrait son fondement[2].

Ce qui appartient « en propre » aux laïcs suggère un rôle plutôt exclusif. Inévitablement, cette approche conduit à penser que l'Église évangéliserait le monde mais en le surplombant puisque ses ministres se tiendraient quant à eux « à distance ». *Christifideles laïci* suggère une pleine

[1] Notamment *Lumen Ggentium* 36, 4, *Gaudium et Spes* 36, 41-2, 56, 76 ainsi que *Ad Gentes* 11 et 12.
[2] R. MAGER, *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994, p. 53.

participation des clercs au ministère et au sacerdoce du Christ et une pleine participation des laïcs à la vie du monde. L'inverse est doublement moins vrai. Certes, la distinction clercs/laïcs est fondamentale dans l'institution de l'Église. Mais la durcir peut occulter l'« égalité » fondamentale des baptisés, vécue dans la pluralité des conditions.

Dans l'Église catholique, les pasteurs sont des fidèles qui ne sont plus de « simples » fidèles, si bien que le terme « fidèles » en vient à équivaloir à « laïcs » pour désigner ceux qui ne jouissent « que » de la condition chrétienne fondamentale. Significativement, fidèle, laïc et chrétien paraissent être des termes équivalents.

C'est notamment à partir des questions du gouvernement de l'Église et du rapport au monde que s'éclaire plus précisément la difficulté de concilier égalité et hiérarchie. Cette double thématique va être privilégiée par Robert Mager comme axe structurant de la vie chrétienne.

Pour cet auteur, « l'être-au-monde apparaît comme un vecteur essentiel de l'identité chrétienne. Dans un mouvement de réintégration du monde, il n'y a plus de place pour le binôme clercs-laïcs ; l'organisation des rapports dans l'Église doit prendre un autre visage »[1]. Ceci pose inévitablement alors la question du type de gouvernement convenant à une Église fondée sur l'affirmation de l'égalité foncière de tous les baptisés.

Selon lui, une ecclésiologie de l'égalité remet en cause la catégorie même du laïcat. En effet, le maintien de la catégorie du laïcat et de son rapport à la sécularité, la question de la participation des laïcs au gouvernement de l'Église ne pouvait plus se poser qu'en termes de suppléance. Dès lors, « affirmer en même temps l'égalité foncière de tous les baptisés et le gouvernement des laïcs par les clercs se révèle intenable, en ce sens que le souci de préserver les prérogatives des clercs vide l'affirmation de l'égalité de son sens et compromet tant l'ecclésialité des laïcs que la mondanéité des clercs »[2]. La théologie de Mager se positionne comme novatrice mais son approche très « institutionnalisante » laisse peu de place à première vue à la dimension mystérique de l'Église, les enjeux ecclésiologiques d'une position théologique pouvant parfois s'avérer paradoxaux.

[1] R. MAGER, *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994, p. 308.
[2] R. MAGER, *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994, p. 115

L'approche de François Moog, qui a notamment étudié la participation des laïcs à la charge pastorale, nous paraît plus équilibrée. Repérant les accents mis sur l'ecclésiologie de communion dans le corpus conciliaire, il insiste sur la participation de tous à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ et sur la responsabilité de tous dans la mise en œuvre de la mission reçue de lui par le don de l'Esprit. C'est en cela que l'Église n'est pas démocratique mais synodale c'est-à-dire fondée sur la communion de tous en Christ[1]. Cette participation est bien sûr différenciée en fonction des ministères exercés et des charismes reçus de l'Esprit. La communion, unité dans les différences, préfigure le Royaume de Dieu.

La découverte de l'actualité du Royaume

Nous pensons que le « champ ecclésial » doit être mis en perspective du Royaume qui est en train de venir. Notre conviction est que cette approche théologique, peut surmonter, en les dépassant, les différences, spécificités et « clivages » liés aux ministères et aux charismes présents dans l'Église telle qu'instituée par le Christ, poursuivie et développée par la tradition.

Certes, la « culture » catholique a souvent privilégié un salut qui se déroulerait « ailleurs » et « après la mort », en courant le risque de susciter un désintérêt pour le monde présent dans le chef des chrétiens. Sans oublier que ce monde passe et que les hommes vivront « pour l'éternité », il faut rappeler que Jésus annonçait un monde autre, non pas un autre monde mais bien l'accomplissement de ce monde-ci en Dieu. Dans cette perspective, la place de l'eschatologie, mystérieusement présente dans le « déjà-là », laisse entrevoir une autre perception du « temporel ».

Cette dimension est prise significativement en compte par Mager : « Nous avons été sauvés, mais c'est en espérance : cette phrase condense en une formule paradoxale toute la tension inhérente à l'existence chrétienne. Le salut des humains et du monde est accompli, acquis et doit pourtant encore être révélé, apparaître en gloire, recevoir sa pleine réalisation (Rm 8,18-19) »[2].

De nombreux textes bibliques, dès l'Ancien Testament (Dt 30 par exemple) et surtout du Nouveau Testament (Mt 25 ou 1 Jn par exemple), loin de situer le salut dans un autre temps et un

[1] F. MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale* (Théologie à l'université 14), Paris, DDB, 2010.
[2] R. MAGER, *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994, p. 238.

autre lieu, expriment plutôt la radicale nouveauté d'un salut qui fait irruption dans l'ici et le maintenant du monde.

Être chrétien, ce n'est pas posséder une « nature » spirituelle qui subsisterait par elle-même mais un pouvoir d'action capable de surmonter la fragilité de l'humanité en y faisant surgir des significations inédites alors que l'existence pécheresse consiste en un repli sur soi qui mène à la mort. Dès lors, l'existence chrétienne individuelle ne peut être appréhendée qu'en vue de ce qu'elle est appelée à être. Orientée vers la réalisation du projet de Dieu, elle est porteuse d'un sens qui la transcende. Chaque chrétien s'inscrit dans le sillage d'une Église « pérégrinante », qui n'est que l'ébauche du Royaume de Dieu et dont la vocation est précisément eschatologique.

Le baptême confère à chaque baptisé une mystérieuse grâce de Dieu qui passe par l'Église. L'Église est elle-même institution mais surtout « mystère » et sacrement. C'est en Royaume qu'elle s'accomplira, à la fois communautairement et à travers chacun de ses membres. Cette fin leur est déjà en quelque sorte donnée dès l'origine.

L'actualité du Royaume est particulièrement soulignée par Jean-François Chiron : « Le Saint Esprit est le Royaume de Dieu qui nous est déjà donné ; il est aussi l'attente de la Parousie du Seigneur. De même l'Église pèlerine est eschatologique dès lors que nous avons reçu le Saint-Esprit. D'où les conséquences, notamment sur la mission : les derniers temps sont ceux de l'Esprit-Saint et de la mission ; et sur les sacrements : ils contiennent les biens messianiques des derniers temps »[1].

Les profonds bouleversements qui caractérisent aujourd'hui la vie de l'Église catholique et sa perception par beaucoup de nos contemporains, viennent interpeler fermement les chrétiens. L'Église qui durant des siècles a été une référence quasi automatique pour une large majorité de la population dans des régions où la foi catholique était une composante incontournable de leur identité culturelle, est ressentie aujourd'hui par beaucoup comme une institution étrange, décalée dans son offre « spirituelle et humaine » par rapport aux attentes de personnes qui cherchent « ailleurs » ou « autrement » ou inventent entre elles d'autres modes de vivre-ensemble et de recherche-ensemble de sens.

[1] J.-F. CHIRON, *Église et eschatologie*, dans O. ARTUS (éd.), *Eschatologie et morale*, Paris, DDB-ICP, 2009, p. 27.

C'est dans cette perspective qu'il faut inéluctablement replacer la mission chrétienne aujourd'hui. Vu la raréfaction spectaculaire des clercs, elle passera inévitablement surtout par les laïcs. S'ils ne pourront trouver leur charisme missionnaire qu'ensemble et en Église, c'est par un témoignage bienveillant au sein de lieux et de temps de vie partagés avec leurs contemporains que leur parole sera crédible. Cette bienveillance implique sans aucun doute la conviction de la croissance possible de tout être humain, d'une capacité à surmonter les épreuves, d'un appel de chacun à la sainteté.

Il s'agit avant tout d'annoncer le Christ et son Évangile qui n'est jamais tellement loin des questionnements et des expériences de chaque humain. Comme l'écrit Arnaud Join-Lambert, « la mission chrétienne est avant tout à considérer dans le cadre des expériences vécues par tout un chacun. Les Églises et les communautés chrétiennes doivent offrir des lieux d'expérience de la foi. Dans le contexte de la mission, nous parlerons d'expériences fondatrices. Il s'agit de "permettre de croire en l'amour" pour reprendre la belle expression d'Henri-Jérôme Gagey »[1].

Il ne s'agit pas de réduire la mission chrétienne à un partage respectueux du vivre-ensemble sociétal ou interpersonnel. L'expérience chrétienne authentique est traversée par la découverte de l'amour paternel et de fraternité aimante, ces expériences que Dieu a manifestées en Jésus de Nazareth, au cours de sa vie et singulièrement dans sa passion et sa résurrection. C'est dans la reconnaissance de la continuité entre l'expérience fondatrice du fils, notre frère, et les nôtres, que peut surgir l'annonce de Jésus-Christ aujourd'hui.

Nous avons développé jusqu'ici dans ce quatrième chapitre, la question de l'identité chrétienne en privilégiant la condition du laïc, persuadé que la référence à l'existence chrétienne « ordinaire » constituait un chemin inhabituel et fécond pour viser l'essentiel. Nous le terminerons par une réflexion basée notamment sur l'œuvre d'Henri Bourgeois qui nous permettra de réfléchir à sa suite à des pistes contemporaines, fécondes pour l'ensemble des chrétiens.

[1] A. JOIN-LAMBERT, *Annoncer le Christ et l'Évangile : un impératif expérientiel pour le chrétien*, dans *Communio 32/5-6* (2007), p. 140.

Quelle approche de l'identité chrétienne pour aujourd'hui : partir de l'humanité ?

Dans son livre intitulé *Identité chrétienne*[1], Henri Bourgeois se demande si dans le contexte contemporain, la question de l'identité des chrétiens doit consister dans un exercice de réaffirmation ou plutôt d'approfondissement.

Il privilégie la seconde piste. En effet, la question de l'« attitude » par rapport à la foi est davantage posée qu'hier, dans le contexte de recul de la pratique religieuse régulière et de pluralisme religieux. Il y a un désir aussi chez ceux qui ont pris distance et respectent par ailleurs la religion de l'autre, de se réinterroger sur le contenu de leur foi quand il s'agit de la vivre et surtout de la transmettre.

Il en va donc de discerner les pratiques de la foi chrétienne dans un contexte culturel qui change rapidement et où s'affirment notamment le souci de l'épanouissement des individus mais aussi de nouvelles formes de sociabilité qui mettent l'accent sur un certain nombre de valeurs « immatérielles ». Cette démarche est aussi spécifiquement théologique puisqu'elle articule la question de l'annonce et de la transmission de la foi et, d'autre part, les attentes philosophiques et spirituelles d'une humanité qui se transforme, quasi anthropologiquement. Pour mener à bien sa tâche, le théologien devra d'ailleurs utilement s'adosser aux analyses sociologiques et dialoguer les philosophies qui, les unes et les autres, tentent de décrypter le vécu contemporain.

Être chrétien, c'est avant tout être humain. La plus grande originalité de la foi chrétienne, c'est que Dieu a rejoint l'humanité, en partageant même sa condition physique. La foi chrétienne, c'est une renaissance spirituelle dont le substrat est profondément humain. En effet, on ne naît pas chrétien, on le devient. Comme on devient humain, très progressivement, même si l'on naît tel. Mais être chrétien, c'est plus encore recevoir. C'est recevoir l'Évangile, individuellement ou avec d'autres, en un lieu donné à un certain moment. C'est parfois lié à une culture particulière, comme c'est souvent le cas des « minorités chrétiennes » dans certains pays. En revanche, notamment là où le christianisme est la religion la plus répandue, on peut se référer à une mouvance chrétienne sans nécessairement appartenir à une structure ecclésiale bien définie.

[1] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992.

Ceci dit, le Dieu de la tradition judéochrétiennne est autre que le monde : la foi chrétienne implique à la fois une réflexion d'ordre métaphysique, une expérience spirituelle, comme c'est le cas dans toute religion et une préoccupation ecclésiale, vu les liens qui relient les chrétiens entre eux. Cela revient aussi à se demander quelle est l'originalité du christianisme par rapport à d'autres religions ou manières de vivre. En d'autres mots, quelle est la « différence chrétienne» quant au rapport à Dieu dans d'autres religions ?

Tous les chrétiens font progressivement, et chacun à sa façon, l'expérience de la triade humanité, spiritualité et ecclésialité. C'est toutefois par l'humanité que tout commence et c'est au sein de la vie ordinaire des femmes et des hommes que la conscience chrétienne a son ancrage et son « périmètre ». Les questions « chrétiennes » ne peuvent donc être qu'en résonance avec les expériences des uns et des autres : souci des autres en se demandant notamment qui est le prochain, expérience d'une joyeuse lumière qui rend hommage à la vie, souci de la repentance face aux violences et déchirements, exercice d'une liberté de pensée, dans la vérité qui rend soi et les autres libre(s). En résumé, être chrétien, c'est donc avoir un horizon ou un avenir qu'on veut « meilleur ».

C'est donc dans le « concret » que s'accomplit « naturellement » la spiritualité chrétienne et que passe le chemin vers Dieu. Dès lors, évangéliser, ce n'est pas tenir pour nulle l'expérience profane ou séculière : Dieu l'habite en principe, le salut y est offert, la réalité a en elle-même une signification que l'annonce religieuse ne peut ni remplacer ni méconnaître.

Dès que des sujets assument librement leur identité propre, il y a une possible expérience spirituelle « humaine ». A cet égard, le christianisme a bien sûr sa spécificité car il implique des références et une appartenance particulières. Il faut donc se demander ce qui le particularise dans le champ du spirituel humain.

La « spécificité » chrétienne ?

Comme le relève Domingos Terra, « les trois coordonnées de la foi selon Rahner dans son anthropologie théologique sont la transcendantalité de l'être humain, rendue possible par

l'autocommunication de Dieu, qui se dit en histoire »[1]. Cela résume sans doute bien l'originalité chrétienne contemporaine avec une place importante accordée à la subjectivité, qui se caractérise par une ouverture structurelle de l'être humain au mystère absolu, dans lequel les croyants reconnaissent le visage de Dieu. Les deux autres dimensions que sont l'altérité de Dieu, répondant à l'aspiration et au questionnement des hommes ainsi que la tradition chrétienne incarnant la rencontre entre le sujet chrétien et l'altérité divine au cours de l'histoire, viennent aussi manifester l'originalité chrétienne.

Dans *Lumen Gentium* 16, il est écrit que l'humanité est mystérieusement orientée vers le Christ et donc vers l'Église. Mais l'Église ne signifie le Christ que dans une mesure partielle, alors que le Christ renvoie « totalement » à son Père. En ce sens, nous avions souligné au chapitre précédent le lien entre l'Église comme sacrement du Christ et le Fils comme sacrement de Dieu qui est sacrement « originaire » au contraire de l'Église et qui est « parfaitement » sacrement alors que l'Église est « comme » un sacrement. C'est ce que l'ecclésiologie du sacrement du salut met particulièrement bien en lumière, avons-nous souligné dans notre troisième chapitre.

La théologie conciliaire de la « préparation évangélique » est également précieuse : « elle marque ce qui est possible en toute existence humaine, à cause de Dieu qui crée et recrée. Elle valorise le rôle de la conscience. Elle laisse volontairement indéterminée ce que peut être la mystérieuse recherche de Dieu pour les êtres qui ne sont pas religieux ou qui adhèrent au divin et non à Dieu proprement dit. Enfin elle atteste qu'il doit y avoir un lien entre les possibilités de salut qui sont données aux hommes, celles dont disposent les chrétiens comme celles des humains dans leur ensemble »[2].

Pour Henri Bourgeois, il y a donc, selon Vatican II, une identité commune entre les baptisés et les non-baptisés : un même et fondamental rapport au Christ sauveur. Inutile de considérer les non-baptisés comme des chrétiens qui s'ignorent ou de les tenir comme porteurs d'une vie évangélique car ils ne veulent ou ne peuvent devenir chrétiens. « Mais il est possible de dire que ce sont des êtres de Pâques, la Pâque commune du Christ pouvant être vécue de bien des manières »[3].

---

[1] D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui – Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 35.
[2] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 92.
[3] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 94.

Cette affirmation, trop abruptement interprétée, pourrait signifier que la démarche de foi est vaine puisque chaque humain aurait « comme tel » vocation à être sauvé. Mais la prise au sérieux du témoignage du Christ débouche sur un questionnement quant au salut que sa parole annonce.

Comme nous l'avons noté dans le premier chapitre, nos sociétés se caractérisent par la montée d'une composante que l'on pourrait qualifier d'« a-religieuse » au sein de la population, montrant si besoin en est que le choix religieux n'est « nécessaire » ni pour le bien-être personnel ni pour le vivre-ensemble sociétal. Paradoxalement, ce contexte assez nouveau dans son ampleur, met en exergue le caractère « original » ou « étrange » de la démarche de foi qui questionne, étonne, parfois déstabilise. La foi arrive alors à contre-courant dans la vie des personnes. Elle sera médiatisée par des témoins, des relais, des passeurs, capables d'inventer – et de recevoir – une identité chrétienne qui assume à la fois la tradition catholique dont ils se réclament et le monde dans lequel ils sont immergés.

En effet, la démarche de « conscience » passe par la rencontre d'autres « humanités » et donc la démarche de foi implique un compagnonnage avec d'autres, chrétiens ou pas. Bref, être chrétien, c'est être – avant tout – comme tout le monde. Mais c'est une manière originale d'être semblable à tous.

Devenir chrétien passe par des « moyens » mais aussi par des convictions, des dynamiques enracinées dans des groupes et des personnes qui portent en avant, comme le salut qui a, lui aussi, une dimension perceptible et une dimension qui échappe.

L'identité chrétienne « initiale » de chaque personne doit toujours être reprise et approfondie. Elle peut aussi s'éteindre. Elle implique aussi que la personne humaine ne reste pas « individu » et devienne un véritable « sujet » qui se constitue à la fois par un souci d'intériorité qui le rend présent à lui-même et lui fait découvrir son ouverture à l'altérité et à la transcendance. La personne est en effet « habitée ». C'est ici qu'intervient l'ancrage en Dieu.

La figure centrale du Christ au cœur et à distance de l'humanité

La question de l'identité chrétienne se forge en Christ. La personne de Jésus est à la fois du côté de Dieu et du côté de l'homme. Chercher à cerner l'identité du Christ, permet de découvrir la nôtre.

C'est en se faisant humain que Dieu montre son identité. C'est dans la proximité qu'il manifeste sa différence. C'est dans la diversité qu'il manifeste l'unité qui se caractérise aussi par une mystérieuse réciprocité. Humanisation de Dieu et divinisation de l'homme se répondent. La foi chrétienne n'est donc pas une vague continuité, consistant en une présence du divin à travers toutes choses. Elle est une liberté, d'autant plus vive, qu'elle se construit au sein d'une vie dense et sereine. Cette liberté sera plus épanouie encore, en découvrant qu'elle a sa source en Dieu et que c'est la grâce divine qui finalement la soutient et la féconde. C'est aussi en reconnaissant sa finitude de créature que la personne découvre sa consistance face à un Dieu qui se communique à elle en y accomplissant sa création.

Ces réflexions dessinent à grands traits l'anthropologie chrétienne dérivée de l'Évangile. L'humanité a toujours cherché les clefs pour approcher son mystère, fait d'inachèvement et de failles qui l'ouvrent sur l'infini. À cet égard, les chrétiens ont un maître en imagination, le Christ qui les laisse libres et qui propose un excédent par rapport à la vie ordinaire. C'est du concret terrestre sous le signe du divin. C'est une osmose entre l'intériorité et l'extériorité, c'est de l'illimité dans nos limites, du divin au cœur même de l'humain, mais le Christ, c'est quelqu'un, pas une force illimitée ou une énergie divine. Aujourd'hui, beaucoup croient en l'homme et donc à une certaine « divinité » intrinsèque à l'homme. La foi est d'un autre ordre. En effet, s'il nous habite, notre Dieu est pourtant différent. Même si nous en sommes fils et filles, sa « différence » est l'identité trinitaire. Le lien humain avec Dieu, c'est une relation avec quelqu'un, qui est événement et histoire. En témoigner, c'est la vocation chrétienne.

Le baptême inscrit la personne en Christ. Il est le point de départ d'une potentielle existence chrétienne qui peut prendre des formes très variées. En ce sens, l'identité chrétienne est malaisément identifiable. Les chrétiens sont d'ailleurs très différents. Ils constituent donc une réalité multiple et complexe. Cette diversité exprime quelque chose de fondamental quant à la

« définition » du christianisme. Comme l'écrit Enzo Bianchi, « la catégorie du corps chez St Paul signifie que la diversité est constitutive de l'unité et qu'elle est essentielle à la communion. L'altérité est également essentielle à l'identité. La pluralité dans l'Église et entre les Églises appartient à la substance du christianisme »[1].

La perception par les chrétiens de leur diversité et de la communion plurielle qui les relie doit nécessairement avoir une incidence aussi bien sur leur rapport à la vérité que quant à leur relation avec les non-croyants. Comment une Église incapable de dialoguer en son sein serait-elle crédible pour dialoguer avec le monde ? L'identité chrétienne ne postule-elle pas l'utilisation de de méthodes collectives et dialoguées pour la recherche de la vérité ?

Car, en même temps, l'Évangile a vocation universelle. Il est signe d'un dépassement des frontières ou des cloisonnements. Comme le souligne Henri Bourgeois, « l'universalité chrétienne est donc croisée par bien d'autres universalités et c'est bien ainsi car elle se trouve dans ce contexte une mise en garde constante contre une éventuelle prétention de sa part »[2].

La figure de Jésus articule donc une visée universelle et la particularité propre du christianisme. Dans la tradition chrétienne, la « particularité » de l'Incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ ne s'opposent pas à d'autres particularités dans la mesure où le particulier ne s'oppose pas à l'universel. Au contraire, il l'illustre et ne reste donc jamais clos sur lui-même.

Dans un article récent s'appuyant sur l'étude de plusieurs lettres de Paul, Emmanuel Durand a montré que la grâce reçue du Christ invite à transcender les identités particulières qui peuvent enfermer les personnes dans des rapports d'hostilité à l'égard d'autres communautés identitaires. Certes, la foi individuelle vient s'inscrire, s'incarner dans des appartenances spécifiques mais celles-ci ont vocation à être dépassées par la reconnaissance de l'universalité qu'appellent l'Évangile dans l'unicité de l'Esprit. Les identités « préalables » subsistent certes mais assumées et réconciliées dans l'Esprit, par la filiation divine et le baptême. L'identité chrétienne est donc une identité « d'exil », qui transcende sans les occulter les identités « préalables » qui sont des « marqueurs » particuliers qui peuvent ouvrir à d'autres le chemin de l'universalité.

---

[1] E. BIANCHI, *La différence chrétienne* (trad. de l'italien par Matthias Wirtz [original italien : *La differenza cristiana*, Bayard, 2009]), Paris, Bayard, s.d., p. 110.
[2] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 111.

Bref, la découverte d'une « dialectique féconde entre la nouveauté de la condition filiale et l'assomption des identités particulières, subverties et rénovées. Une telle dynamique, sous-tendue par la polarité entre la condition mondaine et la grâce filiale, apporte peut-être, de surcroît, un éclairage sur le possible dépassement des fragmentations identitaires qui affectent nos contemporains »[1].

De l'Évangile à l'Église

Ceci dit, la personne de Jésus n'est pas réductible à une fonction christique de type cosmique. Il a une identité particulière dont témoigne sa vie historique. De sa résurrection et de son Esprit naîtront des rassemblements de disciples que l'on appellera « Église ».

L'expérience chrétienne de tous les temps adhère au salut que chaque humain recherche potentiellement. Elle le reçoit de Dieu et elle en reconnaît la présence active en Jésus. Mais, pratiquement, elle implique un autre élément, lui aussi structurant bien que d'une autre manière : elle a une polarisation ecclésiale, elle tend à prendre forme d'Église[2].

L'Église est en effet, avant tout, une « possibilité » pour vivre l'Évangile qui passe par la mise en commun des expériences chrétiennes. Cette réalité est à cet égard une antécédence et une résultante. Elle permet l'expérience chrétienne et elle en est le fruit.

Elle est, comme telle et comme cela a été développé dans le troisième chapitre, un signe privilégié suscité par le mystère de Dieu. Mais ce signe passe par les chrétiens, notamment par les « pratiquants réguliers ». Leur manière d'« appartenir » à l'Église avec un accent mis sur la continuité, l'institution et la célébration a valeur de signe dans la société.

L'Église est en effet marquée par sa diversité qui est également « signe ». Car la différence permet d'aimer. Mal assumée ou vécue, elle peut aussi détruire. Fondamentalement, la diversité, c'est aussi un signe de ce qu'est la foi évangélique. La diversité caractérise non seulement

[1] E. DURAND, *La réconciliation des identités hostiles par l'universalité de la grâce filiale*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 95* (2011), p. 669.
[2] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 83.

l'Église mais aussi chaque communauté ou chaque parcours individuel. Comme le résume Henri Bourgeois, « ces diversités ne sont une chance que si elles vont de pair avec la passion d'explorer ce qui les rapproche dans l'Esprit de Jésus »[1].

Aujourd'hui comme au cours de l'histoire, une constante recomposition ecclésiale se déploie sous forme de projets communautaires, de réseaux, aussi souples qu'évolutifs, parfois situés à distance des structures de l'Église instituée. Ces renouvellements sont notamment générés par la remarquable diversité des parcours personnels, de plus en plus individualisés, trait de notre post-modernité. De nouvelles figures d'Église surgissent en bousculant parfois certains paradigmes classiques de l'ecclésiologie catholique.

Dans la ligne de ces observations, le même auteur s'interroge précisément sur la question de l'appartenance à l'Église dans un ouvrage plus récent[2].

De l'ecclésial à l'Église

Ce qu'on a appelé la « chrétienté » assurait jadis une ecclésialité globale dont nous n'avons plus idée aujourd'hui. L'appartenance ou la non-appartenance étaient repérables par rapport à une institution omniprésente.

En revanche, une cassure entre évangélisation et ecclésialisation est aujourd'hui patente. L'Église d'aujourd'hui apparaît souvent sans cohérence interne, faite d'éléments juxtaposés sans figure d'ensemble. Les codes manquent pour lire les rapports entre ces composantes. Une question, autrefois marginale, préoccupe dès lors l'Église contemporaine : comment l'entrée et le séjour dans l'Évangile peuvent-ils appeler une entrée et un séjour dans l'Église ?

Henri Bourgeois propose de parler de l'« ecclésial » pour qualifier l'expérience spirituelle possible appelée par la dynamique de la foi. Cette expérience pourra déboucher sur un approfondissement spirituel et une adhésion croyante. Il suggère de nommer Église ce qui est

[1] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 159.
[2] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance*,(Coll. Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000.

plus global et plus structuré, c'est-à-dire l'ensemble des réalités propos desquelles il peut y avoir expérience.

Ce vocabulaire très spécifique à l'auteur reflète une réalité contemporaine. On devient ou redevient chrétien volontiers « à la marge », en partageant des convictions et/ou des pratiques avec « des chrétiens », mais sans nécessairement une adhésion inconditionnelle à l'Église, regardée souvent comme une institution distante et peu familière. Comme il y a des identités particulières, il est des appartenances partielles qui interrogent sur ces nouvelles modalités quant au fondement ecclésial de la foi.

La distinction entre ecclésial et Église, introduite par Bourgeois, qui a l'avantage de se placer du point de vue du sujet croyant plutôt que de partir de la vue de l'institution à partir d'elle-même, en repartant ainsi du lien fondamental entre une personne et l'Église, peut éclairer cette problématique. Il peut par exemple arriver que l'expérience ecclésiale « essentielle » soit masquée par l'habitude pratiquante ou la responsabilité engagée. Une pratique peu croyante est sans doute marginale aujourd'hui mais peut parfois exister. Inversement, une foi très vive peut rester rebelle à des pratiques ecclésiales communautaires.

La distinction permet aussi de rendre compte de l'expérience de foi d'une manière large et nuancée, un pan important de celle-ci se trouvant à la lisière de l'institution, la réalité ecclésiale elle-même ayant tendance à se « désinstitutionnaliser ». Cette large place accordée par Bourgeois aux parcours spirituels des personnes vient confirmer et amplifier l'approche de Rahner quant à l'expérience chrétienne. Ce dernier, un demi-siècle plus tôt, réfléchissait au sein d'une Église de facto encore très « englobante ». Henri Bourgeois accentue la révolution copernicienne, en développant la communion le plus souvent d'abord « humaine » à la source d'une appartenance à l'Église.

La pratique de la foi chrétienne se trouve aussi érodée par la mentalité collective ambiante, plus indifférente et relativiste qu'hostile. D'une part, les différences entre croyance et « incroyance » semblent s'estomper. D'autre part, une culture du débat permet aussi des dialogues surprenants voire positivement toniques, y compris pour la démarche de foi, comme nous le développerons plus loin.

Il s'agit donc d'une approche ecclésiologique pratique et concrète. C'est le point de vue du peuple chrétien qui est privilégié ici : comment les disciples du Christ perçoivent-ils, ressentent-ils ou vivent-ils l'Église ? L'articulation de la foi et de l'Église suppose en effet une certaine perception de la foi et, en même temps, une certaine expérience de l'Église. Selon une belle formule d'Henri Bourgeois, « l'ecclésial intègre l'ad intra et l'ad extra en faisant confiance à l'Évangile et à l'Esprit-Saint »[1].

En effet, la première relation avec l'Église est souvent « innommée ». Il peut s'agir de ressembler à d'autres, les « chrétiens » ou encore d'exprimer ses propres attentes spirituelles. L'Église peut donc ne pas être nommée explicitement. On peut « y » vivre avant de la nommer. C'est un lien de confiance qui se noue progressivement et implique adaptation et réponse à la demande « individualisée » et diversifiée des commençants ou recommençants. L'ecclésial, porteur de diversité, n'impose d'ailleurs guère de modèle unique. La rencontre d'inconnus peut ainsi permettre de rendre la confiance plus forte que la prudence.

Pour ceux qui découvrent ou redécouvrent l'Évangile, la première préoccupation est celle du Royaume et non celle de l'institution ecclésiale, comme le relève Henri Bourgeois[2]. L'auteur indique par là que la première « approche » de l'Église se caractérise plutôt par un « climat » fait de la découverte de la joie, de la paix, de la fraternité, de la présence de Dieu. Mais au-delà de la conviction de l'appartenance à un Royaume qui n'est pas de ce monde, l'institution doit justement permettre de « faire l'expérience » de l'Église à travers ses diverses dimensions. Quand l'expérience est analysée et explicitée, cela devient de l'ecclésialité. Comprendre par l'intérieur cette « ecclésialisation » de l'Évangile permet aussi d'envisager l'Église à partir du mystère et pas seulement à partir de l'institution.

En ce sens, beaucoup de catéchumènes et de recommençants ont le sentiment que l'Église offre une vraie chance pour la foi. L'Église est une possibilité qui n'est pas purement optionnelle. Elle

[1] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 204
[2] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 51.

découle de ce qu'est la foi. L'Église, selon la belle formule d'Henri Bourgeois, c'est ce qui se produit quand la foi se met en commun[1]. C'est le passage de l'ecclésial à l'ecclésialité.

Appartenir mais en conscience

Être en « rapport » avec l'Église suggère l'extériorité alors que le lien ecclésial appelle un « vivre ensemble ». Appartenir à l'Église suggère une « discipline » qui peut paraître pesante aujourd'hui. En effet, beaucoup de personnes engagées vivent de multiples rattachements. La multi-appartenance leur paraît naturelle et ils peuvent entretenir un « rapport » non exclusif mais sincère avec l'institution ecclésiale. Dans ce contexte, note Henri Bourgeois, même les déçus du christianisme ne « renoncent pas à inscrire une part de leur avenir dans celui du peuple ecclésial et une part de leur identité dans celle de ce peuple »[2].

Les « individus » ont tendance à s'éloigner des appartenances institutionnelles traditionnelles et à se réserver une large part de liberté à l'égard de contenus normatifs que propose par exemple l'Église catholique. Même si certains peuvent rompre explicitement avec l'institution, l'éloignement peut aller de pair avec un attachement réel avec ce qu'elle représente symboliquement pour le sujet. Il n'en demeure pas moins que, pour beaucoup, l'identité chrétienne se définit en dehors de toute recherche de conformité institutionnelle avec l'Église et que c'est essentiellement en conscience que se prennent les options et grands choix de vie.

Dans sa thèse de doctorat consacrée notamment à l'anthropologie théologique de Rahner, Domingos Terra écrit : « Même si l'Église institutionnelle n'est plus capable d'aller à la rencontre de la nécessité de sens des croyants à un moment donné, ceux-ci peuvent chercher eux-mêmes des symbolisations, référées à l'univers de la foi, qui correspondent mieux à leurs attentes. De plus, dans la mesure où l'Église permet que la faculté persistante de symbolisation des croyants interroge, à partir des problèmes du temps présent, le contenu de la croyance qu'elle transmet, elle peut découvrir des formes nouvelles de la symbolique chrétienne, capables de mieux répondre aux attentes des croyants d'aujourd'hui »[3].

---

[1] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 15.
[2] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 92.
[3] D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui – Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, Lharmattan, 2006, p. 124.

La conscience ecclésiale est porteuse d'un mouvement fondateur, la confiance, mais aussi d'une autre attitude, la vigilance ou la réserve. Le second pôle peut d'ailleurs rester traversé par un attachement et un amour réel. Ce binôme a un fondement évangélique. Et il suscite une Église capable d'intégrer diversité et pluralité. Selon Henri Bourgeois, ce binôme confiance-réserve apparaît déjà chez les disciples et chez Jésus. La vocation des disciples est co-vocation mais aussi con-vocation. Elle implique un appel, une communauté mais aussi une « adhésion » intérieure. Depuis les origines, le binôme se réalise sur base du dynamisme expansif de la croyance mais aussi d'une large diversité de réactions plus réservées ou partielles dans la démarche d'ecclésialisation. L'ecclésiologie catholique se caractérise par la bipolarité, alliant dans le chef de ses membres, confiance et prudence, attrait et réserve, consentement et lucidité.

La foi évangélique elle-même combine des « identités traditionnelles » fortes et des expressions extrêmement variées. Le catholicisme a sans doute été rigidifié par des énoncés dogmatiques exprimés dans des formules très rationnelles en s'éloignant des forces qui habitent le monde exprimées librement dans les cultures. Nous pensons que la perception par la société de l'Église catholique pourrait sans doute être rééquilibrée, si cette dernière favorisait l'expression de davantage de spontanéité et de diversité dans un monde qui certes s'uniformise « techniquement » mais permet « culturellement » l'émergence de multiples spécificités.

Comme l'a bien relevé Jean-Marie Donegani : « L'identité chrétienne subvertit sans cesse les contours de l'institution, même si celle-ci demeure un point de référence dans la construction des identités »[1]. Cette formule de sociologue illustre avec pertinence que l'Église, dont beaucoup restent à grande distance, reste le vecteur de ce salut que recherchent, souvent confusément, les humains.

Quoi qu'il en soit, l'Église connaît en interne un large éventail de sensibilités très plurielles. Et ces différences entre chrétiens sont un aliment pour la foi. Ils peuvent contribuer à ce que l'Église *ad intra* se rénove au service d'une mission *ad extra* fort difficile, un « mieux » en l'Église pouvant être un « plus » pour le monde.

---

[1] J.-M. DONEGANI, *Inculturation et proposition de foi dans un contexte de sécularisation*, dans H. MÜLLER (éd.), *Freunde an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Joie des différences – Églises en mouvement*, Stuttgart, Finken & Bumiller, 2002, p. 71.

Comme y insiste Bourgeois, l'ecclésialité implique le dialogue dans la diversité. Moins que jamais en effet, le christianisme ne peut se définir de manière tout à fait simple. Les chrétiens ont sans doute à la fois un sentiment d'appartenance et le goût d'une certaine liberté d'opinion. C'est entre la « hiérarchie » et le « peuple » le rôle des structures intermédiaires, de l'opinion publique dans l'Église.

Les appréhensions, les réserves et même les critiques font partie de la tradition chrétienne. Ce qui a changé, c'est que les désaccords mènent moins fréquemment à l'exclusion ou à la rupture. Les chrétiens critiques sont aujourd'hui des chrétiens de l'intérieur, comme le note Henri Bourgeois[1]. Ceci souligne la nécessité d'une pensée « pratique » ecclésiale et d'une acceptation de l'évidente diversité entre les chrétiens.

Nous avons abordé plus haut la question du « consensus fidelium » comme celle de l'opinion publique dans l'Église. Dans ses ouvrages, Henri Bourgeois a remarquablement mis en exergue les insuffisances de l'Église institutionnelle à cet égard. Il y a la « forme » quand on a le sentiment que ce qui crée la crise, c'est surtout le ton ou le style des interventions de l'autorité. De même, lorsque les questions restent sans réponse : « la douceur des béatitudes n'a pas grand-chose à voir avec l'inertie et le christianisme est religion de la réconciliation, donc de la mise au clair des situations qui se dégradent, non de l'attente indéterminée »[2]. Il y a surtout le fond lorsqu'il évoque le déficit du côté du courage institutionnel : « L'Église n'a pas les procédures et les habitudes permettant de résoudre les conflits qui, dans le monde qu'il est, ne pourront aller que croissant. Nos sociétés contemporaines, caractérisées par la culture du débat, abondamment médiatisée, conduisent à un renforcement de la nécessité du débat et de la communication intraecclésiaux. Beaucoup de groupes ou des tendances dans le christianisme éprouvent le besoin d'agir sur l'opinion publique chrétienne et notamment sur les responsables ou sur d'autres groupes qui leur paraissent soit trop timides soit trop novateurs. Voilà qui n'est pas non plus une nouveauté, encore que la culture présente favorise libre expression et débat »[3].

---

[1] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 109.
[2] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 66.
[3] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 149.

Nous ne pouvons que rejoindre ces analyses, dans leur lucidité critique mais tout autant dans leur prospective stimulante où il utilise le thème du signe : « Le christianisme ne peut être signe qu'à deux conditions. S'il offre simultanément une spiritualité renouvelée dans le cadre des recherches d'intériorité actuelles. Et s'il présente des formes de communication qui aient une clarté simple et une joyeuse liberté, comme beaucoup le désirent aujourd'hui dans la vie associative et sociale »[1].

Rencontrer l'Église pour évangéliser et être évangélisé

Chaque membre de l'Église est aussi membre du corps social. Il s'agit donc à la fois de rencontrer l'humain et toute la création et d'assumer la foi au Christ dans l'ordre de l'Évangile et de l'Église. Dans cette ligne, la foi évangélique serait amputée d'une part de sa richesse sans expérimentation ecclésiale.

Vivre dans « la foi de l'Église », c'est prendre également au sérieux sa dimension sacramentelle. L'Église, c'est donc aussi une part de la « « réalité » de l'histoire de chaque chrétien. Celui-ci vit d'ailleurs généralement en relation plus ou moins étroite avec d'autres pour faire Église. Et celle-ci est à la fois au service du monde et signe évangélique.

À ce titre, elle propose une anthropologie qui donne sens à l'homme. En effet, le rapport à l'Église donne forme au rapport que chaque personne a avec elle-même. Le plus urgent aujourd'hui, estime Henri Bourgeois, c'est l'ancrage de l'ecclésial dans la vie et l'expérience personnelles[2]. En effet, cet ecclésial tient du mystère et de la joie et est aussi une résonance de la tradition. L'appropriation est intériorisation. La vocation du corps ecclésial devient l'une des dimensions de la vocation personnelle et réciproquement.

Entrer en rapport avec l'Église, n'est-ce pas prendre part au travail dont elle est le lieu et qui est nouveauté ? C'est sans doute la particularité évangélique la plus aisément constatable dans l'histoire personnelle et collective : « être chrétien, c'est vivre de la grâce faite à l'humanité ; en

[1] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 66.
[2] H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000, p. 66.

ayant la possibilité d'identifier Jésus le Christ, d'expérimenter son Évangile, d'appartenir à son Église, finalement de témoigner de lui et d'entretenir sa trace ou son message dans le monde commun »[1]. Les modes d'appartenance à l'Église sont en train de se transformer, vu l'émergence de réseaux humains et chrétiens, forgés à partir du quotidien et du concret de la vie.

L'évangélisation ne peut et ne veut pas tout faire. Elle est contribution à l'histoire humaine. La mission fait partie de la vocation chrétienne. Il ne s'agit pas avant tout d'une entreprise ecclésiale tournée *ad intra*. C'est Jésus-Christ qui, aujourd'hui encore, évangélise le monde. La foi ne postule-t-elle pas que l'Esprit a toujours précédé les missionnaires les plus zélés ? Mais c'est à travers des gestes concrets que s'accomplit la spiritualité chrétienne et que passe le chemin qui conduit à Dieu qui ne se laisse qu'entrevoir. Les promesses du Royaume viennent se réaliser dans les événements mais elles ne viennent à épuisement dans aucun de ces événements événement ; au contraire, elles restent un horizon et une visée vers l'avenir pour toute l'humanité.

Chaque chrétien a comme vocation, comme « identité » d'être constamment au coeur de la tension entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Le chrétien doit être initié à cette tension. L'Évangile fait appel à sa liberté qui combine adhésion confiante et lucidité réservée.

C'est l'appartenance, même « différenciée » au peuple de Dieu qui nous semble manifester le plus adéquatement la condition chrétienne.

En conclusion

Qu'est-ce donc alors que l'identité chrétienne ? C'est certes la mise en œuvre de la condition pascale donnée aux hommes, vécue grâce à l'aide de l'Église. Mais c'est surtout un don par Dieu de vocations ou de charismes particuliers.

En d'autres termes, l'identité chrétienne est la perte, apparente au moins, de « quelque chose », d'une certaine « liberté » et l'accueil d'un don, reçu d'un autre que soi. Cette identité est

[1] H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992, p. 97.

dynamique car elle permet de travailler toutes les identités particulières en les ouvrant. Ce travail, divinohumain, se fait en un lieu qui est intime, au cœur même de la personne.

Chaque personne est beaucoup plus que l'objectivation d'elle-même. Son identité est d'ailleurs constituée de multiples appartenances. Face au monde et notamment à ses vicissitudes, le chrétien peut être tenté au repli ou à la résistance. Mais l'identité chrétienne est ouverture à ce qui la dépasse et fidélité à une espérance.

L'appartenance au Christ n'implique-t-elle pas la transgression des appartenances humaines qui ne sont que des « identités relatives » ? On pourrait répondre affirmativement car le disciple du Christ, en devenant citoyen d'une patrie qui n'est pas de ce monde, connaît un rapport avec le monde présent qui est fondamentalement transformé. L'identité chrétienne est donc dynamique et évolutive. Elle n'est « pas encore » ou, au moins, pas encore totalement accomplie.

Mais l'identité chrétienne postule aussi de ne pas abolir mais d'accomplir sa vie d'homme terrestre. Saint Paul assume toutes ses identités ou appartenances. N'est-il pas juif de naissance, grec culturellement et citoyen romain ? C'est dès « ici-bas » qu'a commencé à se réaliser l'identité « en devenir » du Christ. Il en va de même pour chaque chrétien.

Ce signe est tangible, devant et en nous, dès ici-bas. L'identité chrétienne se détache de la sacralité quant aux races ou aux lieux qui caractérisent la plupart des religions. Le Christ a régulièrement transgressé le « sacré » qui le précédait. L'Église a fait de même, notamment dès l'assemblée de Jérusalem (Ac 15), quand elle a privilégié l'universalité des destinataires de la Bonne nouvelle à l'appartenance à un peuple particulier, fut-il porteur de la première alliance. Significativement, Saint Paul se rebelle contre l'enfermement identitaire et propose l'ouverture à l'universel de l'amour. Le Christ lui-même n'avait-il pas initié ses disciples à un travail de discernement à l'égard de la tradition juive, dans laquelle ils s'inscrivaient mais qu'ils devaient « dépasser » ?

Edward Schillebeeckx a très bien exprimé que le détachement du « sacré » rend plus éminente encore la dignité humaine : « Une des pensées maîtresses de la constitution pastorale, d'où beaucoup d'autres formulations tirent leur clarté, c'est que Dieu, en se révélant à l'homme

comme amour, révèle aussi à l'homme sa propre condition, le révèle à lui-même […] Là il est énoncé, comme un nouveau fait d'expérience, que dans plusieurs domaines, l'homme réalise désormais par lui-même ce qu'il attendait autrefois de forces supérieures »[1].

C'est en ayant conscience d'être signe d'une promesse divine, révélée en Christ, que l'identité chrétienne se manifeste dans le concret. La vocation chrétienne croise l'ecclésiologie, en référant aussi bien l'homme que l'Église au Christ. Comme l'écrit Yves Congar : « Par ce caractère de nature sacramentelle, l'Église manifeste aussi qu'elle est toute référée à Jésus-Christ. Elle n'est pas plus la fin des hommes qu'elle n'est le principe de leur salut. La nécessité de lui appartenir n'est pas fondée dans une valeur absolue que l'Église aurait en elle-même mais dans la qualité qu'a le Christ d'être l'unique médiateur de Dieu et des hommes »[2]. Loin de souhaiter être un contre-poids ou un contre-pouvoir dans la société, il lui revient d'exprimer, dans des gestes concrets et sacramentels, l'alliance de Dieu et des hommes qui a pris corps en Jésus-Christ. Beaucoup demandent encore à l'Église de les accueillir pour marquer des moments importants de leur vie. Et le paradigme d'une appartenance à l'Église peut, paradoxalement, rester une balise signifiante en des temps incertains, marqués par une fragilisation du lien social, malmené aussi bien par une globalisation envahissante que par un individualisme parfois exacerbé. La proposition chrétienne peut contribuer à affermir cet espace intérieur au cœur de la vie de chaque humain.

Vatican II a mis l'accent sur la condition de l'homme dans l'histoire, partenaire de Dieu, dans le déroulement de cette histoire. Et chaque être humain y rencontre les autres en qui se reflète, grâce à l'Incarnation, le mystère du Fils de l'Homme. Chaque homme porte ainsi, « infinitisésimalement » le sacrement du Christ et devient sacrement pour le prochain. Le chapitre 10 de l'Évangile de Luc met en lumière la singularité de la personne quand il s'agit de se demander qui est mon prochain. Il ne s'agit pas de la proclamation, abstraite et universelle, de ce qui caractérise la « proximité » ou de l'énoncé du « principe » de l'amour du prochain. C'est dans le relationnel concret que se noue le lien « sacramentel » de l'amour, qui met en œuvre la vocation des fils de Dieu, créés à son image et à sa ressemblance.

---

[1] E. SCHILLEBEECKX, *Foi chrétienne et attente terrestre*, dans *L'Église dans le monde ce temps, commentaires du schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 122.
[2] Y. CONGAR, *L'Église, sacrement du salut* dans Y. CONGAR (éd.), *L'Église d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1967, p. 18

Pour chaque chrétien, la sollicitude pour le prochain, peut prendre le nom du « sacrement du frère ». L'Eucharistie crée en effet une continuité entre le sacrement de l'autel et le sacrement du frère. La présence sacramentelle du Christ dans l'Eucharistie se conjugue avec la présence sacramentelle du Christ dans la création, éminemment dans l'humanité. En ce sens, l'Eucharistie porte le « signe de l'universalité » et préfigure de manière sacramentelle la renaissance de tout le genre humain, en Christ et avec l'Esprit, dans le Royaume de Dieu.

Chapitre 5. Scruter les « signes des temps », mission de l'Église, temple de l'Esprit dans le monde.

Notion contemporaine, susceptible des interprétations les plus diverses, la théologie des « signes des temps » est apparue dans la seconde partie du siècle dernier.

L'expression évoque l'Esprit à l'œuvre dans le monde et plus précisément la « transformation » progressive du monde en Royaume. Ces signes manifestent la présence de l'Esprit dans le monde et les fruits « positifs » qu'il y produit mais aussi une perspective eschatologique. Celle-ci évoque et rappelle le plan, le souhait de Dieu de configurer le monde au Royaume qu'il a promis aux hommes et qu'ils sont invités à construire librement.

Les signes des « temps », c'est d'abord et avant tout un vécu au présent, une observation qui débouche sur une prise de conscience, comme l'étoile qu'auraient suivie les mages. Le signe appréhendable hic et nunc dévoile une réalité qui vient mais n'est pas encore accomplie, à l'instar du Royaume tout proche dévoilé par Jésus.

L'Église joue un rôle décisif dans la « métamorphose» de la création, remise entre les mains de l'homme pour devenir une création nouvelle habitée paisiblement par l'Esprit qui inspire l'homme afin d'œuvrer à ce « passage ». Comme nous l'avons souligné plus haut, la grâce du salut présente dans la création trouve son épiphanie dans l'Église. C'est mystérieusement à travers un « petit nombre » que s'opère le salut promis à la multitude. *Lumen Gentium* 16 *in fine* exprime bien cette articulation : « Ainsi, l'Église unit prière et travail pour que le monde entier dans tout son être soit transformé en peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit, et que soient rendus dans le Christ, chef de tous, au créateur et Père de l'univers tout honneur et toute gloire ».

Section 1. Deux encycliques au temps du Concile

Dans la bulle de convocation du Concile *Humanae salutis* (25 décembre 1961), Jean XXIII expose des motifs de confiance malgré le mal qui affecte le monde :

> « Ces douloureuses constatations nous rappellent le devoir de la vigilance et font prendre conscience à chacun de ses responsabilités. Nous savons que la vue de ces maux plonge certains dans un tel découragement, qu'ils ne voient que ténèbres enveloppant complètement notre monde. Pour Nous, Nous aimons faire toute confiance au Sauveur du genre humain qui n'abandonne pas les hommes qu'il a rachetés. Nous conformant aux paroles de Notre Seigneur, qui nous exhorte à reconnaître les "signes des temps" (Mt 16,4), Nous distinguons au milieu de ces ténèbres épaisses de nombreux indices qui Nous semblent annoncer des temps meilleurs pour l'Église et le genre humain ».

Dans son discours d'ouverture du Concile *Gaudet mater ecclesiae* (11 octobre 1962), il devient plus précis encore en parlant des « prophètes de malheur » : « Il arrive souvent que dans l'exercice quotidien de Notre ministère apostolique Nos oreilles soient offensées en apprenant ce que disent certains qui, bien qu'enflammés de zèle religieux, manquent de justesse de jugement et de pondération dans leur façon de voir les choses. Dans la situation actuelle de la société, ils ne voient que ruines et calamités ; ils ont coutume de dire que notre époque a profondément empiré par rapport aux siècles passés ; ils se conduisent comme si l'histoire, qui est maîtresse de vie, n'avait rien à leur apprendre et comme si du temps des Conciles d'autrefois tout était parfait en ce qui concerne la doctrine chrétienne, les mœurs et la juste liberté de l'Église. Il Nous semble nécessaire de dire Notre complet désaccord avec ces prophètes de malheur, qui annoncent toujours des catastrophes, comme si le monde était près de sa fin. Dans le cours actuel des événements, alors que la société humaine semble à un tournant, il vaut mieux reconnaître les desseins mystérieux de la Providence divine qui, à travers la succession des temps et les travaux des hommes, la plupart du temps contre toute attente, atteignent leur fin et disposent tout avec sagesse pour le bien de l'Église, même les événements contraires ».

Voilà pour la tonalité de l'ouverture du Concile. Deux encycliques, au cours de ses travaux, vont donc aborder explicitement la question des signes des temps.

***Pacem in terris* de Jean XXIII du 11 avril 1963**

C'est sans doute dans cette encyclique de Jean XXIII que la notion va être utilisée de la façon la plus directe et la plus nette. Pas moins de quatre paragraphes y sont explicitement consacrés. La référence aux signes des temps illustre bien la méthode et la pédagogie du Pape. Par tempérament, il désire partir des faits, regarder vers ce qui est positif et humanisant dans l'histoire et choisir la bienveillance à l'égard de l'humanité.

Dans le premier chapitre consacré à l'ordre entre les êtres humains, au paragraphe 3, le Pape choisit trois signes : la promotion des classes laborieuses, la promotion de la femme et la promotion des peuples naguère colonisés. C'est le terme « promotion » qui relie l'ensemble. Il évoque des évolutions vues comme des pierres d'attente de la grâce divine. Pour le pape, la reconnaissance des droits par les normes de la vie collective constitue en effet précisément une étape vers l'ouverture aux valeurs spirituelles (N° 45).

Dans les trois chapitres suivants consacrés respectivement à l'ordre au sein de chaque communauté politique, entre les communautés politiques et dans la communauté mondiale, l'encyclique consacre systématiquement un paragraphe aux signes des temps. Là aussi, c'est un regard bienveillant sur des évolutions « historiques » en cours.

Chartes, constitutions et procédures respectueuses des personnes sont vues comme des réalisations humaines fondamentales et des avancées dans la promotion de la dignité humaine. Le magistère ne peut toutefois admettre que la volonté humaine serait le seul fondement de leur force obligatoire. Les libertés et droits humains sont fondés dans l'ordre divin.

Dans le même esprit, les progrès de la négociation et du dialogue en cas de conflit entre « communautés politiques » et l'évitement de conflits armés sont vus comme des signes positifs de notre temps. La création d'institutions de coopération entre plusieurs pays européens au sortir de la seconde guerre mondiale, base de l'Europe politique à venir, est sous-jacente. Elle est vue comme un dépassement d'un état belliqueux qui amoindrit l'homme.

Sur le plan multilatéral, la création de l'ONU, le développement de sa mission et la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée en son sein, participent à la même signifiance.

Le recours à la notion de *signes des temps* apparaît toutefois dans le cadre de l'encyclique comme factuelle sans qu'une réflexion plus globale sur leur fondement et leur finalité n'apparaisse de manière patente.

***Ecclesiam suam* de Paul VI du 6 août 1964**

La première encyclique de Paul VI va répondre à ce constat d'insuffisance. Consacrée à l'Église, elle sera théologiquement plus systématique. La thématique du signe y est explicitement utilisée pour parler de l'Église. Celle de signe des temps servira plutôt à parler du monde et du Royaume tels qu'ils doivent être appréhendés par l'Église.

Le plan global de l'encyclique exprime bien la cohérence, d'allure classique, de la démarche de Paul VI. Il y est question de la conscience que l'Église a d'elle-même puis de son nécessaire renouvellement en chantier au Concile pour terminer par la question du dialogue avec le monde.

En revanche, la construction du troisième chapitre illustre la « révolution copernicienne conciliaire » qui inspire un plan où il est question en premier lieu du dialogue avec l'humanité entière puis de celui à pratiquer avec les autres croyants puis avec les frères séparés pour terminer par celui à pratiquer au sein de l'Église catholique elle-même. C'est un tournant fondamental que nous mettons en exergue ici :

> « Personne n'est étranger au cœur de l'Église. Personne n'est indifférent pour son ministère. Pour elle, personne n'est un ennemi, à moins de vouloir l'être de son côté. Ce n'est pas en vain qu'elle se dit catholique ; ce n'est pas en vain qu'elle est chargée de promouvoir dans le monde l'unité, l'amour et la paix. L'Église n'ignore pas les dimensions formidables d'une telle mission : elle sait la disproportion des statistiques entre ce qu'elle est et ce qu'est la population de la terre ; elle sait les limites de ses forces ; elle sait même ses humaines faiblesses et ses propres fautes ; elle sait aussi que l'accueil fait à l'Évangile ne dépend, en fin de compte, d'aucun effort

> apostolique ni d'aucune circonstance favorable d'ordre temporel ; la foi est un don de Dieu ; et Dieu seul marque dans le monde les lignes et les heures de son salut. Mais l'Église sait qu'elle est semence, qu'elle est ferment, qu'elle est le sel et la lumière du monde »[1].

Nous retrouvons l'optimisme et la bienveillance de son prédécesseur mais recadrés dans le réalisme tiré de l'analyse sans complaisance des faiblesses de l'Église face à ce qu'attend Dieu et le monde. Ce texte illustre remarquablement le double et constant « défi » de l'Église, la fidélité à la Parole de Dieu qui, sans cesse, la renvoie à l'humilité, et la mission « catholique » au service de l'humanité entière qui, sans cesse, la décentre d'elle-même. La vie ecclésiale authentique passe par la conscience sans cesse renouvelée de ces deux dépassements d'elle-même. Le discernement des signes des temps constitue un moyen susceptible d'aider l'Église à prendre distance par rapport à elle-même comme institution.

Section 2. Une formule de Vatican II

C'est au Concile que sera approfondie la question. Les signes des temps, c'est discerner, dans les temps, dans l'histoire, des signes, des indices d'un rapport avec le Royaume de Dieu.

Dans l'Évangile de Matthieu, les signes des temps renvoient aux temps eschatologiques, au Royaume qui vient (Mt 16,3). Au Concile, ils réfèrent surtout au monde, à ce qu'il annonce de positif, en référence au travail de l'Esprit présent au fil de l'histoire et qui vient interpeler l'Église, invitée à y voir les prémices de sa réconciliation avec le monde. Cet accent est d'ailleurs explicite dans le titre même de la constitution pastorale *L'Église dans le monde de ce temps*.

La dimension eschatologique « exclusive » sera d'ailleurs défendue par certains au Concile. Comme le note Marie-Dominique Chenu, « c'est au cours de ces travaux [ceux d'une sous-commission nommée en 1963-64 et chargée d'étudier la condition de l'homme contemporain] que la signification extrascripturaire de l'expression fut contestée tant par des exégètes attachés à l'irréductible originalité biblique du vocabulaire, que par des observateurs protestants, très

[1] PAUL VI, *Ecclesiam suam – Lettre encyclique sur les « voies de l'Église »*, Lyon, St Paul, 1985, p. 86.

sensibles à la perspective proprement eschatologique et à l'ambigüité des critères de l'histoire »[1]. Le Concile parlera parfois plus volontiers, notamment dans *Gaudium et Spes* 11, de signes de la présence de Dieu que de « signes des temps » *sensu stricto*.

Ceci dit, la dimension eschatologique est toujours intrinsèquement présente dans une théologie des « signes des temps » car le christianisme est une économie qui se déploie dans l'histoire et qui y manifeste des signes, notamment eschatologiques. Ces signes balisent donc le développement de cette économie.

Quels signes des temps au Concile ?

La notion revient à neuf reprises dans le corpus conciliaire dont les deux plus connues apparaissent dans *Gaudium et Spes.*

Gaudium et Spes 4 : *«* Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique ».

Gaudium et Spes 11 : *«* Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les requêtes et les exigences de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu. La foi, en effet, éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines ».

Ces deux références incontournables aux « signes des temps » dans *Gaudium et Spes*, manifestent des approches très différentes mais, sur le plan herméneutique, elles s'éclairent l'une l'autre. *Gaudium et Spes* 4 est plus abrupt quant à la rupture avec le passé opérée par le Concile,

[1] M.-D. CHENU, *Les signes des temps, Réflexion théologique*, dans Y. CONGAR et M. PEUCHMAURD (éd.) *Vatican II, L'Église dans le monde de temps,* t. 2 (Unam Sanctam 65b), Paris, Cerf, 1967, p. 208.

suggérant qu'il faut dorénavant partir du monde et d'y poser, en quelque sorte « ensuite » le regard de l'Évangile. Dans ce contexte, les signes des temps peuvent être aisément perçus comme des faits ou événements historiques ou sociologiques. Au contraire, dans *Gaudium et Spes* 11, ce n'est pas le mot « signes des temps » qui est utilisé mais les signes « véritables » de la présence de Dieu. Nous pouvons spontanément penser au fait que la création est habitée par l'Esprit et qu'affleure l'histoire du salut au sein de l'historiographie scientifiquement appréhendable.

C'est un véritable dialogue qui est prôné dans *Gaudium et Spes* 11, déployé sur base d'une herméneutique résolument chrétienne mais respectueuse du monde et partant de lui, consistant à l'interpréter lucidement et en profondeur à la lumière de la foi. C'est le contraire d'une approche de type idéologique, qui peut aller jusqu'à dispenser de penser, puisqu'elle véhicule par essence des processus d'interprétation « clés sur porte » du monde.

Ce texte est donc plus subtil car il associe aux événements « comme tels » les requêtes et les exigences des hommes, ce qui met en exergue l'intervention « active » de l'homme dans l'interprétation d'événements qu'il reçoit d'abord. Comme nous le soulignerons plus loin, cette interaction se retrouve dans la compréhension de la notion d'« autonomie des réalités terrestres » qui est accueil de Dieu dans la création par l'esprit libre de sa créature.

D'autre part, il intègre dans ce travail herméneutique la dimension de foi qui vient l'enrichir en l'approfondissant et en la plaçant dans une perspective notamment eschatologique.

D'autres références aux « signes des temps » dans le corpus conciliaire se caractérisent, *mutatis mutandis*, par les mêmes accents que les textes de *Gaudium et Spes* :

Unitatis redintegratio 4 : « Étant donné qu'aujourd'hui, en diverses parties du monde, sous le souffle de la grâce de l'Esprit-Saint, beaucoup d'efforts s'accomplissent par la prière, la parole et l'action pour arriver à la perfection de l'unité voulue par Jésus-Christ, le Concile exhorte tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps et à prendre une part active à l'effort œcuménique ».

Presbyterorum ordinis 6 : « Pour arriver à cette maturité [chrétienne], les prêtres sauront les aider à lire dans les événements, petits ou grands, ce que réclame une situation, ce que Dieu attend d'eux ».

Presbyterorum ordinis 9 : « Ils doivent écouter volontiers les laïcs, tenir compte fraternellement de leurs désirs, reconnaître leur expérience et leur compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir avec eux lire les signes des temps ».

Apostolicam actuositatem 14 : « Parmi les signes de notre temps, il faut noter particulièrement ce sens toujours croissant et inéluctable de la solidarité de tous les peuples, que l'apostolat des laïcs doit développer et transformer en un désir effectif et sincère de fraternité ».

Dignitatis humanae 15 : *«* Saluant avec joie les signes favorables qu'offre notre temps… le saint Concile demande aux catholiques, mais prie aussi instamment tous les hommes d'examiner avec le plus grand soin à quel point la liberté religieuse est nécessaire, surtout dans la condition présente de la famille humaine » (la condition présente signifie plus d'unité, plus de relations, davantage de prise de conscience de la responsabilité personnelle…).

Apostolicam actuositatem 1 : « Le signe de cette urgente nécessité aux multiples aspects est l'action manifeste du Saint-Esprit qui rend aujourd'hui les laïcs plus conscients de leur propre responsabilité et les incite partout à servir le Christ et l'Église ».

Outre leur consonance avec ceux de *Gaudium et Spes*, quelques lignes de force peuvent être repérées dans ces textes. D'abord, cette notion a « percolé » dans plusieurs textes du Concile qui étaient en débat en même temps que *Gaudium et Spes* et qui, pour la plupart, ont été promulgués fin 1965, à la clôture du Concile. Ensuite, l'accent est mis sur la responsabilité et la formation des laïcs. Même si nous sommes critiques par rapport à une dichotomie entre Église et monde qui serait la seule affaire des laïcs, un pont est fait par le Concile entre la vocation de l'Église et son prolongement concret. Enfin, les références aux signes des temps montrent qu'ils sont orientés vers l'avenir et tendent vers l'universel.

Les signes des temps : une définition et une méthode selon Chenu

De manière générale, les signes peuvent être de différents ordres. Il peut s'agir de signes naturels dans l'univers visible ou de signes conventionnels créés par l'homme pour communiquer avec ses semblables ou encore de signes historiques qui, outre leur contenu immédiat, expriment une réalité fondamentale. Ces signes historiques relèvent d'un univers symbolique (dates, statues, devises, chants, pièces musicales).

Les « signes des temps » sont de cet ordre. Nous percevons aisément qu'il s'agit de signes qui émanent des réalités de l'histoire. Il y va de faits, d'événements… qui ont un sens au-delà de leur propre matérialité historique. Cette dimension significative, symbolique vient interpeler l'humanité et suscite une prise de conscience qui vient transformer le fait en signe. Cette dimension postule des interactions entre les prises de conscience ponctuelles qui s'inscrivent dans un flux, dans un ensemble dynamique où se construit en même temps l'histoire.

La réalité communautaire est donc très présente. En effet, tout signe ou signal, notamment prophétique, peut être porté par un individu ou par un groupe restreint mais il ne peut se développer « significativement » qu'en communion avec un groupe, plus vaste, un peuple, une nation qui voit en lui un sens à ses aspirations.

Trois dimensions traversent les références aux signes des temps. Il s'agit d'abord de faits « historiques » qui traduisent une évolution de l'humanité dans le sens de son accomplissement selon la vision chrétienne du monde. Elle s'exprime ainsi au Concile : mouvement vers l'unité du genre humain, multiplication et intensification des échanges entre les hommes, les cultures et les religions, solidarité particulière avec celles et ceux qui sont fragilisés… La deuxième dimension souligne la prise de conscience de chaque personne par rapport à ces faits : il s'agit de regarder le monde avec compassion plutôt que de le fuir en ce compris à travers une démarche spirituelle. Un rôle éminent est implicitement accordé ici à la conscience de l'homme, siège de sa liberté critique, particulièrement comme chrétien. Ces dimensions mondaine et humaine postulent une troisième dimension de la démarche qui consiste à scruter la présence de Dieu à travers la création, habitée par son Esprit, et dont l'action rédemptrice, venant parfaire et transformer sa création, se laisse discerner par une lecture spirituelle du monde et de l'histoire.

Il convient d'insister sur le respect de l'ancrage dans l'histoire des « signes des temps » qui ne peuvent être vidés de leur contenu immédiat. Chenu indiquera que « c'est le risque d'un procédé symbolique ; il tend, par son transfert psychologique, à ne plus traiter que comme une occasion la matière originelle de sa perception. Tant dans les symbolismes littéraires (textes de l'Écriture, par exemple) que dans les symbolismes en action (les rites liturgiques, par exemple), la sensibilité aux faits et aux matières primitives est exténuée par l'attention peu à peu exclusive à leur portée prospective. Or, pour que les signes des temps demeurent effectivement des signes, il importe que le caractère significatif des événements et des phénomènes ne paraisse pas surajouté, mais soit bien incarné dans la réalité terrestre et historique. Le sens historique est immanent à l'événement, sous peine de rendre insignifiante l'histoire »[1].

Même sainte, l'histoire doit donc rester l'histoire. Celle-ci manifeste sa densité lorsque son sens, ce vers quoi elle tend, est décodé. C'est une réelle prise au sérieux de l'Incarnation. Y croire implique précisément de reconnaître que la foi en Christ habite la création, à travers l'histoire qui englobe les trajectoires des existences terrestres mais aussi en chaque personne, dans sa vie pleinement humaine, dans son esprit, son cœur et son corps. C'est donc le concret qui doit rester le point de départ et la référence, incontournables, pour une lecture des signes des temps. Une spiritualité mal comprise ou mal vécue peut conduire à un détachement, voire à un mépris des faits, de la vie « terrestre ». L'attention au visible est alors occultée voire vidée de son contenu, « exténuée » comme l'exprime Chenu. Le mystère de l'Incarnation constitue une balise de vigilance à l'encontre de cette faiblesse. Car, relayant la création, incarnation « continuée », elle fait de l'humanité le sujet de la continuation de l'œuvre de Dieu, habitée par l'Esprit qui lui a été envoyé.

Inversement, Chenu mettra en évidence avec beaucoup de transparence les faiblesses d'une théologie des signes des temps. Ne pourrait-elle pas en effet simplement consister en une interprétation très subjective de traits saillants de l'histoire, d'événements, de « passages » qu'un individu ou plus largement une Église chrétienne vient décoder avec ses propres lunettes, sur base de sa sensibilité et d'une lecture particulière et subjective de sa propre tradition ?

[1] M.-D. CHENU, *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église*, Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 183.

De plus, un point de départ profane pour un regard chrétien ne risque-t-il pas, paradoxalement, de mélanger « dangereusement » le « spirituel » et le « temporel » en minorant aussi bien la transcendance dans sa « différence » que la juste autonomie du monde terrestre ? Par ces réflexions teintées de provocation, Chenu prévient donc en quelque sorte les critiques qui, dans les décennies suivantes, ne manqueront pas à l'égard de cette intuition théologique et, plus encore, face à ce qui se réalisera en son nom.

C'est donc en particulier l'histoire qui est matière à la réflexion théologique sur la relation de l'Église et du monde. La méthode choisie pour la constitution pastorale est donc « inductive » puisqu'il s'agit de discerner la disponibilité des hommes de ce temps à recevoir l'Évangile. L'approche est inhabituelle puisque traditionnellement les textes du magistère « déduisent » plutôt de la vérité contenue dans la Révélation et la tradition ce qu'il convient de proposer hic et nunc, aux contemporains, dans leur condition présente.

« Ce qu'on veut souligner, en parlant de théologie inductive, c'est que la pensée n'y procède pas par déduction de conclusions concrètes à partir de principes abstraits, mais qu'on s'efforce de dégager des faits les enseignements évangéliques qu'ils contiennent implicitement », souligne Robert Guelluy[1]. Il établit une corrélation entre le rayonnement de la méthode de la J.O.C. qui consiste à voir, puis à juger et enfin à agir et le développement remarquable d'une théologie des signes des temps à Vatican II. Cet apport doit évidemment être replacé dans le contexte des évolutions pastorales du siècle dernier, intégrant les découvertes des sciences humaines et dont la pastorale « jociste » constitue précisément un exemple.

Le jugement consécutif à un examen des faits dans leur dimension symbolique implique aussi une dimension communautaire. Comme le note Guelluy, « une évaluation des signes des temps ne peut se faire seulement en pensant pour les autres mais doit se faire en pensant avec eux »[2]. Elle suppose une attitude consistant à se mettre au service de la vérité, une vérité toujours à découvrir et approfondir plutôt qu'à apprécier les événements à l'aune des principes « vrais » donnés a priori et universellement applicables. Le critère de la vérité d'une doctrine ne

[1] R. GUELLUY, *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps*, dans *Revue théologique de Louvain 12* (1981), p. 415.
[2] R. GUELLUY, *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps*, dans *Revue théologique de Louvain 12* (1981), p. 424.

s'apprécie-t-elle pas en fonction des changements concrets qu'elle insuffle dans la vie « réelle » des femmes et des hommes ? La « bonne nouvelle » doit en effet apporter la joie de l'accomplissement de la vie. Sinon, elle risque de se dénaturer en savoir triste. Ceci est particulièrement interpelant pour l'Église, notamment pour sa hiérarchie volontiers suspectée de penser « pour » plutôt que de penser « avec ».

Chenu souligne quant à lui, l'impérieuse nécessité d'une « présence effective » de l'Église au cœur des aspirations des femmes et des hommes de chaque « temps » :

> « Si un jour, l'Église, communauté des croyants, envisage expressément, pour sa consistance dans le monde, de prendre en considération les signes des temps, il est clair que, sensible au mouvement de l'histoire, elle observera ces signes dans leur actualité, et les percevra dans la mesure où elle sera "présente" à ces temps. Point n'a-t-elle pour cela à se détourner des "vérités éternelles", ni de la Tradition passée : elle est en acte le lieu théologique de la vérité présente de l'Évangile ; elle est, en acte, aujourd'hui, le témoin de l'économie du salut dans l'histoire. Le temps lui fournit les signes de l'attente actuelle du Messie venu, les signes de la cohérence de l'Évangile avec l'espérance des hommes »[1].

Le même théologien insiste sur le nécessaire ancrage visible des réalités divines. Certes, rappelle-t-il, la grâce vient d'en haut et l'histoire profane n'est pas source de salut. En revanche, il est primordial de discerner leurs interactions réciproques car les opposer serait simplement stérile :

> « Comme si la grâce se posait sur la nature ! Comme si le Royaume de Dieu se posait sur le monde, simple échafaudage d'une cité future ! Points d'impact de l'Évangile, tous ces biens terrestres, individuels et collectifs, développent en l'homme des disponibilités positives à l'incarnation de la vie divine. Car l'homme est, au sens le plus fort du mot, "sujet" de la grâce, *capax Dei*, non seulement dans sa nature

[1] M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, Cerf, 1966 (Foi vivante 35), p. 44.

> radicale, mais dans sa nature développée, non seulement dans sa personne mais dans sa sociabilité »[1].

Nous voyons l'insistance sur l'interaction entre l'action du monde et celle de Dieu qui se passe au cœur même de l'humanité, ancrée dans l'un et en route vers l'Autre, capable de transformer, ensemble et avec Dieu, le monde en Royaume.

La théologie des « signes des temps », majorée en l'une ou l'autre de ces composantes méthodologiques, peut certes donner lieu à des dérives. Il pourrait s'agir d'un « horizontalisme » consistant à oublier la place première de Dieu dans l'édification du monde. Ce pourrait être aussi un manque de clairvoyance par rapport à la réalité du mal, parfois tellement sournoisement caché qu'il se laisserait volontiers occulter. Elle pourrait consister aussi en une confiance naïve dans un développement positif et quasi linéaire du monde, sans doute palpable et dans l'air du temps à l'époque conciliaire mais dont il convient de faire l'herméneutique, y compris dans des moments et situations moins favorables qu'à l'époque.

D'une part, le temps a changé et l'heure semble moins à l'optimisme. Les pères conciliaires ont pu accueillir les « signes des temps » dans une certaine euphorie, à tout le moins dans l'espérance d'un monde qui ne cesserait de s'humaniser dans une paix qui s'installait, en tout cas dans la partie du monde qui était la plus représentée au cours de ces travaux. Aujourd'hui, les perspectives semblent plus sombres. Une appréciation trop peu critique du monde pourrait relever d'un optimisme béat vu les défis contemporains.

D'autre part, et c'est aussi l'objet d'une critique possible à l'égard de la théologie des signes des temps, elle court toujours le risque de s'affadir dans le cadre d'une sorte de réduction anthropologique, qui consisterait à poser des « gestes prophétiques » sans Dieu. Même si la démarche communautaire qu'elle induit, constitue une garantie de justesse de discernement, Dieu doit toujours rester le premier interlocuteur dans le dialogue de discernement des signes des temps. C'est sa Parole qui est première et qui peut notamment se manifester à travers son action à déchiffrer dans l'histoire.

---

[1] M.-D. CHENU, *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église*, Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 187.

En ce sens, la dialectique de la nature et de la grâce, du monde et de la Parole de Dieu débouche sur une consolidation de chacun de ces pôles selon Chenu :

> « Dès que joue vraiment cette dialectique et que, dans sa présence au monde, le chrétien reconnaît les signes du dessein créateur et libérateur de Dieu, il apparaît que l'autonomie des réalités terrestres garantit en quelque sorte la transcendance de la Parole et de la grâce de Dieu. Plus le monde, par l'efficacité des causes secondes, prend consistance, plus sera sensible la densité des significations de ces valeurs décidément profanes »[1].

Cette interprétation intègre de manière particulièrement harmonieuse *Gaudium et Spes* 4 et 11. Elle met l'accent sur l'autonomie des réalités terrestres en prenant au sérieux la consistance « comme telle » de la création. Mais elle souligne que les signes des temps, ce sont donc des interpellations de Dieu qui fait « signe » à partir des événements du monde. Nous verrons plus loin en nous inspirant de la réflexion de P. Valadier que le plus grand événement de l'histoire du monde serait la venue du Christ dans l'histoire. Sa rencontre ne passe donc pas par une évasion hors du monde. Sa venue vient au contraire accomplir gratuitement en son chef et librement en celui qui l'accueille, tout le « potentiel » présent en chaque humain qui est image de Dieu. Bref, dans cette perspective, l'incarnation mène à son terme la création.

Temps présent *versus* eschatologie ?

Nous retrouvons donc les préoccupations eschatologiques que nous avons développées dans le chapitre 3 au sujet de la vocation finale de l'Église. Elles prennent ici un relief particulier à partir de la méthode des signes des temps. En effet, si le vocabulaire biblique des signes des temps ne peut s'appliquer immédiatement aux événements terrestres même à travers la « signification » que l'on peut y voir, l'eschatologie n'est pas réservée à des temps futurs tellement lointains qu'ils seraient déconnectés de l'histoire des hommes. C'est que le Peuple de Dieu a une histoire qui vient accompagner celle du monde et lui donner sens.

[1] M.-D. CHENU, *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église,* Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 190.

Le Concile a insisté sur le rôle d'envoyé « évangélique » aux nations du Peuple de Dieu qui vient prolonger quasi concrètement l'incarnation de Dieu fait homme et construire son Royaume.

Le Royaume à venir est donc déjà mystérieusement présent dans le monde et dans l'histoire, ce qui est synonyme. Les temps messianiques sont certes entièrement tournés vers leur récapitulation finale par le Christ mais ils sont « là », présents depuis des siècles et préparant activement les derniers. Comme l'écrit Chenu, « ce n'est pas par une extrapolation symbolico-spirituelle que ces signes joueront ; c'est dans leur densité terrestre elle-même »[1] .

Accomplir la civilisation ne signifie pas ipso facto la conversion de l'humanité pour en faire une création renouvelée. Mais l'instance de rencontre humaine est souvent le point de départ obligé de toute évangélisation. Les chrétiens ont justement cette vocation particulière d'appartenir à la fois au monde qui se construit et au Royaume qui advient.

Création et Rédemption

L'Église reconnaît le Royaume en construction dans le monde où, par conséquent, création et rédemption peuvent se réconcilier. C'est ce qu'on peut qualifier de « bipolarité chrétienne », évoquée au chapitre 3 à la lumière de la théologie de Rahner. Ici, elle prend un autre relief, en y impliquant plus explicitement la dimension mondaine.

Le chapitre 4 de *Gaudium et Spes* est précisément central à cet égard en abordant le positionnement de l'articulation Église-Monde-Royaume. Ce chapitre vient prolonger et récapituler les trois premiers chapitres de la partie générale de la constitution, consacrés respectivement à la dignité de la personne humaine, à la communauté humaine et à l'activité humaine dans l'univers. Sa structure repose sur la bienveillance mutuelle qu'Église et monde devraient sans cesse développer davantage puisque l'une et l'autre peuvent se prodiguer de l'aide et s'apporter un « plus » dans l'accomplissement de leurs vocations respectives.

Le thème du Royaume de Dieu est constamment présent dans la constitution et établit le lien mystérieux entre Église et monde. Comme l'écrit Marie-Dominique Chenu :

[1] M.-D. CHENU, *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église*, Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 218.

> « Dans l'économie divine, il n'y a pas deux mystères disjoints et superposés : un mystère de la création d'un ordre "naturel", puis un mystère surimposé de la rédemption dans un ordre sur-naturel. Il n'y a pas le monde naturel d'un côté, l'Église surnaturelle de l'autre, comme deux réalités concurrentes, à frontières plus ou moins pacifiques. Il n'y a pas la construction du monde, d'une part, sans intérêt ni valeur pour le Royaume, et, d'autre part, le Royaume de Dieu sans intérêt ni profit dans la construction du monde. Non, création et incarnation sont saisis dans une réciproque involution. Car l'incarnation rédemptrice s'accomplit dans cette totale récapitulation de tout vrai, de tout bien, de toutes valeurs humaines, en travail de la création »[1].

C'est le Peuple de Dieu et l'humanité, la rédemption et la création, qui s'imbriquent dans une histoire commune, l'histoire du salut se vivant et se construisant au cœur même de l'histoire humaine. C'est ce qu'exprime la « réciproque involution » de Chenu.

La constitution *Gaudium et Spes* veut montrer la sollicitude de l'Église pour l'humanité, à la fois à toute l'humanité et au cœur de celle-ci, dans l'intimité même de cette humanité. En effet, la parole de Dieu, annoncée par l'Église, ne se fait pas imposition mais respect de l'autonomie des réalités terrestres et de la liberté de chacune et chacun. Comme le mentionne encore Marie-Dominique Chenu dans son analyse du texte,

> « Nous avons vu que, dans des rédactions successivement améliorées, avait été ménagée la consistance propre de la création (…) Ainsi sera situé exactement le rôle de l'Église, dans son impact sur l'universalité des faits et des problèmes. Car cette présence universelle n'est aucunement une théocratie ; ni non plus la construction du monde une immédiate valeur de salut. En vérité, si la distinction de l'ordre de la création et de l'ordre de la rédemption, la distinction entre nature et grâce, la distinction plus ambigüe entre temporel et spirituel, ont parfois fâcheusement abouti par leur pesanteur conceptuelle, à un dualisme inacceptable en pensée et néfaste en

[1] M.-D. CHENU, *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 426.

> action, il faut cependant tenir la nécessité et la valeur de l'analyse qui aboutit à ces discernements : ils sont constitutionnellement intérieurs à l'économie chrétienne »[1].

Pour Chenu, c'est une théologie de la création qui, fondamentalement, est sous-jacente à la constitution, l'homme étant en effet appelé à parfaire la création, participer au processus de « création continue ». Cette conviction est aussi très interpellante pour l'Église. La réalisation de sa catholicité est en quelque sorte potentiellement suscitée par l'unité et l'universalisation en construction dans la marche du monde. Chenu va souligner ce mouvement tout en soulignant la place spécifique de Dieu qui ne réside pas que dans sa création :

> « Il y a des signes dans le temps lui-même. Lorsque nous observons que, par le progrès de la science et de l'économie, l'humanité s'universalise par l'universalité imminente de la science et de l'économie, nous n'avons là, certes, aucune construction immanente du Royaume de Dieu dans la fraternité christologique des hommes ; mais nous pouvons discerner une disponibilité, une capacité de l'homme, une "pierre d'attente" à la "catholicité" de la foi et de la communauté des croyants. La création élargie par le savoir et le pouvoir de l'homme sera de plus en plus le miroir de l'universalité, et par là même nous acheminera vers la véritable catholicité »[2].

L'apport de Rahner

Karl Rahner, avait développé dans ses écrits pastoraux, la place éminente de l'ordre de la création, subtilement lié dès les origines à l'ordre de la rédemption :

> « Dieu, qui donne leur consistance à toute existence et à toute vie, et qui justement, en tant que Dieu de la Création est aussi le Dieu de la Rédemption, Dieu n'a pas créé deux réalités qui devraient en quelque sorte être postérieurement harmonisées ensemble. Bien plutôt il a, à partir d'une intention originelle suprême, constitué d'une façon telle l'ensemble de tout ce qui n'est pas lui et à quoi il se donne lui-

[1] M.-D. CHENU, *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 429.
[2] M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, Cerf, 1966 (Foi vivante 35), p. 53.

> même, que cet ensemble possède une unité "fontale", et que toute distinction, au sein de cet ensemble, découle de cette unité, et est comme une façon d'exprimer cette unité. C'est donc l'unité qui précède la distinction, et celle-ci doit être respectée en vue même de cette unité »[1].

L'auteur insiste sur l'unité et, on oserait dire, sur la « cohérence » de la création à partir de sa source (l'unité fontale vient de « *fons* ») qui est Dieu et dont il a « programmé » le rachat dès les origines du monde. Les deux ordres s'imbriquent intrinsèquement et réciproquement l'un dans l'autre. La création s'affermit en entrant dans le don que Dieu fait de lui-même dans la rédemption tandis que celle-ci ne peut exister et devenir effective qu'en rencontrant la sphère du créé. Dieu se sert mystérieusement de la faute de l'homme, non voulue par lui, pour transformer sa création visible, marquée par cette faute, en une création renouvelée, transfigurée par la mort et la résurrection du Christ.

Dans une optique chrétienne, la création n'est plus comprise comme une réalité finie, venue à l'existence par une cause infinie qui serait inaccessible à l'homme mais au contraire, cette finitude ne peut que s'ouvrir à l'amour infini qui lui est promis pour s'accomplir dans l'ordre de l'infini et du divin et non dans une catégorie mondaine qui resterait de l'ordre de la finitude. Elle se situe dans un ordre dynamique dont la dimension eschatologique constitue l'horizon. Ce mystère fondamental constitue le cœur de la foi de tout chrétien :

> « S'il est vrai que l'unité entre le monde de la Création et celui de la Rédemption en est désormais à son stade eschatologique, qu'elle est une unité refaite et source à son tour de réconciliation, alors le chrétien, cet homme qui précisément doit croire à une telle chose si invraisemblable et, selon les apparences, tellement démentie par l'expérience que lui donne le monde, le chrétien, dis-je, ne peut pas se comporter dans sa vie concrète comme si cette unité se trouvait encore à un stade indécis de son histoire. La conception qu'il se fait du monde, depuis que le Christ est venu, doit être plus optimiste que celle qu'il aurait dû ou pu avoir avant de rien savoir du fait que le Verbe de Dieu a assumé pour toujours la substance de ce monde (…) Non qu'un tel optimisme ait le droit d'oublier le fondement sur lequel il repose : la croix, la mort, la

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 80.

> ruine des espoirs d'ici-bas, toutes choses que le Fils a connues lui-même en partageant notre dessein terrestre. Il ne saurait être davantage confondu avec un utopisme qui prendrait sa source dans le monde lui-même »[1].

Cette conviction chrétienne induit une vision fondamentalement optimiste qui ne peut toutefois faire l'impasse ni sur le signe de la croix et la responsabilité réaliste qu'il induit ni sur l'ambigüité du monde qui ne peut fonder une quelconque naïveté en sa bonté intrinsèque.

La « consistance » du monde, l'autonomie des réalités terrestres et leur valeur chrétienne

Le Concile a souligné que l'Église ne peut être présente au monde que si elle discerne les valeurs qui vivent en son sein, en les confrontant à l'originalité de son message tiré de la Parole de Dieu.

Dès lors, l'Évangile ne peut être imposé « de l'extérieur » par des moyens uniquement humains, en proposant une « façon chrétienne » de gérer la société. Ce serait précisément nier la juste autonomie des réalités terrestres qui caractérise aussi bien le champ de la vie personnelle que ceux de la vie sociale ou de la construction du monde. C'est en respectant cette distinction que la présence de la Parole de Dieu se fera plus intérieure, plus intime et aussi plus universelle puisqu'il ne s'incarnera pas trop dans les moyens qui divisent.

C'est en laissant parler l'Esprit-Saint qui l'inspire que l'Église se différencie du monde et qu'elle est en mesure de lui apporter légitimement sa Parole. C'est en voulant régenter le monde en y imposant un ordre social chrétien que son message risque, paradoxalement, d'être occulté.

Comme l'écrit Peter Smulders, « la foi en la création devrait précisément aider à prendre les choses au sérieux et à rencontrer autrui avec le respect et le parfait dévouement qui créent le climat d'une authentique humanité et d'une authentique société. La foi au créateur n'éteint pas l'éclat de la créature, mais lui confère au contraire toute la splendeur qui lui est propre »[2]. C'est par la reconnaissance de la trace de Dieu et de sa présence bienveillante en toutes choses que l'homme peut éviter de se perdre dans le monde, qui est aussi marqué par le péché.

---

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 84.
[2] P. SMULDERS, *L'activité humaine dans le monde*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 408.

Théologiquement, l'autonomie des réalités terrestres, vue comme signe de Dieu dans la création, révèle donc une harmonie entre Dieu et le génie humain qui est don de Dieu, comme l'exprime *Gaudium et Spes* 11. Comme la source de l'engagement de l'humanité au cœur du monde, c'est la communion en Christ, c'est précisément cette espérance eschatologique qui pousse les hommes à transformer le monde dans le sens du plan de Dieu.

Car si Dieu est annoncé dans sa transcendance, il est déjà mystérieusement présent au cœur même de l'action dans le monde : avenir terrestre et perspective eschatologique sont en continuité au sein de la création où foi chrétienne et humanisation mondaine se réconcilient. Certes, nous ne verrons jamais réalisé sous nos yeux le « nouveau monde » de l'espérance mais nous pouvons contribuer activement à sa construction. L'avenir de l'humanité est toujours « ouvert » puisque Dieu y œuvre sans cesse. Cet avenir ouvert est aussi la vocation de tout homme, appelé à sans cesse se dépasser lui-même dans l'accomplissement de l'avenir qui lui a été promis mais qui, paradoxalement, se construit déjà dans la coopération avec Dieu dans la construction du monde.

C'est ainsi que sera pleinement respectée l'autonomie des réalités terrestres dont le fondement réside justement dans leur condition créée. Leur consistance propre en dérive précisément mais aussi leur relativité car ce monde passe déjà dès ici-bas puisque le Royaume – qui renouvelle toute création – est d'ores et déjà en partie donné.

Chenu a beaucoup insisté sur l'autonomie de l'instance mondaine quant aux valeurs : « Ainsi toutes les valeurs dites profanes, émanant, de siècle en siècle, de la conscience des hommes et de la construction du monde, sont reconnues comme autant de "signes des temps", dans l'ère messianique désormais ouverte. Non pas un ensemble contingent de faits qui joueraient le rôle de stimulant vis-à-vis d'une vie surnaturelle transcendante, mais des événements qui, dans le cadre de l'espace et sur la ligne du temps, sont autant de jalons dans la réalisation de l'économie du salut, tout entière incluse dans l'événement absolu qu'est Jésus-Christ, leur point culminant, leur centre, leur mesure historique, leur plénitude »[1].

[1] M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, Cerf, 1966 (Foi vivante 35), p. 18.

De son côté, Rahner a lui aussi bien mis en lumière la subtilité de ce lien entre le terrestre et le céleste dans les trajectoires humaines concrètes :

> « Monde et grâce se présentent déjà comme deux données marquées par la pluralité de leur origine ; c'est ensuite seulement que se révèle le devoir de réaliser l'unité entre ces deux données, unité secrète et toujours à parfaire. L'acceptation paisible et confiante de ce dualisme est un trait essentiel de l'attitude du chrétien, et avant tout du laïc. Il doit s'appuyer sur la conviction que les deux lignes sur lesquelles se déroule son existence, la céleste et la terrestre, deux lignes à ses propres yeux différentes et sans rapport logique entre elles, se rejoignent finalement dans une unité dont Dieu recèle le secret et dont sa seule Providence détient l'économie, parce que l'une et l'autre prennent leur source dans l'unité originelle qui existe entre l'ordre de la Création et celui de la Rédemption, unité que n'altère pas la distinction des éléments. Mais c'est précisément la raison pour laquelle il est de la plus haute importance de voir que le chrétien peut ressentir un appel à réaliser sa vocation céleste dans le tissu même des tâches séculières auxquelles il s'adonne »[1].

Nous percevons bien que le théologien allemand propose, à travers ce texte très pastoral, une méthode et un « pari ». La méthode consiste à montrer la « familiarité » qui, fondamentalement, rapproche et unit l'économie divine et la vie très ordinaire de la plupart des hommes. Le pari tend à proposer de reconnaître une dimension chrétienne à la vie quotidienne, le spirituel n'étant pas cantonné dans un quelconque « lieu » sacré et d'un « autre » ordre.

Ceci dit, le Concile lui-même n'a sans doute pas pu totalement éclaircir le principe de l'autonomie des valeurs terrestres, affirmé positivement dans *Gaudium et Spes*, dans tous les domaines. Il n'a pas mis assez clairement en exergue son articulation avec les implications de la Parole du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Cette Parole culmine dans les mots de l'Évangile, annoncés à chaque homme, pour le rencontrer, malgré ses réticences, au plus intime de lui-même. En qui l'Évangile est-il en contradiction avec l'esprit du monde ? En quoi l'esprit de Dieu présent au monde est-il providence pour l'humanité ?

---

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 104.

Cinquante ans plus tard, cette intuition conciliaire mérite d'être sans cesse reprise, dans un contexte qui a profondément changé. L'autonomie de chaque homme et celle de la communauté humaine sont devenues cardinales, au point que la place de Dieu apparaît tellement marginale et lointaine que l'articulation semble devenue improbable. En revanche, les questions de sens ou les attentes spirituelles surgissent sans cesse face aux enjeux de l'avenir du monde et spécialement à la part de souffrance et de fragilité qui les habitent. La théologie des « signes des temps » peut certainement, vu son caractère inductif, nourrir la pastorale, qui rejoint le questionnement de nos contemporains et les valeurs qui les font vivre humainement au quotidien.

Il reste vrai que les authentiques valeurs humaines sont des pierres d'attente du Royaume. Il faut toutefois souligner qu'elles peuvent se révéler ambigües si elles sont l'objet d'un regard trop naïf ou d'un discernement insuffisamment aiguisé. Le mal est en effet aussi une composante mondaine qui peut se cacher derrière les plus belles générosités ou les plus grands « progrès ».

Face à l'ambigüité de la création, c'est le pari de la bienveillance qui est suscité par la révélation biblique et par l'Évangile en particulier. Le Concile s'inscrira résolument dans cette perspective. Comme le souligne Peter Smulders :

> « Le progrès des sciences, de la technique et de l'organisation est inévitable. A moins que l'humanité ne s'anéantisse elle-même et ne mette un terme à son histoire, ce processus ne peut être arrêté. C'est précisément dans cette irréversibilité que l'évolution se révèle être la loi fondamentale de l'être humain, une loi de création, et en cela un devoir divin. C'est pourquoi les évêques osent avec le poids de leur foi, témoigner que l'évolution doit être bonne en son fond, et qu'elle peut donc contribuer au bien authentique de l'homme et de l'humanité, que par conséquent elle ne conduit pas nécessairement à déprécier l'homme mais au contraire favoriser l'humanisation »[1].

On peut volontiers reconnaître, en relisant ces textes près de cinquante ans plus tard, qu'ils gardent une force prophétique intacte dans un environnement globalisé. Aujourd'hui, la catholicité de l'Église impose la prise en considération active de la diversité des civilisations

[1] P. SMULDERS, *L'activité humaine dans le monde*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 420.

dans lesquelles elle s'incarne, pour déployer un universalisme plus « effectif » car les enjeux éthiques comme la question de la vérité se posent à cette échelle.

En effet, de nombreux questionnements ne sont désormais posés que dans un cadre très large, celui qui est imposé par une « mondialisation », commencée sans doute depuis des siècles mais qui s'accélère aujourd'hui. Cet universalisme ne peut consister en un cadre normatif « formel ». Son effectivité postule que, confronté aux cultures et aux traditions dans leur diversité, il propose des pistes inspirées de celui qui est le chemin, la vérité et la vie, mais dont la mise en œuvre s'inscrive dans les histoires, toujours particulières, des nations, des communautés et des personnes dans leur originalité irréductible.

Une encyclique récente comme *Caritas in veritate* articule bien recherche de l'« universalité » et souci d'une transposition concrète de l'originalité chrétienne. En ce sens, elle prolonge une intuition conciliaire, comme celle des « signes des temps ». Nous développerons plus loin la pertinence de cette analyse.

L'essor du Royaume au cœur du monde avec tous les hommes : un signe des temps ?

L'autonomie ouverte à la transcendance de chaque histoire individuelle est à l'horizon de l'Évangile comme, dans la même perspective, les réalités mondaines plus globales préparent le Royaume.

Toute action humaine, notamment la sollicitude pour autrui, participe donc, « infinitésimalement » mais réellement à la croissance du Royaume. Le monde est le « champ » même du Royaume de Dieu qui s'étend en l'intégrant et en le transformant. Comme le résume Chenu,

> *«* Le chrétien dans sa vie personnelle, les chrétiens en communauté d'Église sont saisis par cette permanente compénétration de la construction du monde et de l'essor du Royaume de Dieu, dans l'intérieure involution des valeurs terrestres et de la gratuité évangélique. Autant est nécessaire la dimension structurale des deux ordres,

> autant leur unité concrète est une exigence de cette unité dialectique sur laquelle se fondent et la présence du chrétien au monde et le rôle de l'Église »[1].

La pensée théologique de Chenu vise donc à surmonter le traditionnel « dualisme » opposant naturel et surnaturel et influencera le Concile. Lors des débats de Vatican II, l'on vit en effet s'affronter ceux qui se méfiaient du monde et craignaient de voir habilitée une sécularité apostolique ou une sainteté séculière, et ceux qui mettaient l'accent sur la récapitulation en Christ de toutes choses en estimant que la construction du monde n'était pas l'affaire des seuls incroyants. C'est donc cette dernière approche qui fut privilégiée, particulièrement dans *Gaudium et Spes*.

Dans la même ligne, Chenu soutiendra avec d'autres théologiens que la présence chrétienne la plus simple au monde, notamment celle des laïcs, ne peut opposer le « témoignage chrétien » qui serait « noble » et l'animation chrétienne du monde qui aurait une connotation concrète, donc dévaluée. C'est toute la personne qui, sous différentes facettes, doit manifester le Christ.

Chenu dénoncera le dualisme auquel cèdent tant de fidèles, chrétiens à l'église et dans leur piété, non-chrétiens à la lettre dans leur vie économique, politique et sociale. Mais reconnaîtra que souvent les « énoncés doctrinaux impliquent inconsciemment ce dualisme, dans les catégories courantes de temporel-spirituel, profane-sacré, histoire-salut, création-rédemption, évangélisation-civilisation, nature-grâce, …. »[2].

L'originalité de Rahner

Rahner avait aussi développé une réflexion en ce sens, en mettant en exergue la « porosité » qui peut heureusement exister entre l'Église et le monde, la vie ecclésiale « visible » et la vie inspirée par le Christ partout dans l'humanité :

---

[1] M.-D. CHENU, *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 431.
[2] M.-D. CHENU, *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église,* Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 196.

> « La vie chrétienne et la vie de l'Église (prise au sens strict) ne coïncident pas. Il se fait dans le monde, sous le signe du christianisme et par l'effet de la grâce surnaturelle de Dieu, élevante et sanctifiante, des choses qui ne relèvent pas immédiatement de l'administration ou de la direction de l'Église considérée dans son magistère et dans son action pastorale »[1].

Selon lui, la grâce est donc à l'œuvre lorsque la nature s'accomplit, notamment lorsque la responsabilité de l'homme est engagée dans cet accomplissement. C'est dire que l'ordre de la rédemption embrasse l'ordre créationnel comme l'un de ses éléments intrinsèques.

Comme nous l'avons déjà évoqué, le théologien allemand a qualifié de « christianisme anonyme » le travail de la grâce dans des réalités qui ne se rattachent pas de manière patente à l'Église dans ce qu'elle a de repérable. Selon lui, Dieu s'est réservé la façon de mettre en œuvre sa volonté de sauver tous les hommes et il peut donc bien réussir là où l'Église échoue.

La définition de l'Église, en tout cas au sens rigoureux comme il le dit, met en exergue le « champ d'application » de la grâce qui déborde de ses contours visibles. Si elle se définit selon ses mots comme « la communauté des fidèles organisée par le Christ de façon sociétaire et juridique, sous la conduite du Pape et des Évêques en communion avec lui, cette communauté étant unie dans la profession extérieure de la foi, dans le culte, et dans tout le domaine de la vie des fidèles qui tombe sous le contrôle de la Hiérarchie », cette réalité ecclésiale ne « s'identifie pas absolument avec le domaine où s'exerce efficacement la grâce divine ni avec l'ensemble de la vie des chrétiens qui sont membres de l'Église. Selon la doctrine catholique il y a en effet une grâce, et même une grâce de justification, au-delà des frontières de l'Église ; de cette grâce on peut dire en un vrai sens qu'elle prend son origine dans l'Église et elle confère à l'homme qu'elle touche, qu'il le sache ou non, une "ordination" vers la véritable Église »[2].

Rahner approfondira encore plus cette question fondamentale dans plusieurs textes publiés dans le troisième tome *Mission et grâce,* intitulé justement *Au service des hommes*. Il distingue souvent l'Église officielle, société guidée par une hiérarchie dotée d'un pouvoir d'obligation

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 97.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 67.

morale, et l'Église considérée comme la communauté des chrétiens conduite par la conscience des individus et par l'Esprit Saint. C'est cette dernière qu'il qualifie de « véritable » Église.

La confiance qu'il fait aux personnes est aussi remarquable, notamment à leur conscience libre, surtout si elle est éclairée par l'Esprit qui souffle aussi librement où il veut. Cette conviction théologique a bien sûr d'importantes conséquences ecclésiologiques que l'extrait ci-après illustre significativement :

> « Si les chrétiens agissent en tant que chrétiens, l'Église agit en eux. Et, à travers leur action, c'est l'Église qui déploie son existence elle-même. Un tel développement a beau ne pas être entièrement dirigé par les instances officielles de l'Église, il est inspiré et conduit par l'Esprit de l'Église. Et le fait qu'il s'accomplit en dehors, pourrait-on dire, des voies officielles, dans les fidèles de l'Église et sous l'influence de la grâce, constitue une double révélation. Il manifeste à travers l'histoire la victoire définitive, eschatologique, de cette grâce divine dont Dieu a marqué pour toujours, quoi qu'il arrive, le visage historique de son Église, sacrement originel de sa grâce. Mais il atteste également cette vérité catholique selon laquelle l'Église est autre chose que son appareil institutionnel : l'ensemble des baptisés et l'Esprit de Dieu, un Esprit qui souffle où il veut »[1].

L'auteur souligne certes la continuité entre l'Église institutionnelle, présente et reconnaissable « historiquement » dans les sociétés humaines et l'Église incarnée dans le monde par ses membres, fussent-ils de « simples » laïcs. C'est un heureux débordement transfrontalier que suscite l'Esprit qui se sentira probablement toujours à l'étroit dans toute « institution ». Toutefois, tout ce qui se fait ainsi est invisiblement lié à l'Église.

Ce qui est vécu et réalisé par des chrétiens « anonymes » est aussi fruit de la grâce, en lien avec l'Église qui « dessine » historiquement cette grâce de Dieu :

> « Il est évident que le laïc investi d'une telle responsabilité va se rendre compte, là où il est, que cette Église de la vérité, de la bonté, de l'oubli de soi, de l'honnêteté, de la

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes*, Paris, Mame, 1965, p. 200.

> vaillance, de l'acceptation silencieuse du mystère ténébreux de l'existence, de la capacité d'affronter la mort sans phrases et sans désespoir, de l'accomplissement désintéressé du devoir… Cette Église-là trouve tout autour de lui des représentants inattendus. Il la découvrira chez des gens qui ignorent que tout cela les rattache à ce peuple de Dieu auquel le Christ, selon la volonté de Dieu, donne une structure sociétaire, un visage historique, un caractère de signe quasi sacramentel. C'est en effet de la grâce du Christ que vit le christianisme "anonyme" de ceux qui croient ne pas être chrétiens et n'avoir pas à l'être ; et la grâce que réalise leur vie est celle-là même qui trouve dans l'Église son visage et son corps historiques »[1].

Rahner articule avec beaucoup de subtilité l'action de Dieu dans le mystère de chacun. Il souligne que certaines personnes peuvent vivre « au diapason de l'Évangile » sans que la source de leur vie ne soit explicitement déclarée ou sans qu'ils n'en prennent activement conscience. Mais il rappelle que ces réalités sont, implicitement, en lien avec l'Église, cette Église que Dieu a voulue dans une surprenante singularité.

Dialoguer avec l'incroyance

La méthode des « signes des temps » place précisément d'emblée l'Église dans une situation de rencontre et de dialogue avec les incroyants ou les « croyants-autrement » puisque les chrétiens vivent en ce monde au cœur d'une humanité « pluraliste ». Elle met en exergue les liens qui unissent les hommes au sens le plus universel, en amont de toutes les convictions religieuses. Cette intuition pertinente ne trouve sa clef d'interprétation accomplie que dans la reconnaissance de l'unicité du Christ dans la révélation définitive de la destinée humaine.

Marie-Dominique Chenu s'est demandé d'ailleurs si la « laïcité » ne serait pas un signe des temps. En limitant la seigneurie du Christ au seul monde surnaturel et en dévalorisant corollairement le monde, dans une vision déséquilibrée du christianisme, on peut susciter l'athéisme chez ceux qui s'engagent dans sa construction. Prendre conscience qu'il ne faut pas sacraliser le monde pour le sanctifier constitue au contraire la mise en œuvre d'une laïcité bien comprise. Cette balise fondamentale met paradoxalement en exergue la liberté de l'homme

[1] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes*, Paris, Mame, 1965, p. 27.

consistant à mettre en œuvre le plan de Dieu sur le monde, qui est laissé à l'autonomie de l'humanité. Ne pas percevoir cette continuité dans la différence peut générer le refus de Dieu, comme l'exprime Chenu : « L'athéisme lui-même est le revers d'une prise de conscience tragiquement ambiguë de l'autonomie de la science et de la liberté, dans un monde livré à l'homme, contre une évasion faussement chrétienne vers une divinité redoutable ou paternelle : signe des temps, non cet athéisme lui-même, mais cette conscience de la dignité de l'homme et de la vérité divine de son entreprise terrestre »[1].

Bref, prendre conscience que toutes les valeurs propres de l'histoire et même des histoires humaines peuvent être récapitulées en Christ dans l'économie du salut, conduit à découvrir que toute la création est en capacité d'aller vers Dieu. En s'humanisant, elle est divinisée. Comme le souligne Edward Schillebeeckx, « une des pensées maîtresses de la constitution pastorale, d'où beaucoup d'autres formulations tirent leur clarté, c'est que Dieu, en se révélant à l'homme comme amour, révèle aussi à l'homme sa propre condition, le révèle à lui-même »[2]. Et cette révélation manifeste que la réalité divine et humaine de la grâce du Christ vient saisir la totalité de l'existence humaine, en ce compris son implication dans la construction du monde qui est elle aussi à récapituler dans le Christ.

Dans cette ligne, la méthode des signes des temps traduit une vision positive du monde. Mais elle n'opère pas qu'horizontalement en développant la préoccupation d'une reconnaissance dès maintenant de sa dimension eschatologique. En ce sens, on dépasse l'opposition prétendue entre les signes des temps « terrestres » et les « eschatologiques ».

De même, la distinction clercs/laïcs, qui distribue les tâches ecclésiastiques aux clercs et les engagements mondains aux laïcs, méconnaît selon lui l'égalité foncière de tous les chrétiens quant à leur responsabilité au cœur de l'humanité et de la création tout entière, nonobstant les importantes fonctions spécifiques réservées aux ministres ordonnés. Il y a une tentation et un danger de vouloir édifier une chrétienté au sein du monde alors qu'il s'agit de le christianiser tel qu'il se construit. Les « œuvres » des chrétiens, notamment des laïcs, ne doivent pas être

[1] M.-D. CHENU, *Les signes des temps, Réflexion théologique*, dans Y. CONGAR et M. PEUCHMAURD (éd.), *Vatican II, L'Église dans le monde de temps,* t. 2 (Unam Sanctam 65b), Paris, Cerf, 1967, p. 217.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *Foi chrétienne et attente terrestre*, dans *L'Église dans le monde de ce temps, Schéma XIII, commentaires*, Paris, Mame, 1967, p. 122.

institutionnellement cléricalisées pour être sanctifiées. Dans cette perspective, il y aurait place pour une sécularité apostolique ou une sainteté séculière…

Schillebeeckx rejoint ainsi Chenu pour qui la sanctification des hommes passe notamment par l'engagement apostolique dans la vie ordinaire : « la désacralisation de la nature et de la société apparaît comme l'effet normal de la civilisation scientifique et technique. En vérité, ce ne sera pas par une déduction abstraite de principes théoriques qu'on va définir le rôle du laïc chrétien, mais grâce à une observation de la matière première qu'il a à assumer, pour son compte d'abord, puis pour le bienfait terrestre de ses frères, enfin pour la construction du Royaume de Dieu dans l'histoire en cours. La vie même de l'Église en acte est le "lieu théologique" propre et immédiat de cette théologie pastorale »[1]. En d'autres mots encore, le Logos incarné et rédempteur accomplit l'œuvre du Logos créateur et l'Église corps du Christ n'est pas à part de la création qui, selon lui, ne serait pas théologiquement complète sans incarnation.

Enfin, la distinction personne/communauté ne doit pas non plus être majorée. Les pères conciliaires mettront en exergue les devoirs et responsabilités réciproques des personnes et des communautés. Certes, chaque individu doit œuvrer à la communauté mais la finalité et la légitimité de cette dernière passe par la personne. Comme le souligne Schillebeeckx, « personne et communauté sont inséparables, car la personne est le sujet, le principe et le but de toutes les structures sociales »[2].

Cette insistance ne peut toutefois occulter la responsabilité de chaque personne dans la construction de la communauté, notamment dans le domaine politique, économique, social ou culturel. C'est notamment la « charité politique » à mettre davantage en œuvre encore vu les évolutions structurelles de la société qui ne peuvent que pousser les chrétiens au souci du vivre-ensemble et de la fraternité.

La « charité politique » est une expression utilisée déjà par le Pape Pie XI qui, s'adressant à la Fédération Universitaire Italienne le 18 décembre 1927, enseignait déjà que « le domaine de la politique… est le domaine le plus vaste de la charité, dont on pourrait dire que rien d'autre, en

[1] M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, Cerf, 1966 (Foi vivante 35), p. 74.
[2] E. SCHILLEBEECKX, *Foi chrétienne et attente terrestre*, dans *L'Église dans le monde de ce temps, Schéma XIII, commentaires*, Paris, Mame, 1967, p. 120

dehors de la religion, ne lui est supérieur[1]. Paul VI lui faisait écho au N° 46 de la lettre apostolique *Octogesima adveniens*, que nous développerons plus loin, en définissant l'engagement politique comme une manière difficile et complexe de vivre la charité.

C'est aussi et, dans un même mouvement, la prise de conscience par l'Église de son être communautaire et de la place de chacun en son sein. En prenant conscience de ce qu'elle est mystère, elle manifeste aussi que la Parole est le bien commun de tous alors que sa dimension hiérarchique peut susciter la tentation d'émettre une parole « d'autorité ».

Section 3. Fruits postérieurs

Le discernement « au présent » avait préoccupé le Concile et avait promu la référence aux signes des temps. Il convient, avec le recul de quelques décennies, d'évaluer sa pertinence pour aujourd'hui.

Un texte novateur mais démodé ?

Gaudium et Spes, constitution pastorale élaborée dans le contexte optimiste des « Golden sixties » pècherait-t-elle par excès d'optimisme, voire par naïveté ? En voyant ou croyant voir des signes de l'action divine dans le déroulement des événements historiques concrets, ne court-on pas le risque de projeter sur le monde sa propre vision des choses, fut-elle sous-tendue par la foi au Christ ? Le risque est sans doute de perdre de vue qu'une interprétation trop humaine pourrait manquer de recul et se révéler fatalement très subjective.

Une telle approche des signes des temps ne conduit-t-elle pas à la négation de l'autonomie des réalités terrestres que Dieu confie précisément à la liberté des hommes ? C'est comme si une réalité pleinement consistante en elle-même, attendait, pour son achèvement, une intervention lumière évangélique « habilitante ». « On peut se demander si l'Évangile n'est qu'une lumière adjacente qui vient après coup parfaire une réalité inachevée, et si une intelligence correcte des rapports intra-humains, tels qu'ils se tissent dans l'histoire, n'implique pas que soit déjà présent

[1] PIE XI, *Discours à la Fédération Universitaire italienne*, dans D. BERTETTO (éd.), vol 1, Turin, 1961, p. 744.

le Sens que visent les libertés »[1], interroge Paul Valadier, dans un article publié une dizaine d'années après le Concile et où il a sévèrement mis en cause certaines interprétations théologiques des « signes des temps ». Ne s'agit-il pas en même temps d'oublier que Dieu est Dieu, qu'il est « différence » par rapport à sa création, même de ce qui y est le plus noble ? Et de faire une lecture quasi-panthéisante de l'action de Dieu dans le monde, en s'attachant à son action dans le déroulement des événements et de l'histoire plutôt que sur un mode de présence et d'action de l'ordre de la transcendance.

Pour le théologien, Dieu parle certes à travers les évolutions du monde mais surtout à l'occasion des événements, de l'actualité, de l'imprévu[2]. En effet, le Dieu de l'Ancien Testament intervient dans l'histoire de son peuple, le fustige, lui envoie des prophètes. Le Dieu de Jésus-Christ qui « est » le sens de l'histoire, ne « parle »-t-il pas aussi dans des événements particuliers vécus par l'humanité ? À cet égard, Valadier considère qu'il n'y a à cet égard qu'un seul « signe des temps », c'est Jésus-Christ lui-même (puisqu'il appartient à la fois aux temps présents et aussi à ceux qui sont les derniers).

Pour le surplus, il faut trouver dans une foi réfléchie les principes qui permettent d'expliciter les principes et les fondements de l'interprétation de l'action de Dieu dans les événements de l'actualité. « Le recours à l'expression des signes des temps, bien loin d'épargner l'effort spéculatif, y oblige, sous peine de ne prêter à Dieu dans l'événement que notre propre voix », souligne Paul Valadier. L'homme n'est-il pas naturellement enclin à minorer la relativité de sa propre interprétation des événements et à ne voir dans les signes de Dieu que ses propres désirs et la confirmation de ses propres idées ?

C'est dans le rapport libre qui se noue entre Dieu et l'homme, le créateur et sa créature, rapport qui se trouve au cœur de toutes les relations que l'homme noue avec ses semblables et avec la nature, qu'émerge le signe inscrit dans le temps de la présence de Dieu dans la personne humaine. Comme le formule Valadier en référence à Barth : « Dieu ne se présente pas « ailleurs » qu'à la liberté humaine et, en ce sens, seul l'homme est le lieu de la révélation de Dieu ; telle est même l'humanité de Dieu, selon la belle expression de Karl Barth, que Dieu ne se

[1] P. VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu ?*, dans *Études* 335 (1977), p. 271
[2] P. VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu ?*, dans *Études 335* (1977), p. 268.

manifeste qu'à une liberté qu'il sollicite en la suscitant, et qui peut dire oui ou dire non à celui qui se fait ainsi pressentir en elle »[1] .

Il n'y a donc pas de signe des temps hors de ce rapport. Et la clef de ce rapport, c'est donc, selon Valadier, le Christ qui est en ce sens le seul signe des temps possible. C'est en lui que s'est manifestée l'humanité de Dieu mais aussi le sens de l'humanité entière. Chaque histoire personnelle a désormais vocation à s'accomplir en Christ. L'enchevêtrement des histoires humaines ne peut déboucher sur la reconnaissance mutuelle et la reconnaissance libre de Dieu qu'en Christ et par le Christ.

En ce sens, l'histoire ne peut être vue comme un développement continu, linéaire et « positif » au fur et à mesure que n'apparaissent les « signes de temps », qui seraient comme une collection de balises, dévoilant progressivement le Royaume, déjà présent dans l'histoire et qui viendrait y projeter, quasi rétrospectivement, la lumière de l'Évangile.

L'histoire est plutôt construite par un faisceau de libertés qui, avec une large part d'imprévu, recherchent progressivement et à tâtons le sens de toutes choses. Ces libertés humaines peuvent aussi croiser l'initiative libre de Dieu qui vient les solliciter. Comme le résume Valadier :

> « Nous ne chercherons pas des signes de Dieu dans l'histoire mais nous tenterons de discerner dans les événements de notre actualité à quoi la liberté divine sollicite notre propre liberté (…) C'est pourquoi nous dirons que les signes des temps ne sont signes de Dieu que parce que, à travers eux, la liberté divine sollicite nos libertés humaines »[2].

Bref, c'est dans la reconnaissance de Dieu comme Dieu et non comme une force venant donner de manière plus immédiate et utile un sens et un accomplissement à l'histoire, que les « signes des temps » seront compris comme des signes, souvent mystérieux et imprévus, de la présence de Dieu au cœur des vies humaines. Les hommes occupés à rechercher librement le sens ultime de leur vie, qui passe par un renouvellement aussi fondamental, mystérieux et différent de ce que nous pouvons spontanément percevoir qu'est la résurrection.

---

[1] P. VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu ?,* dans *Études 335* (1977), p. 273.
[2] P. VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu ?* dans *Études 335* (1977), p. 276.

Quels signes des temps dans le contexte d'aujourd'hui ?

Ceci dit, la théologie continuera aussi à utiliser le concept de « signes des temps » pour évoquer l'impact sur l'Église et sa façon de se présenter au monde des mutations qui le caractérisent. Pour illustrer cette préoccupation, nous pensons à l'ouvrage d'Elisabeth Behr-Sigel consacré au discernement des signes des temps[1]. Ancienne pasteure protestante convertie à l'orthodoxie, elle se préoccupe de la place des femmes dans l'Église et garde de son expérience passée le souvenir d'un temps de grâce et, chevillé au cœur, l'espoir qu'un jour les femmes, répondant à de nouveaux besoins, pourront exercer un ministère analogue au sien – quel qu'en soit le titre – au sein de l'Église orthodoxe.

Plus fondamentalement, elle insiste sur l'urgence de trouver dans la tradition de l'Église l'inspiration pour discerner le type de communauté à construire *hic et nunc* : « Aux questions posées par les païens et aussi certains chrétiens d'aujourd'hui, les apôtres et les « Pères » n'ont pourtant pas refusé de répondre. Ils y ont répondu par l'exploit spirituel d'une « intelligence crucifiée », selon l'expression de Père Georges Florovsky, qui osait inventer des mots nouveaux et inspirer des attitudes nouvelles, dans la fidélité au noyau évangélique et apostolique de la foi ecclésiale. C'est dans la même fidélité, selon l'esprit des « pères », qu'il nous appartient d'avancer ici et maintenant »[2].

Cette contextualisation dans le temps et l'espace est le cadre le plus spontané de l'utilisation de l'expression. Ainsi, dans l'entretien accordé par Benoît XVI à Peter Seewald et publié en 2010[3], les signes des temps sont utilisés dans le titre même du livre. Curieusement, l'expression y est utilisée dans le sens d'événements de l'actualité récente qui sont commentés par le pape. Certes, il s'agit de thématiques concernant directement l'Église, comme les scandales de la pédophilie ou l'élection d'un pape, ou l'interpelant vivement comme la crise financière ou l'avenir de la planète. En revanche, l'expression n'est pas utilisée le moins du monde dans un sens théologique.

---

[1] E. BEHR-SIGEL, *Discerner les signes des temps*, Paris, Cerf, 2002.
[2] E. BEHR-SIGEL, *Discerner les signes des temps*, Paris, Cerf, 2002, p. 174.
[3] *Benoît XVI, Lumière du monde – Le pape, l'Église et les signes des temps*, Rome/Bruxelles, Libreria editrice vaticana/Bayard, 2010 (traduit de l'allemand par Nicole CASANOVA et Olivier MANNONI).

Des signes des temps encore à venir

José Comblin, théologien belge contemporain décédé en 2011, engagé pastoralement en Amérique latine, dans un environnement social caractérisé par le souci de libération des plus pauvres, s'est interrogé sur la portée contemporaine des « signes des temps » dans le contexte brésilien. Le lien établi dans le cadre du Concile entre les deux sens générés par l'expression, les changements intervenus dans la société et les signes eschatologiques de la présence de Dieu dans le monde, lui paraît assez étrange. En quel sens, l'acceptation de la modernité par l'Église et son adaptation à cette modernité feraient-elles partie de l'eschatologie chrétienne ?

Les signes des temps, c'est d'abord un « signal » selon lequel l'Église a pris acte, tardivement, au Concile que le monde était sorti de la chrétienté et qu'elle devait en tirer les conséquences quant à sa place par rapport au monde.

C'est aussi la reconnaissance de signes positifs dans la modernité. Comblin estime que, si cela correspond bien à la pensée de Jean XXIII, la considération « positive » du monde moderne est très ambigüe car d'autres peuvent y voir des forces négatives potentielles ou en acte. Mais la majorité conciliaire va, dans cette ligne « positive », privilégier une vision optimiste du monde qui recoupe largement la vision des choses, voire l'idéologie, de la démocratie chrétienne occidentale de l'époque, présentée comme un « signe des temps ». Et la même majorité reconnut que l'Église n'allait pas bien, autre « signe » de ces temps, et qu'elle avait donc à réaliser son « ajustement » par rapport à la société moderne.

La limite de cette vision des choses, selon l'interprétation de Comblin, c'est que la modernité ne peut avoir en elle-même aucune valeur comme signe eschatologique. Cette modernité, ce sont d'abord des faits. D'autre part, « ces signes des temps ne se réfèrent pas spécifiquement à la modernité, parce qu'ils sont présents dans tous les temps »[1].

Comblin propose donc d'en revenir aux signes eschatologiques de Mt 16,3. Le contexte est celui de la lutte des autorités contre Jésus, autorités qui ne savent pas reconnaître les signes des temps

[1] J. COMBLIN, *Les signes des temps : où ? lesquels ?*, dans A. MELLONI et C. THEOBALD (éd.), *Vatican II, Un avenir oublié,* Paris, Bayard, 2005, p. 147.

selon lesquels le pouvoir des autorités, des prêtres, est en train de passer. La domination religieuse est, selon lui, la plus dangereuse des dominations puisqu'elle invoque l'autorité de Dieu. Le Concile a significativement mis l'accent sur un aménagement de sa compréhension du monde et un « aggiornamento » de l'Église dans un contexte déterminé, relayant la vision d'une sorte d'idéologie du développement, portée notamment par une vision extrêmement « religieuse » du christianisme censé apporter des « valeurs » au monde ou son « expertise en humanité ».

Ce qui avait continué à travailler une petite minorité, c'est que les signes des temps consistent à dénoncer la misère des opprimés, non pas à apporter une lumière sur ce qu'on ne voit pas ou pas encore dans le monde, mais plutôt de chercher à montrer ce que certains cachent, notamment tout ce qui manifeste l'injustice. En prolongement de cette réflexion, il se demande s'il ne faudrait pas « à présent un autre Concile pour dire ce que l'Église doit faire dans une société qui ne lui accorde aucune valeur »[1] .

Dans ce contexte, le mouvement de libération des communautés de base porté par la théologie de la libération constitue un « signe des temps » mais l'auteur ne se cantonne pas dans une appréciation positive et « naïve » de cet apport, conscient qu'il est insuffisant comme tel pour combler le cœur de l'homme et construire la paix en Dieu ici-bas.

Une relation interprétative ?

Selon Christoph Theobald, *Gaudium et Spes* apporte du neuf en proposant de lire *aujourd'hui* les « signes des temps ». En effet, la Bonne Nouvelle est supposée déjà à l'œuvre en ceux et celles qui la reçoivent. Cette bonne nouvelle n'existe jamais en elle-même ; elle ne devient réelle qu'en étant interprétée, ici et maintenant, en lien effectif avec ceux et celles qui l'entendent ou pourraient l'entendre. « Lire les signes des temps, c'est donc repérer chez autrui, surtout chez qui l'on ne s'y attendait pas, le signe messianique par excellence qu'est la « foi » en tant que courage d'envisager un avenir »[2], souligne-t-il. En effet, Jésus oppose aux autorités le seul « signe » de

[1] J. COMBLIN, *Les signes des temps : où ? lesquels ?*, dans A. MELLONI et C. THEOBALD (éd.), *Vatican II, Un avenir oublié,* Paris, Bayard, 2005, p. 154.
[2] C. THEOBALD, *Lire les signes des temps, Dimension sociale et politique de la foi*, dans *Études 4062* (Février 2006), p. 205.

Jonas. Les « signes messianiques » ne deviennent vraiment tels que dans le cadre d'une démarche de foi.

L'auteur explicite cette articulation à partir du dialogue entre Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas publié par la revue *Esprit* en juillet 2004[1], où les deux protagonistes soulignent l'autonomie avec laquelle des sociétés démocratiques confient la source du droit à l'intérêt de tous et aux outils de formation de ces sociétés contemporaines. Alors que Habermas insiste plutôt sur l'auto-institution continuelle de nos sociétés démocratiques, Ratzinger insiste sur ce qui précède toujours cette institution et qui ne pourra jamais devenir du droit.

Selon Theobald, la foi chrétienne est donc d'abord au service de la foi « élémentaire » : « comment envisager, en effet, une auto-institution de la société sans une « foi » anthropologique qui fasse crédit à l'avenir sans l'obturer immédiatement par des visions idéologiques ou des intérêts purement particuliers ? », écrit-il[2]. C'est le rôle des passeurs qui ne veulent pas rester seuls et savent engager et aider d'autres à prendre en charge leur existence individuelle et sociale. Le déchiffrement de la société par elle-même, selon la formule de Claude Lefort, passe nécessairement par ces hommes et ces femmes de « foi » qui créent et maintiennent une confiance à toutes les échelles de la société.

En résumé, une laïcité publique implique un subtil équilibre qui n'oblige personne à sacrifier ses principes mais propose à tous un nouvel art de vivre ensemble. L'enjeu décisif pour les chrétiens consiste à y entrer effectivement à partir de leurs propres ressources théologales et éthiques, de se saisir de leur condition nouvelle pour découvrir des harmoniques dans l'Évangile qu'ils n'avaient pas encore perçues, notamment en interprétant ces fameux signes des temps et qu'ils incitent ainsi d'autres partenaires à faire un travail analogue sur eux[3].

C'est en révélant les trésors de la sagesse de l'Esprit et en suscitant cette sagesse sans pouvoir en maîtriser tous les tenants et les aboutissants, par une sorte de transcendance de l'intérieur qui est

---

[1] J. HABERMAS et J. RATZINGER, *Les fondements prépolitiques de l'État démocratique*, dans *Esprit 306* (2004), p. 5-28.
[2] C. THEOBALD, *Lire les signes des temps, Dimension sociale et politique de la foi*, dans *Études* 4062 (Février 2006), p. 207.
[3] C. THEOBALD, *Lire les signes des temps, Dimension sociale et politique de la foi*, dans *Études 4062* (Février 2006), p. 210.

comme la trace ultime de notre humanité et comme le fondement le plus profond du vivre-ensemble en société, que les chrétiens honoreront le Christ. Leur mission se déclinera aussi en sachant repérer et susciter, à la suite du Christ, le signe par excellence des temps messianiques qu'est la foi.

Dans le deuxième chapitre de son récent ouvrage sur la réception du concile Vatican II, Theobald développe plus concrètement le – nécessaire – renouvellement de la pratique des « signes des temps » en reliant *Gaudium et Spes* à *Dei Verbum*[1]. Pour Théobald, « la forme relationnelle du processus d'interprétation de l'Évangile – le cercle herméneutique – n'apparaît que dans quelques passages de *Gaudium et Spes* : l'affirmation principielle sur la "loi de toute évangélisation" (N° 44, § 2) et la référence à l'autorévélation de Dieu (N° 58, § 1) n'ont été introduites que le 2 décembre 1965, sans pouvoir refluer sur le reste de la constitution ; il s'agit de "crochets pour y suspendre des élaborations ultérieures" selon une expression de Rahner »[2].

Dès lors, les « signes des temps » doivent être interprétés en référence non seulement à *Gaudium et Spes* mais aussi aux constitutions dogmatiques, *Dei Verbum* en particulier. En effet, la réception de la Révélation passe, selon Theobald, par la prise en compte de l'enracinement topologique et kairologique du kérygme et de ses destinataires. Dans cet esprit, la méthode des signes des temps, le *modus procedendi* pour Theobald, c'est l'ouverture au monde à venir en son mystère et la mise en œuvre de la capacité de discernement de l'homme.

À la suite de Ruggieri, Theobald définit comme suit l'enracinement « kairologique » des signes des temps : « une Église libérée de la peur ne devrait vivre de rien d'autre que de la lecture des « signes des temps » au sein d'une histoire fondamentalement énigmatique et mystérieuse, de la réponse qu'elle donne à ce qu'elle perçoit et de la célébration symbolique du geste eucharistique qui devance la réconciliation eschatologique »[3]. À la suite de Sander, il ajoute la dimension « topologique » définie comme une série de lieux où la foi peut faire des énoncés significatifs

[1] C. THEOBALD, *La déclaration sur la liberté religieuse 'Dignitatis humanae' et la constitution pastorale 'Gaudium et spes'*, dans C. THEOBALD (éd.), *La réception du concile Vatican II,* t. 1 *(Accéder à la source),* Paris, Cerf, 2009, p. 771-836.
[2] C. THEOBALD, *La déclaration sur la liberté religieuse…*, Paris, Cerf, 2009, p. 788.
[3] C. THEOBALD, *La déclaration sur la liberté religieuse…*, Paris, Cerf, 2009, p. 820. Il fait référence à G. RUGGIERI, *Foi et histoire*, dans G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, p. 128.

qui, selon une espérance fondée, peuvent cependant avoir un sens pour tous. Ces lieux sont en ce sens des signes des temps où l'expression de l'Évangile trouve des points de cristallisation[1].

Selon Theobald, Sander s'oppose ainsi à une interprétation purement « utopique » de la constitution pastorale et défend une perspective qu'il appelle « hétérotopique» : les signes des temps sont des indications de lieux au milieu de ce temps ; ils libèrent quelque chose qui a été mis sous silence mais qui est représentatif du combat pour l'humanité de l'homme et pour des conditions de vie dignes de lui. Dans ce travail herméneutique, la doctrine – au lieu de remplacer l'Écriture – a un rôle de régulation de son interprétation, au moyen d'une exégèse imaginative et dans l'esprit d'une créativité pastorale.

Le développement de la thématique de l'autonomie des réalités terrestres dans *Gaudium et Spes* implique que ce texte fait davantage appel à la sagesse et au discernement humains. Et si l'on définit la consistance du monde dans une optique de discernement de l'avenir du mystère qui l'habite, on peut solutionner un autre problème épistémologique que l'on pourrait formuler comme suit : comment relier les diagnostics scientifiques du moment présent à une lecture théologique des signes des temps ?

C'est précisément dans les événements qui jalonnent les vies humaines et ne sont pas réductibles à une approche purement scientifique ou positiviste que surgissent les questions de foi. Theobald souhaite appréhender les signes des temps à partir d'actes de foi « anthropologiques ». Dans les Évangiles, certaines personnes sont guéries par Jésus à partir d'une foi élémentaire à la vie qui ne se prononce pas « directement » sur Dieu. C'est là un point d'ancrage pour le début d'un discernement quant aux questions de sens.

C'est aussi la rencontre de la foi de l'« autre », dans sa « véritable » altérité, qui pourrait manifester la dimension fondamentalement relationnelle de la Révélation, qui passe par le croisement des chemins de foi. C'est la tension entre l'unique signe de Jonas qui décentre et les signes messianiques qui viennent proposer des interpellations à qui se laisse interpeler dans une dimension de foi.

[1] C. THEOBALD, *La déclaration sur la liberté religieuse…*, Paris, Cerf, 2009, p. 821. Il fait référence à H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar sur Pastoralkonstitution*, dans *HThK Vaticanum II*, p. 837.

Enfin, ces rencontres constituent des événements qui ont une portée fondamentale puisqu'elles ouvrent l'histoire d'une personne à un avenir. C'est la dimension « kairologique » qui doit être complétée par « la perspective topologique, précisément parce qu'interviennent ici non seulement les différenciations socioculturelles, caractéristiques de la modernité, mais paraissent aussi des lieux où l'on attend la guérison messianique d'une vie abimée »[1].

Bref, dans cette perspective, les signes des temps dans *Gaudium et Spes*, révèlent une sensibilité à la globalité des grandes mutations de l'histoire humaine mais pas encore assez à la fécondité des « actes de foi élémentaires ». C'est dans cette perspective complémentaire, portée par les préoccupations de beaucoup de nos contemporains que peut être relue cette intuition conciliaire. C'est au niveau le plus modeste que s'ensemence la foi et c'est là que peuvent surgir ou ressurgir des réseaux de fraternité et de solidarité, signes de temps nouveaux en train de venir.

Dans cet esprit, Theobald insiste beaucoup sur le rôle des « passeurs » qui aident d'autres personnes à prendre en charge leur existence individuelle et sociale et participent ainsi au déchiffrement de la société par elle-même. La recherche d'une constante vitalité démocratique au service de tous les groupes de la société comme la recomposition du paysage religieux sont des champs de responsabilité pour les chrétiens. Comme l'écrit Theobald, « l'enjeu décisif est que les chrétiens y entrent effectivement à partir de leurs propres ressources théologales et éthiques, qu'ils se saisissent de leur condition nouvelle pour découvrir des harmoniques dans l'Évangile qu'ils n'avaient pas encore perçues et qu'ils incitent ainsi d'autres partenaires à faire un travail analogue sur eux »[2].

Cette approche « sapientielle » suggère que l'Évangile, loin d'écraser l'autonomie des cultures ou options humaines, consiste plutôt à susciter les ressources les plus propres de ces traditions. L'avenir de l'humanité passera notamment par le développement de la paix et de la fraternité, soutenue par la mobilisation des ressources propres de chaque tradition dans la recherche plurielle de la vérité.

---

[1] C. THEOBALD, *La déclaration sur la liberté religieuse…*, Paris, Cerf, 2009, p. 825.
[2] C. THEOBALD, *La déclaration sur la liberté religieuse…*, Paris, Cerf, 2009, p. 831.

Les signes des temps : une méthode, des limites et des perspectives

Les réflexions théologiques que nous avons parcourues, permettent à notre avis d'éclairer avec le recul de quelques décennies cette intuition ecclésiale mise à l'honneur au « tournant » du XX^{e} siècle, notamment au dernier Concile.

C'est d'abord la proposition d'une méthode qui peut s'avérer pertinente à travers les temps et les lieux. Le discernement des signes des temps a une « praticabilité » universelle. Elle se prête au dialogue avec toutes les convictions et relativise une lecture purement ecclésiale repliée sur elle-même.

La méthode des signes des temps s'offre à la liberté de chaque personne, appelée à pratiquer sa foi, son espérance et sa charité, à travers son apprentissage. Elle est confrontation entre les valeurs, les requêtes et les événements du monde, d'une part, et la Parole de Dieu qui s'exprime souvent sous la forme d'histoires, de récits, de paraboles. Les valeurs sont des balises, potentiellement universelles, qui aiguisent et nourrissent la conscience morale des hommes tout en les unissant. Cette unité passe notamment par la prodigieuse efficacité technique. Les requêtes visent plutôt les aspirations diffuses, les manques, les apories, qui recherchent sens. Il s'agit de la libération de ce qui est opprime et obéit à toutes les idoles, à rebours d'une liberté véritable. Les événements jalonnent l'histoire. Souvent ambigus, ils peuvent être interprétés, prolongés dans l'action, utilisés comme ressources symboliques pour dévoiler quelque chose du plan de Dieu que l'Esprit diffuse à la fois dans l'intimité des consciences individuelles et par l'objectivité des signes.

Discerner les signes des temps implique une démarche naturellement communautaire. En effet, les signes des temps se scrutent ensemble, non seulement *top down* mais aussi *bottom up*, en partant de l'expérience des pauvres et des petits, de celles et ceux à qui les Béatitudes réservent les premières places. Une importante lettre apostolique comme *Octogesima adveniens* a souligné que plusieurs réponses sont possibles sur base de cette méthode. C'est une analyse, pas la base d'un « interventionnisme opérationnel » qui connoterait une dérive néo-cléricale possible.

Les signes des temps viennent interpeler les chrétiens en interrogeant leur apport spécifique : les signes des temps sont-ils en adéquation avec le témoignage du Peuple de Dieu en ce qu'il est et apporte ? C'est une lecture des signes des temps à la lumière de l'Évangile. Elle est donc découverte de consonances évangéliques dans le monde mais aussi prise de conscience de la mesure de la fidélité de l'Église à ce qui la fait vivre. Elle suscite aussi dans le chef de l'Église la préoccupation d'une bonne connaissance intellectuelle des temps et des lieux pour y apporter l'annonce évangélique et peut donc se révéler tonique pour les chrétiens.

L'enseignement social de l'Église constitue ainsi une interface, potentiellement très féconde, avec la gouvernance du monde. Inévitablement basée sur des faits pour être crédible, cet enseignement peut traduire la bienveillance de Dieu et de son Église pour le monde et être ainsi « audible » aujourd'hui. Des thèmes comme la démesure de la répartition des richesses, la profonde crise financière internationale, les déséquilibres écologiques qui affectent la terre ou le respect des minorités dans une société qui se standardise par l'impact des technologies de l'information ou les flux du commerce mondial, doivent en effet interroger les chrétiens.

L'Église reste un laboratoire séculaire pour contribuer à la réflexion. Une encyclique comme *Caritas in veritate* vient apporter un témoignage, parfois surprenant pour les non-initiés, sur des thématiques comme l'écologie, le développement ou l'ordre financier international dans une optique profondément humaniste. Nous développerons cette thématique au chapitre suivant, en relevant le caractère potentiellement fécond de l'interaction entre une réflexion magistérielle stimulante et sa transposition dans un contexte précis pour des chrétiens engagés dans la société civile.

Le champ des « signes des temps » est immense et fait se croiser les évolutions majeures des civilisations et les grandes étapes de l'histoire du salut. Elle s'adresse aux lucidités des consciences individuelles ou collectives, qui peuvent être lues comme des « germes » de la vie divine, déposées dans le Logos, éclairant tout homme venant en ce monde, lié potentiellement avec l'humanité par une solidarité fraternelle, habitée par la présence mystérieuse de l'Esprit envoyé par le Christ.

L'époque conciliaire a incontestablement été marquée par l'idée d'un progrès continu de l'humanité, aussi bien à travers le développement des sciences et des techniques que par la mise sur pied d'organes multilatéraux, potentiellement capables d'une régulation de la vie politique et de générer des rapports pacifiques entre les peuples. Bref, il serait hasardeux et naïf de lire l'histoire d'une manière téléologique, en y décelant, d'une manière unilatérale, un progrès en marche.

Comme nous l'avons souligné chez Comblin, la théologie de la libération est restée vigilante sur ce point, invitant à regarder aussi le monde en ce qu'il génère l'exclusion, la violence ou l'injustice. Comme le remarque C. Geffré, « Dieu est toujours présent dans l'histoire. Mais il n'y a pas de signes des temps où l'on puisse attester sa présence de manière sûre. À la lumière de la croix du Christ, nous sommes invités à reconnaître sa trace où on ne l'attendait pas, dans les marges de l'histoire, c'est-à-dire là où la passion des hommes s'identifie à la passion de Dieu »[1].

D'autre part, l'Église elle-même constitue un « lieu théologique » de discernement des « signes des temps » quand il s'agit d'interroger ses pratiques au cours de l'histoire ou de sa capacité à proposer l'Évangile, de manière crédible et joyeuse, à des sociétés dont les paradigmes culturels changent sensiblement. Ce discernement ne pourrait-il pas déboucher sur une nouvelle intelligence du mystère chrétien avec le repérage de la présence anticipatrice du Royaume ici-bas ? C'est notre conviction. Mais l'exercice est périlleux vu l'opacité et la complexité croissante du monde et de l'histoire qu'il s'agit de tenter de décrypter.

Les signes des temps permettent donc de discerner, imparfaitement sans doute mais crédiblement, la présence eschatologique du Royaume déjà advenu en ce monde. Nous avons vu dans le chapitre précédent que le Peuple de Dieu vient précisément préfigurer mystérieusement le Royaume de Dieu à venir qui dès ici-bas et dès maintenant se construit. Dès lors, comme l'exprime Chenu : « Ainsi pour le chrétien, l'événement, au jour le jour, comporte-t-il une densité eschatologique, non par une évasion hors du temps, mais par une référence concrète et actuelle à l'Événement absolu qu'est le Christ, Dieu venu dans l'histoire »[2].

---

[1] C. GEFFRÉ, *Théologie de l'Incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu*, dans *Marie-Dominique Chenu – Moyen-âge et Modernité* (Cahiers du Saulchoir 5), Paris, Cerf, 1997, p. 153.
[2] M.-D. CHENU, *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église,* Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 211.

Chapitre 6. Du signe tendu vers l'universel et l'éternel au vivre-ensemble pluriel et au renouvellement de toute la création

Nous avons mis en exergue trois « applications » de la théologie du signe. L'Église est « signe » du Fils de Dieu puisqu'elle est corps du Christ déployant son Esprit dans le monde. Chaque chrétien est par son baptême, « signe » de l'avènement d'un Royaume à venir et constitue avec tous ses frères le peuple de Dieu, à la suite et dans l'Esprit du Christ. Elle discerne les « signes des temps » dans l'histoire qui accomplit la création et manifeste ainsi qu'elle est temple de l'Esprit.

Le signe appelle à plus que lui-même, à un accomplissement, à une récapitulation, à un achèvement. Il s'agit d'être configuré au Christ, d'appartenir à un peuple invisible ou encore de regarder le sens de l'histoire du monde dans le discernement de l'Esprit.

Dans chacun de ces mouvements, le signe a donc une dimension d'ordre cosmique et spirituel, créationnel et eschatologique. Il est sous-tendu par la foi. Mais le champ concret dans lequel se déploie chacun de ces signes, est le monde blessé par le péché et donc fragile, traversé par la contradiction et la pluralité. L'Église a vocation à construire le Royaume en œuvrant d'abord ici-bas à un vivre-ensemble humain et spirituel, ouvert à la transcendance et à l'éternité.

L'harmonie de ce vivre-ensemble passe sans doute aujourd'hui, par l'acceptation de la pluralité des convictions dans la société. L'Église assumera mieux cette donnée sociétale si elle est capable de reconnaître en son sein, dans la fraternité, la diversité des sensibilités ecclésiales et la complémentarité des charismes.

La médiation de la raison dont Dieu a doté l'être humain constitue l'interface permettant le dialogue *ad extra* comme *ad intra*. La tradition catholique lui a donné un grand crédit puisque le magistère a été jusqu'à la considérer avec la foi comme les deux ailes qui « permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité »[1].

[1] JEAN-PAUL II, *La foi et la raison, Lettre encyclique Fides et ratio*, Paris, Centurion-Cerf-Mame, 1998, p. 5.

Les figures de l'Exode et de la Transfiguration viennent manifester la transformation du monde en cours dès ici-bas et dès maintenant, à laquelle participe l'Église, à travers les disciples du Christ et leurs communautés.

Nous avons voulu confronter la réflexion théologique des chapitres précédents aux chantiers concrets vécus par les chrétiens dans plusieurs domaines dans un espace donné à savoir la Belgique, spécialement son pôle francophone[1].

L'enjeu est précisément une capacité à articuler une tradition particulière, portée par une Église ressentie « en déclin », à l'ensemble de la société civile dans laquelle elle s'inscrit et pour laquelle elle existe. Cette articulation passe par la capacité de vivre le pluralisme de notre civilisation occidentale « post-moderne » qui ne peut s'épanouir dans la paix que grâce aux ressources de la raison et aux trésors des spiritualités.

La proposition de foi passe par une « inculturation » dans les groupes humains et la rencontre des personnes. Ce que Hannah Arendt disait de la politique pourrait *mutandis mutandis* inspirer la théologie pratique : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé *l'*homme, *les* hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de *l*'homme, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? Pis encore : pour toute pensée scientifique, aussi bien en biologie qu'en psychologie, en philosophie qu'en théologie, seul *l*'homme existe, de même qu'en zoologie il n'y a que *le* lion. Autrement dit, les lions au pluriel seraient une affaire qui n'intéresse que les lions »[2].

[1] Nous avons pu prendre connaissance de démarches comparables dans les espaces que nous avons étudiés. Nous citons à titre d'exemple l'expérience de l'archidiocèse de Strasbourg, reprise dans une série de quatre ouvrages. L. HOFFER, *L'Église aux carrefours…. des pauvretés humaines*, M. FEIX, *L'Église aux carrefours…. des réalités sociales et politiques,* R. VIGNERON, *L'Église aux carrefours…. des champs culturels*, V. JORDY, *L'Église aux carrefours…. des chemins religieux*, publiés sous la direction de Mgr Joseph DORE, L'ami hebdo_éditions, Strasbourg, Juillet 2006.

[2] H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?,* (Coll. L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1995, p. 31.

Tout « universalisme chrétien », qui charrierait l'uniformité, manquerait de fidélité au modèle de la « communion plurielle » constitutive du christianisme et qui a notamment sa racine dans la catégorie du corps chez saint Paul. Comme l'altérité est essentielle à l'unité, la diversité permet l'unité dans la communion. Comme l'écrit Enzo Bianchi : « la communion plurielle qui découle de la révélation biblique devrait également aider à repenser l'universalisme, cette tendance qui a suscité bien des attitudes de violence et de persécution de la part des chrétiens dans l'histoire. Pour que l'universalisme ne dégénère pas jusqu'à devenir totalitaire, ce dernier peut être pensé comme un "besoin universel de l'autre" et compris comme une vocation à l'exil, à la diaspora, à la dispersion parmi les peuples : car la foi chrétienne ne peut coïncider avec une culture, une ethnie ou un système de pensée déterminés. En effet, elle est transculturelle et son travail d'inculturation doit dès lors s'accompagner d'un effort de déculturation, pour ne pas risquer de faire passer pour Évangile ce qui n'en est qu'une forme culturelle »[1].

C'est au sein de cette pluralité sociétale que l'annonce de l'Évangile peut et doit se déployer. Nous avons choisi trois domaines où appliquer cette démarche, trois domaines où la démarcation entre *l'ad extra* et *l'ad intra* devient d'ailleurs singulièrement floue : la pertinence et la légitimité d'une parole d'Église dans le débat public, la vocation au service de tous d'institutions fondées ou suscitées historiquement par l'Église et la finalité du patrimoine immobilier et artistique de l'Église catholique.

Section 1. Quelle parole « légitime » d'Église dans le débat de la société civile ?

Est-il légitime que l'Église catholique, dans le cadre du pluralisme religieux et philosophique en Belgique, prenne position dans le débat politique, social économique ou éthique qui s'y vit aujourd'hui ?

Il est spontanément admis que les catholiques puissent avoir et même défendre leurs convictions dans la sphère privée ou qu'une tradition religieuse particulière s'adresse aux personnes qui se « revendiquent » d'elle. En revanche, une parole d'Église s'adressant à une nation entière, spécialement sur des débats en cours dans la société civile s'exprimant notamment dans les

[1] E. BIANCHI, *La différence chrétienne* (Trad. de l'italien par Matthias Wirtz [original italien : *La differenza cristiana*, Bayard 2009])), Paris, Bayard, s.d., p. 112.

institutions instituées par la Constitution pour gouverner un pays ou une région, suscite volontiers suspicion et controverse.

Ceci illustre la tension qui peut exister au sein d'une société plurielle, lorsqu'une Église « particulière » exprime des paroles et pose des actes, potentiellement en direction de « tous ».

Pour mener cette réflexion dans le cadre belge, spécialement francophone, nous avons privilégié ici le champ du politique. Pour appréhender la question de façon libre et prospective, nous ne pouvons toutefois faire l'économie d'un détour par l'histoire. Le rôle joué par une Église catholique historiquement puissante ne facilite pas toujours la compréhension du positionnement actuel de l'Église vis-à-vis du politique. Les privilèges dont jouissait l'Église catholique dans le passé, aux yeux d'une partie de l'opinion, se révèlent régulièrement encore aujourd'hui comme un obstacle à sa crédibilité dans la société.

Quant aux rapports entre foi et politique, nous pensons qu'une mutation fondamentale, enclenchée il y a près d'un demi-siècle, est en train de se déployer de manière davantage patente encore, au cours de ces dernières années.

Il est sans doute utile de rappeler brièvement cette histoire, en établissant un parallèle entre les positions de l'Église catholique en matière politique au cours de trois périodes de l'histoire contemporaine et le développement progressif corrélatif d'un parti politique belge puis francophone qui s'est référé explicitement au christianisme dans sa doctrine et son programme.

Contre le libéralisme

Dans un premier temps, de la fin du XIX^{e} siècle à 1945, le parti des catholiques était de facto le « parti de l'Église ». En effet, la structuration du parti catholique en 1884 constitue le moment du regroupement officiel des hommes politiques catholiques au sens d'un parti spécifique[1].

Pour « planter le décor » de la création d'un parti catholique, il faut rappeler que la Belgique naissante avait été profondément marquée par la révolution française, précédée

[1] Sur la formation et le développement du parti catholique en Belgique, nous renvoyons à l'ouvrage d'A. SIMON, *Le parti catholique belge : 1830-1945*, Bruxelles, La renaissance du livre, 1958.

philosophiquement par les Lumières. Le XIX[e] siècle se caractérisait aussi par la promotion du principe de laïcité. Cette « laïcité » pouvait parfois se positionner comme un mouvement « contre-religieux »[1]. Enfin, ce siècle a aussi généré « politiquement » une démocratie bourgeoise dans le cadre économique de la révolution industrielle aux mains de cette même bourgeoisie.

Les catholiques belges de l'époque vont donc devoir se situer par rapport à ces faits nouveaux et à ces idées nouvelles. Beaucoup de catholiques, en politique notamment, s'accommoderont très bien du régime de monarchie constitutionnelle, démocratique et garant des libertés, inscrit dans la constitution de 1831. Ils pratiquent d'ailleurs l'unionisme[2] avec les libéraux pendant plus d'un demi-siècle, à partir de l'indépendance de la Belgique. Ils sont volontiers pragmatiques, et également proches d'un catholicisme libéral à la française.

À la même époque, l'Église catholique romaine n'avait, quant à elle, pas encore accepté l'esprit de la révolution française. Elle allait générer à travers son enseignement une méfiance récurrente par rapport au libéralisme sous toutes ses formes et œuvrer, notamment en Belgique, à une alternative à l'individualisme libéral bourgeois et laïc.

Ce sera le projet d'une « société chrétienne » porté par le magistère romain et l'épiscopat belge pendant un siècle. Cette visée allait être relayée à travers les « institutions catholiques ». Ces dernières vont progressivement constituer un véritable réseau ecclésial mais aussi un pilier à défendre face à l'État. Nous pensons ici à l'école catholique, de l'école primaire à l'université et aux institutions hospitalières, du berceau à la mort[3].

Pour relayer ces préoccupations ecclésiales en politique, un catholicisme *intransigeant* (par rapport à l'État) et *intégraliste* (parce qu'il a vocation à s'occuper de tout ce qui touche à la personne) se développera au XIX[e] siècle et s'appellera généralement *catholicisme social*[4]. Ce

[1] Nous reviendrons plus loin sur la définition de laïcité, concept utilisé très différemment en France (l'État laïc) et en Belgique (le courant de la « laïcité organisée »).
[2] L'unionisme se caractérise par une collaboration entre catholiques et libéraux au sein des institutions belges pendant une période de 25 années après l'indépendance avant que ces deux courants philosophiques ne se structurent au sein de partis politiques distincts.
[3] Nous reprendrons cette problématique, de manière plus approfondie, dans la section 2.
[4] Sur la formation du catholicisme social, nous renvoyons à l'ouvrage de R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*, Louvain, Publications universitaires Louvain, 1958.

sujet relaye à notre sens deux préoccupations. D'abord, le catholicisme social voit l'homme non comme individu mais surtout comme membre d'une société au sein de laquelle il doit toutefois jouir d'une autonomie propre. C'est un courant d'idées qui va du « corporatisme »[1] de l'enseignement (social) de l'Église au personnalisme de l'entre deux guerres. L'Église aura ainsi une action « sociale » vis-à-vis des ouvriers mais dans un sens « paternaliste»[2]. En un second sens, le catholicisme social est aussi le « bras armé » en politique des « intérêts » de l'Église, notamment de ses institutions, plus précisément dans ou face à l'État. Si l'Église prendra toujours soin de distinguer formellement « ses » œuvres et la politique, elle verra souvent d'un bon œil que des femmes et des hommes formés notamment dans l'Action catholique s'engagent en politique, spécialement dans le catholicisme social, comme les défenseurs du « pilier » généré par cette même Église.

Une préoccupation ouvrière

L'Église, notamment les catholiques engagés « sur le terrain », se préoccuperont aussi plus spécifiquement du sort des ouvriers, qui n'était pas une priorité centrale du catholicisme « social ». L'Église le fera notamment en réaction à un adversaire de poids : le courant marxiste avec sa traduction politique socialiste ou communiste et avec sa foi en l'État comme son dynamisme par la mise sur pied d'un réseau d'initiatives sociales en vue d'améliorer le sort de la classe ouvrière. Pour mettre en œuvre cette conviction, le Parti ouvrier belge avait fondé en 1885, à la même époque que d'autres partis de la même obédience en Europe.

Léon XIII avait été impressionné par la misère des ouvriers, notamment quand il était Nonce en Belgique[3]. Pour y remédier, le pape estime que l'enseignement social de l'Église et l'action populaire chrétienne doivent, par leur influence indirecte, contribuer à forger des institutions favorables à la morale chrétienne et à fonder une manière de nouvelle chrétienté aussi prospère

[1] Le corporatisme privilégie la collaboration de toutes les classes sociales au sein des groupements politiques et associatifs.
[2] Le paternalisme vise à aider charitablement les plus pauvres mais sans prôner l'émancipation politique de tous.
[3] R. AUBERT, *L'encyclique « Rerum novarum », une « Charte des travailleurs*, dans F. ROSART et G. ZÉLIS (éd.), *Le monde catholique et la question sociale (1891-1950)*, Bruxelles, Éditions Vie ouvrière, 1992, p. 17.

que les cités italiennes à la fin du Moyen-Âge quand l'Église « pénétrait toutes les parties du corps social »[1].

Dans ce contexte, il prit l'initiative de publier *Rerum novarum,* la première et la plus importante des encycliques sociales qui baliseront l'enseignement romain pendant des décennies dans ce domaine[2]. Ces textes vont relayer les préoccupations des catholiques face à la misère gangrenant les régions industrielles, mais aussi légitimer et promouvoir le rôle de mouvements comme les syndicats ou d'autres associations s'occupant de la défense des droits et des intérêts des ouvriers.

Cette encyclique allait donc être le vrai point de départ du « catholicisme social » qui allait porter en lui un projet global de société et devenir une pièce maîtresse du projet romain de « nouvelle chrétienté ». Le « modèle » socialiste sera régulièrement pourfendu par la doctrine sociale de l'Église comme le « modèle » libéral d'ailleurs.

Dans la foulée, le parti catholique s'était organisé à la fin du XIX^{e} comme formation politique. Officiellement créé en 1884, la composante politique du « pilier » émergeant précisément pour défendre l'enseignement catholique. En effet, après « l'unionisme » entre catholiques et libéraux après la fondation de la Belgique, ces derniers se structurèrent les premiers, formant le gouvernement libéral Rogier en 1857. Les catholiques ne tardèrent pas à réagir car la question de l'enseignement allait aviver les antagonismes entre libéraux et catholiques. Ils allaient culminer lors de la guerre scolaire de 1879. Pendant des décennies, il y aura côté catholique, la crainte de voir les milieux libéraux, et plus tard socialistes, nuire aux intérêts de l'Église catholique et particulièrement sans doute aux institutions qu'elle mettait en œuvre. En effet, « si la constitution de 1831 avait provisoirement apaisé les revendications des libéraux et de l'Église, la mise en œuvre de ses grands principes [harmonisation des relations Église-État] s'était progressivement traduite par une polarisation et par le déplacement de la ligne de partage entre progressistes et conservateurs. Au sein du parti libéral, de puissants intérêts antireligieux prenaient le devant alors même que le parti conservateur s'associait de manière toujours plus exclusive à l'Église et

[1] Encyclique *Libertas* du 20 mars 1888, citée dans J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, Cerf, 1986, p. 62.
[2] LÉON XIII, *La condition des ouvriers : Rerum Novarum (Lettre encyclique du 15 mai 1891)*, Paris, La bonne presse, 1961.

à la religion. Finalement, tout cela déboucha sur une opposition entre catholiques et libres-penseurs »[1].

Comme l'a écrit Jean Beaufays, pour la tradition catholique, « l'Église et l'État ne sauraient être mis sur pied d'égalité juridique… l'une des deux puissances, la puissance civile en l'espèce doit être de quelque manière unie à l'autre par un lien de subordination […] mais […] dans la réalité contemporaine, où les catholiques ne sont qu'une partie de l'opinion, ce programme ne peut être imposé. Les catholiques peuvent alors se contenter d'un statut qui leur permet de pratiquer leur foi sans entraves et de vivre selon ses enseignements »[2]. C'est à ce « statut », à la place du pilier catholique dans la société civile et l'État que beaucoup d'hommes politiques catholiques vont devoir veiller en interaction directe avec la hiérarchie ecclésiale.

Malgré sa force et sa participation à la plupart des gouvernements (en majorité absolue de 1884 à 1914), le parti catholique comme tel allait toutefois tarder à se structurer. Le bloc catholique ne sera structuré comme parti politique sur le plan national qu'en 1936. Et s'il dispose de relais vers les électeurs par la presse, les parlementaires et les comités électoraux, le parti politique va donc, dans un premier temps surtout, déployer son action en passant par les structures de l'Église[3].

Les catholiques, fédérés par leur président Charles Woeste, avaient donc pris le pouvoir en 1884 dans un climat de guerre scolaire. Mais d'autres facteurs substantiels vont expliquer qu'ils le conserveront pendant trois décennies sans discontinuité. C'est que la mouvance politique catholique s'intéressera à d'autres enjeux : intérêts des campagnes, de la Flandre, et attention à la question sociale. Plus globalement, les hommes politiques catholiques belges seront pragmatiques et s'accommoderont d'ailleurs fort bien d'un régime politique « libéral » malgré les positions antilibérales défendues régulièrement par l'Église romaine.

---

[1] E. GÉRARD, *Du parti catholique au PSC-CVP*, dans W. DE WACHTER (éd.), *Un parti dans l'histoire 1945/1995*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996, p. 12.
[2] J. BEAUFAYS, *Les partis catholiques en Belgique et aux Pays-Bas 1918-1958*, Bruxelles, Bruylant, 1973, p. 11.
[3] « Pour apprécier la force de frappe du parti catholique, il faut tenir compte de l'Église qui en constituait *de facto* l'infrastructure, même si les relations entre le clergé et les dirigeants politiques n'étaient pas dénuées de toute tension, ces derniers, notamment, revendiquent leur indépendance. On peut même dire que, dans une certaine mesure, c'est en raison de ses fondements religieux et du puissant soutien que lui apportait le clergé que le parti a tant tardé à se structurer » (E. GÉRARD, *Du parti catholique…,* p. 14).

Ce catholicisme « social » plutôt conservateur, porté par les adversaires du libéralisme et du socialisme, allait évoluer. Progressivement en effet, la recherche d'une démocratie sociale menait à l'acceptation d'une société égalitaire. La pratique même de la démocratie, dans les cercles, les mouvements et les syndicats, conduisait à substituer à l'image d'une société hiérarchisée et paternaliste celle d'un monde égalitaire et fraternel : la démocratie ne devait pas seulement être « pour » le peuple mais aussi « par le peuple ».

Dès lors, en même temps que la démocratie sociale et l'égalité, les démocrates-chrétiens en venaient à accepter la démocratie politique, héritière de ce libéralisme jusque-là méprisé, le suffrage universel et la souveraineté du peuple. Ils acceptent les libertés de pensée et d'expression ; ils affirment la distinction du politique et du religieux. Ainsi, toute une aile du catholicisme social, retrouve-t-elle, après ses propres mutations, le catholicisme « libéral », qui s'était développé dès le XIX^{e} siècle[1].

Un « modèle » belge ?

Ceci dit, l'influence de l'enseignement social de l'Église, diffusé depuis Rome et le développement de l'Action catholique pour développer la société chrétienne auront également une large audience en Belgique. L'Église belge n'hésitera pas non plus à prendre position dans le débat électoral au nom des principes qu'elle défendait. Jean Beaufays a en effet pu démontrer par l'analyse des interventions publiques des évêques qu'ils donnèrent effectivement des directives précises sur la plupart des problèmes politiques qui se posèrent au pays[2].

Le parti catholique est donc intrinsèquement lié à l'Église mais les catholiques qui y sont engagés, le sont avec des préoccupations bien différentes, d'où le caractère diversifié de sa composition. Notons aussi le rôle « médian » des « institutions catholiques » (enseignement par exemple) et des associations sociales chrétiennes (les syndicats et les mutuelles par exemple), créées ou inspirées par l'Église qui soutiendront les catholiques engagés en politique, ceux-ci étant notamment chargés de relayer leurs intérêts au sein des institutions de l'État.

[1] J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, p. 35.
[2] J. BEAUFAYS, *Les partis catholiques en Belgique et aux Pays-Bas 1918-1958*, Bruxelles, Bruylant, 1973, p. 333.

Dans l'immédiat après-guerre avait toutefois surgi sur le terrain politique la concrétisation d'une volonté de transcender les clivages philosophiques et religieux, élaborée par nombre d'intellectuels catholiques dans l'entre-deux-guerres. Le parti social chrétien, créé à la Noël 1945, se veut certes « déconfessionnalisé » mais cette stratégie n'est pas exempte d'ambigüités. Ses adversaires continueront à redouter qu'il reste le « bras armé » des institutions chrétiennes.

L'examen des « principes » du programme nous en apprend davantage quand nous lisons : « Certes, le PSC ne renie aucune des conquêtes de l'ancien parti catholique orientées vers la libération de l'homme et est fier d'en avoir reçu l'héritage. Toute civilisation se fonde sur des valeurs humaines permanentes. Mais, à chaque époque, il faut une traduction nouvelle… »[1]. Nous sentons là une volonté très profondément réformiste. Les auteurs expriment avoir voulu prendre la mesure d'un bouleversement majeur dans la société suite à la seconde guerre mondiale.

Le programme du PSC se trouve résumé dans son nom, indique significativement le document qui décline les définitions de « social » et de « chrétien ». Ce qui frappe, c'est la recherche d'universalité du programme : « Essentiellement, il tend à reconstruire la société *tout entière*. (…) Ce qu'on appelle la question sociale n'est plus uniquement un problème ouvrier ; elle s'étend à toutes les couches de la population. Les sociétés naturelles où s'insère normalement l'activité des citoyens et où se nouent les liens moraux les plus puissants qui puissent unir entre eux les hommes subissent une crise. Ce sont la famille, le métier, la patrie… »[2]. Même s'il est rappelé que « social » signifie aussi une sollicitude particulière pour les faibles et pour les humbles, on est frappé par la volonté des « pères du PSC » de s'adresser à tous leurs concitoyens, apparemment sans distinction aucune.

La définition du caractère chrétien du parti apporte un éclairage intéressant : « le parti est chrétien parce qu'il revendique les valeurs humaines qui sont à la base de notre civilisation occidentale. Historiquement, c'est le christianisme qui les a apportées. Mais aujourd'hui, elles sont le patrimoine commun aussi bien des croyants que des incroyants. N'affirmons-nous pas tous que la valeur suprême sur terre est l'homme ; que tous les hommes sont par nature égaux entre eux, que ni l'État ni les individus trop puissants n'ont le droit d'en asservir un seul, que

[1] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts… quel sera l'architecte ?*, Bruxelles, PSC, 1945, p. 9.
[2] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts…,* p. 9.

l'idéal à réaliser est celui où chacun peut épanouir complètement sa personnalité libre »[1] ? Il est des accents très « humanistes » dans cette position qui laisse aussi transparaître un thème marquant dans la vie du PSC : la volonté de constituer une tierce voie entre libéralisme et socialisme. C'est notamment l'humanisme chrétien, le *personnalisme* dans le sillage de Maritain et de Mounier, qui se veut une véritable « troisième voie » dans le contexte des fortes rivalités idéologiques de l'époque.

Le document fondateur du PSC l'exprime clairement : « en centrant toute sa doctrine et toute sa politique sur la notion de la personne humaine épanouie dans des sociétés naturelles saines, le PSC s'oppose aussi bien à la théorie capitaliste libérale qu'à la philosophie marxiste »[2]. On trouve de nouveau dans ce court extrait deux paramètres fondamentaux récurrents de la vie du PSC : la personne (avec l'héritage philosophique, notamment personnaliste, qui est sous-jacent) et la place des « structures intermédiaires » recoupant le célèbre thème de la subsidiarité qui ira généralement de pair avec un pluralisme permettant une liberté de choix dans de nombreux domaines de la vie quotidienne[3]. La personne devient ainsi l'étalon de référence des choix politiques, mais c'est surtout par le biais du critère de l'efficacité pour le « plus grand nombre de personnes ». C'est ainsi que le parti peut se déclarer non « partisan » parce que préoccupé avant tout du bien commun auquel doivent tendre tous les hommes de bonne volonté dans leur diversité, une diversité qui caractérise les adhérents du PSC issus de toutes les couches de la société. Cette doctrine personnaliste, très anthropocentrée, va se décliner dans différents domaines : santé, éducation, profession, avec une insistance répétitive sur l'importance de la « conscience », de la « moralité », de la dimension spirituelle, de la finalité humaniste des projets politiques…

La définition du parti chrétien comporte toutefois, à côté de l'humanisme, des développements beaucoup plus spécifiques : « est-il d'ailleurs valeurs plus hautes, plus civilisatrices, plus pleinement humaines que les valeurs d'honnêteté, de justice et d'amour, apportées au monde par

[1] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts…,* p. 10.
[2] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts…,* p. 11.
[3] « Que ce soit dans le domaine de la sécurité sociale, de la santé, de l'enseignement ou de l'organisation générale de la vie économique et sociale, le Programme de Noël 1945 tente ainsi de concilier la primauté de la personne humaine et de l'initiative individuelle avec les exigences du bien commun. Le rôle de l'État consiste d'une part à aménager les conditions d'exercice de la liberté personnelle et d'autre part contribuer activement à la sauvegarde de l'intérêt général compris comme la réalisation, pour chacun, de son épanouissement personnel » (J.L. JADOULLE, *L'évolution du programme du parti social-chrétien (Noël 1945-1968)*, dans W. DE WACHTER *ET ALII*, *Un parti dans l'histoire…*, p. 348).

le Christianisme ? Précisément, il ne serait que de les traduire en actes, dans les conduites privées et dans la vie publique, pour que d'emblée le monde fût transfiguré. Voilà pourquoi le Christianisme sera la source inspiratrice de notre politique »[1], indique le Programme de Noël. Nous remarquons ici un choix explicite quant à l'affirmation d'une conviction chrétienne forte pouvant imprégner toutes les consciences, mais aussi rejaillir potentiellement sur la vie publique. Cette observation du décalage entre réalité et idéal ne manque pas de courage et vient rappeler le but ultime de l'engagement politique.

Dans le domaine des « valeurs morales », on retrouvera pourtant l'« universalisme philosophique chrétien non spécifiquement religieux » évoqué plus haut : « Toute la population, quelles que soient ses convictions religieuses, est profondément attachée aux valeurs qui font notre civilisation chrétienne et qui sont suffisamment profondes et stables pour fonder l'impératif catégorique d'une morale. Il ne serait pas difficile entre gens de bonne foi de dégager de cet idéal commun, *et sans aucune référence à un credo religieux quelconque*, les commandements qui dans les écoles devraient être enseignés à la jeunesse. Par définition, cette éthique ne sera pas contradictoire avec les convictions religieuses des croyants qui dans leurs propres établissements d'instruction pourront la compléter par les prescriptions plus détaillées de leur religion »[2]. La méthode qui s'y déploie, c'est la recherche d'une « universalité » qui serait sous-jacente aux particularismes : un « universalisme chrétien » qui serait en quelque sorte complété par « les particularismes religieux ». Ce type d'approche n'est pertinent que dans une société culturellement et philosophiquement homogène comme l'était « massivement » la Belgique au sortir de la seconde guerre mondiale. Elle n'est plus transposable à la nation du XXI^{e} siècle qui habite le même territoire mais dont les composantes quant aux origines géographiques, aux références culturelles ou aux modalités de vivre-ensemble sont diverses voire éclatées.

Dans le Chapitre V relatif à l'État, la première section, significativement consacrée à l'union entre tous les Belges aborde *in fine* et brièvement une problématique curieusement qualifiée de « question religieuse ». Lisons la position en ayant à l'esprit la place qu'elle aura pendant des dizaines d'années. Elle constituera, surtout selon ses détracteurs, une sorte de « fonds de commerce » du PSC : « l'Union des belges … fait obstacle à une vieille querelle qui a empoisonné notre vie publique et dont la génération d'à présent ne veut plus entendre parler : on

[1] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts…,* p. 10.
[2] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts…*, p. 29.

vise la difficulté résultant de la diversité des opinions philosophiques et religieuses principalement dans le domaine scolaire et dans le domaine des œuvres. Cette querelle peut être liquidée de la manière la plus simple par la mise en application des deux principes de liberté et d'égalité. Principe de liberté : croyants et non croyants ont pareillement la faculté de fonder des œuvres de toutes sortes (…). Sous réserve de l'ordre public, l'État doit garantir au profit de tous cette liberté. Principe d'égalité : l'État s'abstiendra de prendre parti entre croyants et non croyants, mais il doit procurer à tous les conditions matérielles nécessaires à la diffusion d'une éducation ou à l'existence d'œuvres conformes aux principes essentiels de vie que professent les citoyens moyennant le respect de l'ordre national et constitutionnel »[1].

Vu notamment le poids du PSC dans la vie politique belge, l'influence, directe et indirecte, de l'Église catholique dans le monde politique fut donc durable. Ainsi, en introduction à un article publié en 1973 intitulé « l'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la seconde guerre mondiale », Roger Aubert décrit l'ambigüité du lien entre vie ecclésiale et vie politique au cours des années 1945-70 : « Bien que les autorités ecclésiastiques belges, n'aient cessé de répéter que "l'Église ne fait pas de politique", la quasi-totalité des observateurs sont d'accord pour constater que la Belgique a été depuis un siècle et demi une terre d'élection du "catholicisme politique" et l'un des pays où l'incidence du facteur religieux sur la vie publique a été la plus marquée. Le problème peut être abordé par différents biais, car "l'Église" pour un catholique, ce n'est pas seulement la hiérarchie épiscopale mais également son clergé – qui, suivant les cas, peut amplifier ou rétrécir les directives épiscopales et dont l'influence, parce qu'il est plus proche des citoyens, est souvent plus grande que celle de la hiérarchie – et aussi – on y insiste de plus en plus depuis le récent Concile mais la réalité théologique et sociologique est bien antérieure à Vatican II – le peuple chrétien. Or, quel que soit celui des trois biais sous lequel on aborde la question de l'influence de l'Église sur la vie politique en Belgique, la réponse de l'historien et du politiste sera toujours que cette influence a été considérable, du moins jusqu'à une date très récente »[2].

L'après-guerre : une étape…

[1] PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts…,* p. 78.
[2] R. AUBERT, *L'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la seconde guerre mondiale*, dans *Res Publica 15* (1973), p. 183-203.

Après la seconde guerre mondiale, l'Église belge était toujours fortement implantée en Belgique, y compris dans la partie francophone du pays. Au début des années soixante encore, la pratique régulière était encore de 40 % en Wallonie, ainsi qu'à Bruxelles, avec toutefois des différences marquées en fonction des sous-régions dans le sud du pays, les zones ouvrières urbanisées pratiquant moins, et avec des écarts importants selon les quartiers à Bruxelles (15 % dans les quartiers ouvriers mais 50 % dans les quartiers bourgeois). Plus globalement, l'Église de Belgique connaissait encore dans les années soixante plus de 90 % de baptêmes et de funérailles religieuses ainsi que plus de 80 % de mariages célébrés religieusement[1].

Bref, l'Église se portait bien tant dans le recrutement sacerdotal et religieux que dans le développement florissant des institutions chrétiennes d'enseignement et de santé ainsi que dans un large éventail de réalisations sociales, culturelles et spirituelles suscitées et portées par l'Église.

C'est le parti social-chrétien qui relayera tous ces « intérêts ». Comme le note Patrick Pasture : « Le parti se verra reconnaître en tant que vecteur politico-doctrinal et instance d'intégration de facto de la famille catholique, tout ceci laissant inchangée la place centrale de l'Église. En d'autres termes, les organisations sociales devraient s'appuyer sur le PSC-CVP pour tenir par cette voie indirecte une traduction de leurs exigences politiques »[2].

Jean Beaufays a analysé, notamment pour l'après-guerre, l'influence de la doctrine pontificale sur le programme du parti (le PSC à l'époque). Qu'il s'agisse de l'éducation, du salaire, de la famille ou du travail, il conclut que l'influence de l'enseignement pontifical sur les programmes du parti va bien au-delà d'une filiation spirituelle. Le programme découle directement de la doctrine, le domaine le plus dépendant étant la politique sociale. Les décisions fondamentales en politique étrangère sont également très proches de la doctrine pontificale[3].

Le même auteur soutient que si le parti est officiellement totalement indépendant de l'Église, cette indépendance reste largement théorique. Il jouit du monopole de représentation des

---

[1] F. HOUTART, *Belgique, terre de chrétienté ?*, dans C. SOETENS (éd.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, ARCA, 1996, p. 73.
[2] P. PASTURE, *Entre Église et citoyen : le PSC-CVP et sa base organisée*, dans W. DE WACHTER (éd.), *Un parti dans l'histoire 1945/1995*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996, p. 268.
[3] J. BEAUFAYS, *Les partis catholiques en Belgique*…, p. 273-278.

catholiques et son programme est le seul qui dérive directement de la doctrine sociale de l'Église[1]. L'épiscopat n'interdit-il pas régulièrement à cette époque lors des campagnes électorales aux catholiques de voter pour des dissidences du parti catholique « orthodoxe » ?

L'épiscopat occupait d'ailleurs une place peu contestée dans la société belge et exerçait aussi une influence indirecte mais réelle dans les débats de société, malgré un régime officiel de séparation de l'Église et de l'État. Si la Belgique était symbolisée par des symboles forts comme le drapeau ou l'hymne national qui ne comportent pas de référence religieuse, l'Église était toutefois très présente lors d'événements marquants de la vie de la Nation comme les fêtes officielles, qu'elles soient nationales, royales ou patriotiques. Le catholicisme représentait un facteur culturel de cohésion de l'État-Nation, qui n'était pas négligeable[2].

Ce coup d'œil dans le rétroviseur met en exergue les deux axes structurant à l'époque la stratégie et la vision de l'Église dans le champ politique. D'une part, il s'agit de défendre les institutions à référence chrétienne face aux concurrents du monde laïc. D'autre part, il y le souci de faire passer les valeurs chrétiennes dans la société, comme un élément constitutif de l'identité belge.

Ce trait universalisant se retrouvait d'ailleurs dans le programme du PSC déconfessionnalisé de 1945, ouvert aux non-croyants au nom de valeurs universelles, qui n'était donc plus le parti catholique d'avant-guerre, soucieux de relayer de manière immédiate les préoccupations de la composante catholique de la société. Son appellation nouvelle par rapport à celle de « bloc catholique » de l'entre-deux-guerres illustre bien ce changement d'état d'esprit. Nous traiterons cette question dans la section suivante.

L'impact du Concile

Le Concile va apporter du neuf dans l'articulation entre l'appartenance à l'Église et l'engagement en politique. C'est la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps,

[1] J. BEAUFAYS, *Les partis catholiques en Belgique*…, p. 334.
[2] F. HOUTART, *Belgique, terre de chrétienté ?*..., p. 74.

Gaudium et spes, promulguée en 1965, qui prend le plus explicitement position sur cette question[1].

Dans l'introduction du Chapitre IV consacré à la vie de la communauté politique, le Concile, après avoir rappelé les profondes mutations des institutions des peuples, particulièrement l'émergence des libertés civiles et religieuses en ce compris les droits des minorités, souligne que les différents régimes politiques doivent tous tendre au bien commun. En revanche et en vue de cette fin, il indique qu'une diversité d'opinions est légitime notamment quant au choix de l'organisation des États et à la désignation de leurs dirigeants[2].

Le Concile se prononce donc pour une distinction très nette des ordres politique et religieux : « Surtout là où existe une société de type pluraliste, il est d'une haute importance que l'on ait une vue juste des rapports entre la communauté politique et l'Église ; et que l'on distingue nettement entre les actions que les fidèles, isolément ou en groupe, posent en leur nom propre comme citoyens, guidés par leur conscience chrétienne, et les actions qu'ils suivent au nom de l'Église, en union avec leurs pasteurs »[3]. C'est la reprise de la fameuse distinction « en chrétiens/en tant que chrétiens », chère à Jacques Maritain, entre l'action « en tant que chrétien », qui consiste à l'obéissance aux rites et aux dogmes de l'Église, et l'action « en chrétien », qui consiste en la mise en œuvre des idées chrétiennes dans des domaines « temporels », des organisations laïques où l'Église n'a pas à s'immiscer. Cela permet de ne pas confondre l'engagement personnel des chrétiens comme citoyens et des prises de position de chrétiens, notamment laïcs, au nom de l'Église. Mais nous avons pu montrer plus loin que cette distinction était largement obsolète.

Le Concile rappelle également dans cette ligne que « l'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine »[4].

---

[1] À l'époque du Concile, nous devons mentionner aussi deux encycliques importantes, *Mater et Magistra* de JEAN XXIII (1961) et *Pacem in terris* de PAUL VI (1963), évoquées dans le chapitre précédent.
[2] *Gaudium et Spes*, n°s 73-74.
[3] *Gaudium et Spes*, n° 76, § 1.
[4] *Gaudium et Spes*, n° 76, § 2.

Dans la suite de l'exposé, les Pères conciliaires insistent encore à plusieurs reprises sur la spécificité du rôle de l'Église, chargée d'annoncer l'Évangile et le Royaume de Dieu. Mais aussi sur sa vocation à s'adresser à tous les hommes, à rechercher le bien de tous et, dès lors, à ne pas se trouver dans un camp précis à aucun moment et en aucun lieu. Elle promeut aussi, en effet, et la liberté politique et la responsabilité des citoyens. Comme l'écrit D. Dubarle, « lors du Concile, l'Église catholique a pris acte de la pluralité des convictions et des confessions religieuses, de la pluralité des idéologies et des systèmes philosophiques, de la pluralité des opinions et des règles de conduite. Le Concile semble avoir perçu ce qui résulte d'un tel fait non seulement pour la vie politique en général mais plus particulièrement pour l'Église dans ses rapports avec la communauté politique. Église et communauté politique vont chacune vers l'autonomie par rapport à l'autre »[1].

Très réalistement, le Concile va aussi aborder les interdépendances et les complémentarités des deux institutions, Église et État, au service de la vocation humaine : « l'homme n'est pas limité aux seuls horizons terrestres, mais, vivant dans l'histoire humaine, il conserve intégralement sa vocation éternelle. Quant à l'Église, fondée dans l'amour du rédempteur, elle contribue à étendre le règne de la justice et de la charité à l'intérieur de chaque nation et entre les nations… »[2].

Si les chrétiens ont un devoir de vigilance dans les sociétés où ils vivent, en rappelant au pouvoir civil ses devoirs en termes de promotion du vrai bien commun, ils ont également une responsabilité positive : celle de s'engager dans la gestion des affaires publiques en vue de travailler au bien commun et en même temps de préparer la route à l'Évangile[3]. Le bien commun consiste notamment dans la construction d'une société respectueuse de l'ensemble de ses composantes socioéconomiques.

Nous pensons qu'aucun chrétien ne peut toutefois jamais perdre de vue que le Christ ne s'est jamais voulu un Messie dirigeant un peuple sur le terrain politique et que, comme le suggère l'Épître à Diognète écrite dès le II^{e} siècle[4], les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni

---

[1] D. DUBARLE, *L'Église dans le monde de ce temps – Constitution Gaudium et spes, notes et commentaires* (Vivre le Concile), Paris, Mame, 1968, p. 311.
[2] *Gaudium et Spes*, n° 76, § 3.
[3] *Apostolicam actuositatem*, n° 14.
[4] *À Diognète*, éd. et trad. H. I. MARROU (Sources chrétiennes 33*bis*), Paris, Cerf, 1997, p. 62-67, 2^{e} éd. revue et augmentée.

par le pays, ni par la langue, ni par la façon dont se comporter dans la cité. La balise la plus « inspirante » à retenir, c'est que les chrétiens ont le devoir d'être des citoyens loyaux à l'égard des institutions politiques. Nous y reviendrons.

La vigilance de l'Église a généré une distinction, aujourd'hui désuète mais utile pour distinguer le type d'interaction entre chrétiens et société civile.

Pluralité

La lettre apostolique de Paul VI, adressée le 14 mai 1971 au Cardinal Roy à l'occasion du 80e anniversaire de *Rerum novarum* sous le titre « La responsabilité politique des chrétiens », s'inscrit dans la ligne du Concile mais vient expliciter et approfondir plusieurs thématiques qui touchent précisément à l'engagement des chrétiens en politique[1].

D'emblée, le pape rappelle que l'Église chemine avec l'humanité et partage son sort au sein de l'histoire. Tout en annonçant aux hommes la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu et du salut dans le Christ, elle éclaire leur activité à la lumière de l'Évangile. Elle les aide par là à correspondre au dessein de l'amour de Dieu et à réaliser la plénitude de leurs aspirations[2].

Vu la diversité des situations vécues par les chrétiens, Paul VI estime que face à des situations aussi variées, il lui est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Cela ne relève ni de son ambition ni même de sa mission. C'est le rôle des communautés chrétiennes d'analyser, de discerner et d'agir sur base des paroles exigeantes de l'Évangile, enrichies de l'enseignement social de l'Église. Mais ces exigences ne peuvent être utilisées au profit d'options temporelles particulières en oubliant le message universel et éternel de l'Évangile, enrichi par l'expérience vivante de la tradition chrétienne au cours des siècles[3].

Ce passage a évidemment une portée majeure quant à la question qui nous occupe ici. Il prend le contre-pied d'un projet politique qui aurait la prétention d'être le relais unique dans la mise en

[1] PAUL VI, *Lettre apostolique* octogesima adveniens *à M. le Cardinal Maurice Roy, La responsabilité politique des chrétiens*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1971.
[2] PAUL VI, *Lettre apostolique à M. le Cardinal Maurice Roy*…, n° 1.
[3] PAUL VI, *Lettre apostolique à M. le Cardinal Maurice Roy*…, n° 4.

œuvre du message chrétien et de l'enseignement social de l'Église, pour la gestion de la cité. Non seulement il n'y a plus adéquation entre la religion catholique et un parti, mais les relais peuvent être pluriels et, ceci étant, aucun parti ne peut plus légitimement se prétendre seul porteur de l'héritage chrétien.

L'action politique est donc présentée comme un moyen qui ne peut pas être absolutisé, mais qui doit au contraire se développer dans un environnement où les projets politiques peuvent être discutés et où des convictions philosophiques et religieuses, plurielles ont chacune leur place. C'est en quelque sorte à l'aune de ce critère que l'engagement des chrétiens au sein de diverses traditions politiques devra être apprécié. Paul VI rappelle aussi qu'une même foi chrétienne peut conduire à des engagements différents[1], comme il a souligné que la politique n'est pas la seule manière de vivre l'engagement chrétien au service des autres.

Cet état d'esprit va influencer progressivement les rapports entre Église et politique. Roger Aubert écrira en 1973 « qu'étant donné le nombre d'éléments convergents qui semblent aller dans le même sens et la mutation qui paraît bien irréversible de l'Église posttridentine vers l'Église "postconciliaire", on peut raisonnablement supposer qu'une page est en train d'être tournée et que le type de relation entre l'Église et la politique au cours des années qui viennent sera assez différent de celui que la Belgique avait connu depuis un siècle et demi. Mais ceci est du domaine de la prospective et non de l'histoire »[2]. Une trentaine d'années plus tard, nous pouvons relever que l'historien louvaniste avait vu juste. En effet, la vision *universalisante* proposée par le PSC en 1945 ne sera véritablement mise en œuvre que dans le dernier tiers du XX^{e} siècle.

En effet, lors de la constitution du PSC en 1945, avait émergé fortement l'idée d'un rassemblement large de tous les chrétiens mais avec une ouverture aux non-chrétiens qui pouvaient partager les valeurs humanistes proposées par le PSC. Cette ouverture allait s'avérer lente. En effet, la « question royale » et la « guerre scolaire » allaient marquer ces années et prolonger en quelque sorte le climat de confrontation, venu du XIX^{e} siècle, entre catholiques et laïcs. Tout cela allait renforcer ce souci du monde catholique de « faire bloc » et à *reconfessionnaliser* « de facto » le PSC. Lors des « pactes » qui s'ensuivront, les sociaux

[1] PAUL VI, *Lettre apostolique à M. le Cardinal Maurice Roy*…, n° 50.
[2] R. AUBERT, *L'Église catholique et la vie politique en Belgique*…, p. 203.

chrétiens mettront en œuvre, dans le dialogue avec d'autres forces politiques, la philosophie politique sous-jacente au programme du PSC de Noël 1945, consistant notamment dans la recherche de « règles universelles » permettant la coexistence d'institutions nées de convictions différentes.

Il faudra attendre les années soixante pour voir se dessiner quelques ruptures majeures. Et donc, des évolutions significatives dans l'interaction entre religion et politique. Sur le plan religieux, le changement de cardinal en Belgique en 1961 (remplacement de J. Van Roey par L.-J. Suenens) et l'ouverture du concile Vatican II en 1962 constituent les faits les plus marquants. Sur le plan politico-religieux, l'affaire de Louvain en 1968 influencera profondément le monde catholique qui prend conscience d'une rupture linguistique au sein de l'épiscopat et d'une mise en cause majeure de l'État belge unitaire. Sur le plan politique, le développement accru de tensions communautaires et la création de nouveaux partis politiques porteurs de revendications linguistiques et culturelles au cours des années soixante vont bouleverser le paysage politique, traditionnellement stable jusque-là.

Comme le note Jean Ladrière dans un courrier hebdomadaire du CRISP du 20 novembre 1970, « l'évolution du monde catholique pourrait bien avoir une incidence profonde sur la projection politique du catholicisme belge. Étant donné la position-charnière du PSC-C.V.P. dans la constellation politique belge, il importe d'examiner comment se présente l'avenir de ce parti. Le fait central qu'il faut prendre en considération, c'est la dislocation du monolithisme politique du camp catholique. Désormais, les catholiques auront un comportement beaucoup plus différencié et ne se sentiront plus liés à un parti déterminé […] Au niveau des comportements de groupe, il y avait une très forte identification entre l'appartenance religieuse et le soutien au parti chrétien. C'est cette identification qui est en train de se défaire, du moins partiellement […] Cependant cette évolution ne signifie pas la disparition du parti chrétien. Celui-ci peut être amené à changer son étiquette (il en a déjà été question). Mais il gardera une inspiration chrétienne. Il verra se modifier en partie la composition de sa base électorale et cela l'entraînera sans doute à modifier ses orientations ou tout au moins certaines d'entre elles »[1].

[1] J. LADRIÈRE, *Le système politique belge : situation 1970*, C.H. 500 (1970), Bruxelles, CRISP, p. 24.

Globalement, la pacification idéologique consécutive aux grands pactes nationaux (scolaire en 1954, culturel en 1972…) allait voir se disperser toujours davantage les votes des croyants, essentiellement catholiques, en direction d'autres formations politiques que le PSC/CVP. Parallèlement, l'épiscopat prenait de moins en moins position sur les questions politiques. Et, en même temps, les intellectuels de l'Action catholique plaidaient pour l'autonomie du temporel. Enfin, la pratique religieuse reculait et la sécularisation progressait. On pourrait dire que la famille catholique s'est elle-même sécularisée dans une large mesure à l'instar de son environnement. Tout ceci débouchait en une vague philosophie personnaliste, genre « chrétienté socioculturelle »[1]. Ajoutons que les impératifs d'efficacité dans les institutions catholiques et les organisations sociales chrétiennes quant au recrutement de membres, d'affiliés, d'étudiants ou de patients allaient les pousser à davantage d'autonomie par rapport au PSC, devenu un parti « moyen » qui était jusque-là leur seul relais véritable au sein du monde politique.

Dans la section suivante, nous développerons le débat du positionnement des institutions chrétiennes ou catholiques, leur projet, leur appellation, la référence explicite à leur origine. Nous notons déjà ici que la question du *C* allait aussi agiter les esprits du côté des « catholiques » en politique. Ainsi, le *C* du PSC constituait pour tous la première lettre du mot « chrétien » et connotait depuis 1945 une prise de distance par rapport à l'Église institutionnelle ». Ce *C* était toutefois généralement compris à l'extérieur à l'inverse de ce qu'il voulait dire à l'intérieur. Alors qu'il se voulait ouverture et non-confessionnel, il était souvent compris comme un symbole de fermeture, d'intégrisme et d'intolérance. Vu les « combats » menés par le PSC pour la cause des institutions appartenant à l'Église ou proches d'elle, le PSC avait continué à apparaître comme le « parti de l'Église ». Cela conduira à un changement de nom qui, selon nous, a l'avantage de clarifier cette ambigüité. Dès lors et corrélativement, l'Église pourra, à notre avis, prendre position en évitant d'être perçue par la société civile, comme liée, même indirectement, aux structures et donc au prisme idéologique d'un – seul – parti politique.

Très fondamentalement, il y a continuité entre la transformation du parti catholique en PSC en 1945 et la transformation du PSC en cdH en 2002. C'est un même mouvement car, dans les deux cas, l'on sent le souci de s'adresser à l'universalité des citoyens, de rechercher des valeurs universelles de rassemblement. La référence à l'humanisme reste toutefois beaucoup plus vague.

---

[1] P. PASTURE, *Entre Église et citoyen*…, p. 275.

Il a été préféré au « personnalisme » qui n'est pourtant pas religieusement connoté. Pierre Harmel soulignait lors d'une rencontre en 2005, que le personnalisme de Mounier et de Maritain qui a inspiré nombre de chrétiens en politique, est philosophiquement pluraliste. Il n'est pas la propriété des chrétiens, puisqu'il défend des valeurs qui peuvent aussi être celles de nombre d'agnostiques.

Pour éclairer la transformation du PSC en cdH à partir de ses rétroactes, nous nous inspirons de l'intervention du sociologue Luc Van Campenhoudt au Congrès du PSC du 16 décembre 1995[1]. Il interroge le modèle d'intégration culturelle et idéologique de nos sociétés où coexistent des groupes aux références et aux valeurs de plus en plus diversifiées. Sur cet enjeu, le sociologue interroge le PSC de 1995 sur son identité chrétienne : « Comment être un parti chrétien dans une société déchristianisée, sécularisée et pluraliste ? Nos sociétés modernes sont en effet marquées par le pluralisme. En effet, plusieurs référentiels de valeurs (les valeurs démocratiques et les droits de l'homme, les valeurs libérales et sociales, les diverses traditions religieuses), placés sur pied d'égalité, existent sans qu'aucun d'eux ne parvienne à s'imposer comme principe capable de hiérarchiser ou de structurer l'ensemble du champ normatif »[2].

A côté de ce constat lucide, le sociologue s'intéresse aussi au « style », à la tonalité du « vivre-ensemble » de la mouvance chrétienne, héritée du pilier, composante séculaire de la société civile belge :

« Mais on aurait tort de s'arrêter à ce constat relativiste d'un pluralisme généralisé. Car le pluralisme qui s'exerce au sein du monde chrétien n'est pas équivalent à n'importe quel autre. On n'y parle pas exactement de la même façon qu'ailleurs de la vie, de la mort, du sens de l'existence, de la justice… car on se réfère explicitement ou implicitement à un ensemble de références communes, à une "identité narrative" (les grands récits fondateurs) partagée peu ou prou par croyants et non-croyants, à des ressources symboliques spécifiques (des mots comme amour, alliance, pardon, salut…) qui balisent et structurent le "pluralisme chrétien" et en font un "pluralisme situé" différent de celui qui peut s'observer dans le monde laïque par exemple. Le non-croyant vivant dans le monde chrétien est le plus souvent quelqu'un qui fut croyant jadis, a

[1] L. VANCAMPENHOUDT, *Le PSC dans la société et dans le jeu démocratique aujourd'hui : questions sur son projet, son identité philosophique, sa démocratie interne*, dans *Revue politique*, n° 4-5, 1996, p. 99.
[2] L. VANCAMPENHOUDT, *Le PSC dans la société…,* p. 106.

été baigné dans une culture chrétienne dont il connaît les composantes aussi bien que la plupart des croyants eux-mêmes et continue à vivre en "culture chrétienne" (caractérisée notamment par une manière de poser et de traiter les problèmes…) quitte à s'en démarquer chaque fois qu'il le peut »[1]. Dès lors, la référence chrétienne peut être, comme par le passé, un axe structurant du débat idéologique ; elle peut aussi promouvoir une certaine conception du pluralisme reçue du monde actuel, un pluralisme plus ouvert et plus authentique[2].

Faut-il en conclure que seul un « parti chrétien » puisse le faire ? L'auteur conclut que la création d'un parti chrétien est le produit d'une époque mais que la question de l'intérêt de lui conserver son identité chrétienne, se pose aujourd'hui différemment et se posera encore autrement demain. Cette question est également liée à la place de l'institutionnel chrétien et des préoccupations dont il est porteur dans l'ensemble de l'espace politique et social[3].

Pendant les années qui suivirent, le PSC mena une longue réflexion qui allait déboucher sur la constitution d'un « nouveau parti » le 18 mai 2002[4]. Ce jour-là en effet, le PSC se transforme en cdH lors d'un congrès statutaire spécial intitulé « Un nouveau siècle, un nouveau parti… Les mêmes valeurs », un titre qui évoque à la fois rupture et continuité. Un extrait du discours de la présidente Joëlle Milquet illustre le défi : « Qu'est-ce qui doit primer : l'avenir du nom ou celui de nos valeurs ? Croyons-nous que pour défendre nos valeurs, demain dans un monde différent nous serons plus forts en nous adaptant ou en ne bougeant pas ? Serons-nous plus efficaces en ayant peur ou en prenant le risque ? Préférons-nous avancer courageusement derrière un nouveau concept, porteur de la même vision, mais plus rassembleur encore ou nous accrocher à la bannière de notre passé, quitte à ne plus peser, comme force politique, sur le cours des choses ? Comment pourrons-nous continuer à dire que nous sommes ouverts à tous, croyants et non-croyants, que nous sommes déconfessionnalisés, que nous en sommes en train de définir le contour d'une nouvelle offre politique alternative si nous ne sommes pas cohérents et si nous ne faisons pas coïncider notre nom avec notre démarche ? Croyons-nous que nous pourrons

[1] L. VANCAMPENHOUDT, *Le PSC dans la société*…, p. 108.
[2] L. VANCAMPENHOUDT, *Le PSC dans la société…,* p. 109.
[3] L. VANCAMPENHOUDT, *Le PSC dans la société…,* p. 112.
[4] Plusieurs documents significatifs rendent compte de ce débat : le rapport de synthèse établi par le CEPESS, intitulé *Questions pour le XXI^e siècle*, dans *Revue politique*, 1996, n^os 4-5, p. 5-54 ; E. MICHEL, *Dix thèses pour le débat interne*, dans *Revue Nouvelle 112* (2000), p. 42 ; T. HACHEZ, *Nouveau PSC Quel faire-part envoyer ?,* dans *Revue Nouvelle 112* (2000), p. 4. Citons aussi le volumineux rapport coordonné par Th. FAUT et J. VAN CAUTER, intitulé *Forum 2000* et publié par le CEPESS, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1990.

convaincre une génération nouvelle et multiculturelle qui refuse de nous choisir parce qu'elle ne comprend pas notre sigle ? Voilà les vraies, les seules questions à se poser […]. La réponse du comité directeur ressemble à celle avancée il y a 56 ans par les jeunes de la relève en 1945. Ils avaient courageusement pris le risque de changer le nom du parti, de passer du parti catholique ressenti alors comme fermé et trop confessionnel au concept plus large de chrétien […]. À l'époque, ils ont prononcé leur traduction nouvelle. Un demi-siècle plus tard, il nous appartient d'élaborer la nôtre, sans renier notre héritage »[1].

Ce qui frappe dans cette prise de position, c'est le va-et-vient constant, entre, d'une part, une volonté d'adaptation aux attentes d'une société qui se transforme et dont une partie ne se reconnaît pas ou plus dans un parti parce que notamment il se proclame chrétien et, d'autre part, une volonté de respecter une histoire, un héritage qu'il s'agit surtout de « re-traduire » au début du XXI[e] siècle.

Le parallélisme avec 1945 est frappant. Dans un document du 9 juin 2001, présentant la charte de l'humanisme démocratique, le PSC s'affirme comme un parti résolument moderne qui s'inscrit dans le changement. « Face à la fin de la société de piliers, il assume certaines ruptures nécessaires avec le passé en dépassant notamment le clivage confessionnel, et assurant réellement la déconfessionnalisation du parti pourtant décrétée il y a 55 ans. Il porte désormais, dans un projet ouvert à tous et adapté aux nouveaux enjeux, l'imaginaire, le souffle et les valeurs de ceux qui ont construit et porté le parti avant nous tout en s'adressant désormais aux attentes des nouvelles générations, de ceux qui sont incroyants ou qui appartiennent à des religions différentes »[2]. Le PSC de 2001 se positionne également en mettant notamment l'accent sur la dimension non-matérialiste de la vie et une conception forte du pluralisme[3].

---

[1] http://www.lecdh.be/documents/discours/JMI-congres020518.htm

[2] « Charte de l'humanisme démocratique », document polycopié, 9 juin 2001.

[3] Les cinq principes de l'humanisme démocratique, que nous citons ici, serviront de base à la création du cdH en 2002 nous semblent marquer assez fondamentalement une continuité par rapport à des valeurs « sociales chrétiennes » : 1. « Promouvoir le lien social et la relation humaine » implique ainsi l'égale dignité des personnes, l'existence d'un réel pluralisme et le respect du fait religieux quel qu'il soit, le tout dans le cadre d'une notion de bien commun redéfinie ; 2. « Proposer de nouvelles normes collectives » suggère que les questions fondamentales de la vie, de la mort, du corps, etc … ne peuvent être « renvoyées à la seule indépendance de décision de chacun » mais doivent faire l'objet d'un vrai débat débouchant sur des normes qui doivent constituer des repères pour tout le monde ; 3. « Equilibrer les relations entre une société civile forte, un État et un marché civilisé » met en évidence le rôle central des personnes et des communautés par rapport au marché et aux « pouvoirs publics » et parie sur un secteur associatif et humanitaire généreux et fort ; 4. « Réconcilier l'homme et la nature » postule non seulement le

Ces principes sont sous-tendus par une insistance sur la fraternité, seul principe qui peut remettre la force des relations humaines au cœur d'un projet démocratique, et qui signifie que, même si chaque être possède son identité spécifique, tous les hommes participent fondamentalement à la même aventure. La fraternité traduit en effet l'effort de réconciliation entre la liberté et l'égalité et symbolise l'alliance de la solidarité et de la responsabilité[1].

Quelle articulation « foi et politique » demain ?

Cette analyse belge et francophone, portant sur les mutations de la relation entre foi et politique, en ce début de siècle, nous invite à une réflexion prospective. Prenant acte de l'évolution de ce rapport, nous pensons que la relation entre les Églises et les pouvoirs publics doit graviter autour d'un principe que nous qualifierions de liberté réciproque. Chaque Église (ou religion reconnue) doit être libre dans un État (et ses composantes) fixant librement les règles du vivre-ensemble. Dans ce contexte, il n'y a plus de place pour le parti d'une Église ou l'Église d'un parti.

Le devoir de réserve des Églises par rapport au débat politique quotidien est d'ailleurs respecté et assumé en Belgique. Corollairement, il est généralement admis qu'elles ont le droit et même le devoir, comme autorités morales, d'intervenir dans les grands débats de société, notamment quand l'application ou le respect de grandes valeurs est en discussion. Des questions comme celles du bien commun sur le plan socio-économique ou du respect de la personne dans le domaine biomédical en sont des exemples. Ces prises de position sont en principe bien reçues, surtout si elles sont faites dans le respect des autres opinions et avec la conscience qu'il s'agit de propositions parmi d'autres au sein du jeu démocratique. Il s'agit sans doute, de « recommander plutôt que de commander »[2].

---

respect de l'environnement au sens classique mais aussi un équilibre « économicosocial » au sein du milieu de vie ; 5. « Miser sur l'éducation et le développement humain » reprend une thématique chère à un courant politique marqué par les valeurs chrétiennes au cours de notre histoire contemporaine.

[1] J. MILQUET, *L'humanisme démocratique : un nouveau chantier*, dans P. DELWIT (éd.), *Le parti social-chrétien. Mutations et perspectives*, Bruxelles, Editions de l'ULB, 2002, p. 137.

[2] Dans le cadre de notre mémoire de DEA cité dans l'introduction, nous avons analysé les positions publiques de la conférence épiscopale belge au cours des quinze dernières années. Cette bonne cinquantaine de textes concerne les sujets les plus divers (messages de solidarité à l'occasion de catastrophes, informations sur des événements importants de la vie de l'Église mais aussi une vingtaine de positions sur des thèmes « politiques » discutés dans la société belge). Ces derniers gravitent pour une part autour des « problèmes éthiques » (euthanasie, place du mariage,…) abondamment discutés au Parlement belge ces dernières années mais aussi des questions politiques

Quelques risques ou atouts

Nous savons que l'Église catholique, notamment en Belgique, suscite de manière accélérée ces dernières années, de la méfiance voire de la suspicion de la part d'une partie importante de la société. Vu cette perte d'influence grandissante, l'Église court le risque de succomber à la tentation de se positionner sur un mode défensif plutôt que proactif. Une telle transition constitue pourtant une chance pour l'Église, qui peut y voir la dimension diaconale de sa pastorale « purifiée » de quelques-unes des ambiguïtés inhérentes à sa collusion trop étroite avec le pouvoir. Elle peut devenir davantage « libre » à l'égard de tous, en n'ayant plus à « défendre une place en vue ».

C'est une voix « prophétique » qui est le plus souvent attendue par celles et ceux qui sont attentifs à l'apport intellectuel et spirituel de l'Église. Autorités ecclésiastiques ou théologiens sont attendus dans un rôle de « veilleurs » quant aux questions de sens et de valeurs éthiques fondamentales. Pour beaucoup, les Églises ont aussi une tradition séculaire qui peut inspirer. L'Église catholique par exemple a une expérience incomparable à faire partager : elle contribue à la réflexion sur les grands problèmes de société à l'échelle mondiale depuis près de 2000 ans. La voie du dialogue entre le monde politique et les Églises ou les autres religions peut donc être une richesse pour tous.

D'autre part, ses prises de position ne sont recevables dans le débat politique que si elles sont argumentées. En démocratie, il n'y a pas de place pour l'argument d'autorité, fût-elle divine. Dans son témoignage, l'Église, à l'instar de celui qu'elle suit, doit faire ce qu'elle dit. Elle n'est pas crédible autrement. Et comme les chrétiens sont par essence des « libres penseurs », il serait paradoxal de voir l'Église, comme ce fut le cas dans le passé imposer une pensée ou un agir

---

dans le champ des droits de l'homme ou de l'enfant mais aussi sur des enjeux socioéconomiques ou éducatifs (www.catho.be/conferenceepiscopale).
Nous y retrouvons le même souci d'universalité des valeurs humaines fondamentales en démocratie, mais aussi la préoccupation quant à la liberté d'expression de l'Église dans l'espace public et le respect, par tous, des institutions et initiatives développées historiquement par l'Église. Bref, l'Église catholique reste vigilante dans les débats de société en rappelant régulièrement les valeurs qu'elle promeut. En revanche, la hiérarchie catholique belge s'abstient depuis plus de 40 ans de conseiller de voter pour tel ou tel parti ou tel programme, notamment en période électorale. Malheureusement, quant à la problématique des rapports entre foi et politique, il manque de textes significatifs de référence dans ce domaine.

unique. Une pensée chrétienne vigoureuse peut contribuer à former des croyants libres et autonomes. L'anthropologie chrétienne véritable n'est-elle pas répulsive à toute culture théocratique ?

Les Églises chrétiennes ont en effet la charge d'annoncer à tous le Christ qui n'a pas hésité à poser des gestes « politiques » dans la société de son temps. Toucher un lépreux, bénir un Romain, aller chez un publicain, sauver une prostituée sont des gestes qui vont également au-delà d'une morale religieuse instituée. Aujourd'hui, les enjeux de société concernent la bioéthique, mais aussi le champ socio-économique, notamment dans le cadre de la globalisation qui affecte aussi très fondamentalement la vie très concrète des personnes.

C'est à l'ensemble des acteurs de la démocratie représentative ou participative que les chrétiens peuvent et doivent adresser leurs souhaits quant à l'organisation de la société qu'ils estiment juste ou leurs requêtes sur le plan éthique.

Par rapport à l'histoire, c'est une prise de distance par rapport à un « pilier chrétien » dont le parti constituait une composante. À la longue, cette caractéristique, bien belge, était perçue par beaucoup comme une contrainte. Mieux vaut, pour beaucoup, un système de partis davantage et réellement pluralistes mais ouverts aux valeurs proposées notamment pas les Églises. D'autre part, si la séparation entre Église(s) et État, ou entre Église et parti de tradition chrétienne, doit être effective, il est souhaitable que l'État qui assure un financement des cultes fasse des choix courageux et argumentés dans son rôle d'arbitre.

Plus globalement, les Églises doivent dialoguer entre elles et avec d'autres courants religieux au sein d'une société civile dynamique et ouverte. N'est-il pas temps qu'un débat d'idées réinsuffle un dynamisme à notre société, les messages politiques et religieux étant souvent perçus aujourd'hui, à tort ou à raison, comme peu originaux voire interchangeables ?

L'Église catholique, vu la tradition qu'elle représente, n'a-t-elle pas une responsabilité particulière dans le dialogue avec les chrétiens engagés en politique ? Les valeurs religieuses, notamment chrétiennes, ne sont-elles pas inspiratrices pour promouvoir une dignité humaine

universelle et rappeler à tous que la liberté se double de la responsabilité qui va de pair avec la dignité de chacun ?

L'action des Églises doit sans doute se développer à la fois dans une critique constructive de la société mais aussi dans une contribution active aux grands débats politiques sans oublier le ressourcement spirituel des chrétiens qui y exercent des responsabilités à tous niveaux.

Les mutations de l'espace public et de sa composante religieuse

Pour tenter de cerner prospectivement ces enjeux, la réflexion de quelques sociologues et théologiens contemporains de pays voisins nous offre quelques pistes éclairantes.

Dans son ouvrage *La religion dans la démocratie*, Marcel Gauchet définit la « sortie de la religion » dans nos sociétés occidentales, non comme sortie de la croyance religieuse mais comme sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social[1]. C'est en effet l'État qui constitue aujourd'hui le pivot de notre vie collective et qui se doit d'être neutre religieusement[2]. Ce qui s'est marqué historiquement par un régime de séparation de l'Église et de l'État dans plusieurs pays européens[3].

Le fondement de l'État moderne est devenu, selon Gauchet, « anthropomorphique » car il tire sa légitimité de la Nation. Celle-ci se manifeste essentiellement dans la souveraineté populaire alors que l'Ancien Régime reposait sur un fondement théocratique, traduit par un ordre « naturel » qui s'imposait à tous. Cette souveraineté du peuple s'exprime régulièrement à travers des élections au suffrage universel. C'est la majorité qui décide de ce qui est légitime. De plus, les religions étant devenues plurielles, plus aucune ne peut prétendre fonder l'espace public.

Les États occidentaux ont connu leur heure de gloire au XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle, souvent sacralisés par des « religions séculières » qui vinrent en quelque sorte se substituer à la

[1] M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 13.
[2] Par facilité, nous continuons à parler de l'État mais il serait plus exact de parler au sein de la Belgique fédérale de toutes les personnes morales de droit public qui exercent des responsabilités de type étatique (État fédéral, Communautés et Régions), sans oublier l'Union Européenne.
[3] Voir à ce sujet, A. JOIN-LAMBERT, *Évangélisation*…, p. 185-190.

religion chrétienne de ses différentes confessions, qui déterminait jusque-là cette partie du monde. Mais, au cours du XX^e^ siècle, la poussée individualiste va progressivement éloigner les citoyens de l'État et de tout ce qui y est assimilé comme les partis politiques. L'individualisme postmoderne a aussi été le maître du soupçon des religions séculières qui se sont progressivement évanouies.

Dès lors, le défi pour l'État du XXI^e^ siècle est, pour Gauchet, d'être « positivement laïc en prenant également ses distances par rapport aux luttes historiques de la laïcité militante, allant souvent de pair avec l'athéisme. La laïcité doit dépasser aujourd'hui toutes les transcendances particulières puisqu'elle est l'instauration d'un lieu, d'un temps, d'un espace de rencontre des hommes qui, sans abdiquer leurs options spirituelles particulières, peuvent trouver le chemin de la concorde et de l'entente pourvu qu'ils apprennent à vivre leurs croyances avec assez de distance pour ne pas s'enfermer en elles : l'espace public laïc, non confessionnel car dévolu à l'universel, est le meilleur antidote contre l'enfermement communautaire » [1]. Cette définition de la laïcité, énoncée dans le contexte français, apparaît toutefois comme inopérante dans le contexte belge où la laïcité organisée défend traditionnellement une « politique » de méfiance par rapport aux religions[2]. Il donne la mesure des pesanteurs de l'histoire religieuse et philosophique en Belgique mais dessine les contours d'un « pacte religieux et philosophique » qui serait à discuter et élaborer dans le même esprit que ne le furent naguère le pacte scolaire ou le pacte culturel.

Parallèlement, la modernité politique s'est caractérisée par la dissociation de l'État et de la société civile, une bipartition du collectif entre une sphère proprement politique et une sphère civile qui regroupe tout ce que l'on a coutume d'appeler aujourd'hui le secteur « associatif », caractérisé par la diversité et le pluralisme. L'État a le rôle de garant de l'universel mais aussi d'arbitre « neutre » des requêtes de la société civile.

C'est dans ce double espace public que s'insèrent les Églises. En effet, « la banalisation identitaire des convictions religieuses, qui les met sur le même plan que les autres composantes

[1] H. PENA-RUIZ, *Fondements et actualité de l'idéal laïc*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique – Une liaison dangereuse ?*, Paris, Éd. Complexe, 2003, p. 253.
[2] Sur la position laïque en Belgique, voir Ph. GROLLET, *Les deux facettes de la laïcité*, dans *Politique – Revue de débats* 33 (2004), p. 23 s.

de la société civile, n'est toutefois qu'un versant de leur habilitation sociale nouvelle manière. À côté de la logique de pluralisme social qui range les Églises et les confessions à côté des partis, des syndicats, des associations, des intérêts et des minorités organisées, le mouvement comporte un autre versant sur lequel les religions retrouvent la dignité propre qu'elles revendiquent, ou du moins une partie. Elles se voient par ailleurs reconnues et mobilisées dans ce qu'elles ont de spécifique, non directement en tant que religions, mais en tant que systèmes de sens complets et autosuffisants »[1].

A côté de leur place au sein de la sphère civile, les religions sont appelées à compter d'une manière particulière au sein de la sphère politique. Comme l'écrit Gauchet, « cet État désormais entièrement neutre, a cependant besoin en quelque façon de ces convictions, doctrines et pensées dont il est en principe séparé. Sa neutralité ne l'empêche pas d'être le lieu où s'opèrent les arbitrages entre les diverses fins suprêmes que les membres de la communauté politique sont susceptibles de se proposer. En effet, la décision collective la plus prosaïque engage nécessairement des fins supérieures, et les choix publics vont rarement sans implications éthiques »[2].

C'est dans ce contexte évolutif que les Églises devront annoncer la Parole de Dieu et la mettre en œuvre. Nous pensons quant à nous que c'est, paradoxalement, le recul des religions et leur pluralité qui les ramènent aujourd'hui au devant de la scène et les relégitime dans l'espace public alors qu'on les croyait irrésistiblement privatisées. En effet, l'influence de chacune d'elles paraît limitée et ne constitue dès lors plus une « menace » pour des courants athées ou agnostiques.

Les religions présentes dans nombre de pays n'ont plus de « projet politique » qui pourrait faire craindre un désir d'ingérence dans le débat au sein des institutions publiques. Quand bien même une Église aurait un projet de ce type, elle n'aurait plus la possibilité de le faire porter par une partie significative des citoyens[3]. Les réflexions de nos chapitres précédents tendaient à démonter que c'est en déclinant ses « caractéristiques « de peuple de Dieu, corps du Christ et

[1] M. GAUCHET, *Neutralité, pluralisme, identité : les religions dans l'espace public démocratique*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique*…, p. 58.
[2] M. GAUCHET, *Neutralité, pluralisme, identité*…, p. 59.
[3] Il faut noter que l'Islam représente dans ce contexte un cas particulier car les implications politiques de la religion musulmane sont très différentes de celles des Églises chrétiennes par exemple. Mais nous ne pouvons développer cette question ici.

temple de l'Esprit que l'Église se révélerait signe du Christ et du Royaume pour les femmes et les hommes d'aujourd'hui.

Cette définition du « signe » nous paraît d'autant plus adéquate que le phénomène religieux s'est historiquement morcelé de plus en plus en Belgique, comme dans la plupart des pays occidentaux. Cela a conduit à un large éventail de conceptions religieuses, à une « variété » qui permet facilement aux gouvernants de « consulter » largement, tout en gardant leur indépendance, et aux médias de traiter le religieux dans l'espace public en relayant, « sans engagement » ni prise de position, des « offres spirituelles » dont la liste est laissée à l'appréciation subjective du « consultant », qu'il soit politique ou journaliste. Bref, cette fragmentation religieuse permet à la laïcité organisée la plus sourcilleuse, de ne plus redouter de « tyrannie » de ce côté-là. Cette nouvelle donne peut aussi favoriser une visibilité relative des Églises.

L'État belge a historiquement choisi de reconnaître un nombre limité de cultes, ceux des grandes religions traditionnelles qui sont aussi celles qui jouent un rôle social significatif chez nous[1]. Il est à notre avis sage que cette liste ait été complétée par les gouvernants et les règles de financement adaptées pour prendre en compte l'élargissement de l'éventail plus large des convictions vu les mouvements migratoires et la « redistribution des forces » que nous avons évoquée au premier chapitre.

L'approche d'une autre sociologue française réputée, Danièle Hervieu-Léger, donne un éclairage complémentaire. Elle estime que « les religions historiques, qui ont perdu toute capacité de dire le sens de la société moderne, constituent en même temps de formidables réservoirs de significations rendues disponibles pour la fabrication des identités individuelles et collectives. Les attentes qui se manifestent aujourd'hui à l'égard des traditions religieuses supposées offrir à des identités fragiles le « socle immémorial » qu'elles requièrent pour se stabiliser et s'affirmer publiquement, ne restaurent évidemment pas pour autant la capacité des institutions religieuses d'organiser le monde social … »[2].

[1] Sont officiellement reconnues par les pouvoirs publics en Belgique les quatre confessions chrétiennes, le judaïsme et l'islam ainsi que la laïcité organisée. Mais de multiples autres religions, sagesses et spiritualités ont « pignon sur rue » et la procédure de reconnaissance du bouddhisme est par exemple en cours.

[2] D. HERVIEU-LÉGER, *Les identités religieuses en modernité : décompositions, compositions et recompositions*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique…*, p. 22.

Le propos mérite une critique nuancée. Certes, il est exact qu'un fossé s'est creusé entre ce que propose l'Église en termes de prises de positions, de messages et de pratiques et les attentes d'une société qui ne s'y reconnaît plus pour structurer fondamentalement sa vie. Mais il faut souligner d'autre part qu'un intérêt réel, quoique très « éclaté », subsiste pour la dimension spirituelle de la vie, telle qu'elle s'exprime à travers des lieux, des personnes, des courants religieux plus ou moins structurés.

Bref, les Églises peuvent contribuer à « réenchanter » le monde, notamment en donnant du sens à nos contemporains vivant en société postmoderne, parfois à la recherche de balises dans leur vie quotidienne et pour affronter des défis collectifs décisifs. À ce titre, les Églises peuvent être reconnues par l'État comme de puissantes autorités sociales pourvues de leur légitimité propre, en face de l'autorité politique, comme des structures capables d'user collectivement de la liberté d'expression et de faire des propositions pour le « vivre-ensemble ». Par conséquent, les religions constituent l'un des pivots de « ré-articulation » entre les identités personnelles et l'espace public auquel elles appartiennent au nom de leur « identité collective » de groupe religieux reconnu.

Nous pensons que cette réflexion vient largement rencontrer les enjeux auxquels sont confrontées, en Belgique francophone, les religions et en particulier l'Église catholique qui, après 180 ans d'histoire, est « instamment invitée » par la société civile à la nécessité de s'ajuster à un contexte politique nouveau.

Dans ce contexte, l'Église ne peut être perçue aujourd'hui par beaucoup comme « légitime » que si elle apparaît pleinement indépendante du pouvoir politique et ne cultive plus la nostalgie de reconstituer une « chrétienté », une « société chrétienne », qui fut sans doute profondément valorisante encore au cours des périodes encore relativement récentes, mais qui est pratiquement révolue vu notamment la désinstitutionnalisation et la pluralisation du religieux. Jadis, les religions ont souvent cru se fortifier par un lien bienveillant avec le pouvoir politique. Cette stratégie les a régulièrement fragilisées. Une posture davantage prophétique est de nature à les crédibiliser auprès des hommes de bonne volonté.

En effet, la subjectivation du religieux implique que la conscience individuelle devient le pivot de la conviction plus que l'autorité ou même la tradition. Dès lors, les identifications religieuses apparaissent partielles et les identités religieuses plurielles[1]. Les Églises sont à cet égard, médiatrices entre les individus et l'État. Comme l'a exprimé Marcel Gauchet, « on se définissait par abstraction de ses appartenances et singularités privées, à commencer par ses convictions religieuses, afin de s'élever à l'universel. On se définit, dorénavant, par l'appropriation subjective de ses appartenances et de ses singularités, l'enjeu étant d'être reconnu publiquement dans cette identité privée. Il s'agit de faire entériner celle-ci en tant que partie intégrante de l'espace social »[2].

Tout ceci a aussi conduit à l'introduction progressive d'un relatif pluralisme à l'intérieur même des Églises. Celles-ci doivent dès lors disposer d'un consensus suffisant pour intervenir dans la sphère publique, seul moyen contemporain pour s'adresser potentiellement à « l'universalité des destinataires de l'annonce de l'Évangile ».

Des ressources théologiques

L'Église doit donc apporter sa pierre à l'édification de l'histoire. Il faut sortir de l'idée qu'il n'y aurait plus d'histoire significative après le Christ, mais une simple attente de la Parousie. Des textes évangéliques importants, comme les Béatitudes, affirment en effet que les vertus d'ici-bas ouvrent la porte du Royaume de Dieu et que notre monde doit être amélioré pour être transfiguré et correspondre à sa destinée. Devant les tâches urgentes et déconcertantes de la mondialisation par exemple, la capacité chrétienne d'inspirer l'histoire apparaît comme une force en réserve, qu'on n'a encore assez utilisée. Personne ne dira qu'elle serait inutile pour donner corps à la nécessaire fraternité universelle où notre monde n'a ni l'audace ni la force de se risquer[3].

L'un ou l'autre courant théologique s'est positionné très nettement en ce sens. Nous ne pouvons que les évoquer très brièvement ici. C'est la théologie de la libération, surtout développée dans quelques régions du monde, Amérique latine surtout, qui est la plus célèbre. Mais il est aussi

[1] J.M. DONEGANI, *Catholicisme et libéralisme : de la concurrence à l'alliance*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique*…, p. 63.
[2] M. GAUCHET, *Neutralité, pluralisme, identité*…, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique*…, p. 59.
[3] P. THIBAUD, *La politique a besoin de la religion*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique*…, p. 45.

quelques figures qui représentent une orientation originale de la théologie chrétienne en Europe occidentale, en montrant que c'est le monde, et non pas seulement l'individu ni même l'Église, qui est le but du dessein sauveur de Dieu. Ce sont notamment Jurgen Moltmann (et sa « théologie de l'espérance ») et Jean-Baptiste Metz (et sa « théologie politique ») qui invitent à ne pas juxtaposer, mais à articuler, l'un par rapport à l'autre, le progrès terrestre du monde et la croissance du Royaume[1]. Ce ressourcement théologique de la fin du XX^{e} siècle vient à point nommé dans un paysage politique, où beaucoup de responsables politiques de tradition chrétienne, en Belgique comme ailleurs en Europe, semblent en difficulté face à cet héritage, dans une société où la référence chrétienne dans l'espace public s'affaiblit.

L'apport de Metz

La pensée de Metz peut nous aider à appréhender ce questionnement. Le théologien allemand considère en effet que le problème herméneutique fondamental de la théologie réside dans le rapport entre l'intelligence de la foi et la pratique sociale. Assumant le tournant philosophique des Lumières, Metz rappelle qu'est « éclairé », selon Kant, celui qui possède la liberté de faire publiquement usage de sa raison en tout domaine. La réalisation d'une telle « illumination » constitue donc aussi un problème de la pratique sociale. N'est par conséquent « éclairé » que celui qui se bat pour réaliser les conditions sociopolitiques qui peuvent rendre un usage public de la raison. La raison doit donc jouer un rôle dans toutes les réflexions critiques de théologie. Dès lors, la tâche positive de la théologie politique doit être de repenser les rapports entre la religion et la société, l'Église et le pouvoir, d'une manière postcritique, dans le sens d'une réflexion seconde qui ne tend pas à opérer une nouvelle identification entre ces deux ordres de réalité.

De plus, les promesses eschatologiques de la tradition biblique (liberté, paix, justice, réconciliation) ne se laissent pas privatiser, mais elles nous remettent sans cesse en face de notre responsabilité sociale. Les chrétiens ne doivent jamais abandonner cette « réserve eschatologique » qui leur rappelle constamment que tout moment de l'histoire et de la société se révèle provisoire, et qu'ils doivent développer une attitude critique et dialectique par rapport à

[1] C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, p. 121 ; J. MOLTMANN, *La venue à Dieu : eschatologie chrétienne*, trad. J. HOFFMAN, Paris, Cerf, 2000 ; J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (Cogitatio Fidei, 99), trad. P. CORSET et J.-L. SCHLEGER, Paris, Cerf, 1999, nouvelle édition.

cette même société. L'Église possède une mission à la fois critique et libératrice au cœur de la réalité sociale. Son rôle ne consiste toutefois pas à proposer une doctrine sociale déterminée à l'intérieur d'un monde pluraliste mais à exercer une critique de la société inspirée par l'Évangile[1].

Metz est convaincu que la « fuite hors de l'histoire » n'est jamais une voie d'accès à Dieu. Celui-ci s'est manifesté en Jésus-Christ comme transcendance dans l'immanence, dans l'effectivité d'une existence humaine au cours du 1er siècle. Comme institution de foi, l'Église n'existe pas pour elle-même mais pour manifester, dans l'histoire, le salut promis à tous. Elle doit manifester que l'histoire reste soumise à la grâce libératrice de Dieu. L'amour enfin doit être perçu dans sa dimension sociale comme une prise de position inconditionnelle en faveur de la justice, de la liberté et de la paix pour tous[2].

Metz a aussi développé le thème de la « *memoria Christi* », de la foi comme souvenir actuel. En effet, en célébrant la mémoire de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, les hommes se souviennent du testament de son amour. Mais il ne s'agit pas d'un souvenir dans le sens commun. Metz qualifie de « dangereux » ce souvenir du croyant. En effet, le souvenir des actes libérateurs de Dieu mobilise la tradition biblique, comme pouvoir critique et libérateur contre l'unidimensionnalité de la conscience technocratique. La foi est cette mémoire vive et l'Église en est la forme publique. Ce pouvoir critique vient du récit qui actualise les événements du passé dans leur force irréductible en ce qu'il met en scène des protagonistes qui s'opposent, des événements libérateurs, irréductibles à la sphère de la seule liberté intérieure de l'homme[3].

La théologie politique de Metz met ainsi en lumière le rôle de l'Église comme institution présente dans le système démocratique, institution dont la voix, forte quand les enjeux éthiques sont majeurs, peut contribuer à stimuler l'avènement d'une société plus humaine[4].

---

[1] J.-B. METZ, *Les rapports entre l'Église et le monde à la lumière d'une théologie politique*, dans L. SHOOK et G. BERTRAND (éd.), *La théologie du renouveau*, Paris, Cerf, 1968, p. 33-47.
[2] J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde* (Cogitatio Fidei, 57), trad. H. SAVON, Paris, Cerf, 1991. Voir aussi J. ROLLET, *Religions et politique – Le Christianisme, l'Islam, la démocratie*, Paris, Grasset, 2001, p. 146.
[3] J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et la société*, p. 107-138. Voyez aussi J. ROLLET, *Religions et politique…*, p. 147.
[4] Le thème de la théologie politique continue à susciter des débats parmi les théologiens contemporains. Voir Pierre-Yves MATERNE, *La réception de la théologie politique de J.B. Metz*, dans *Laval théologique et philosophique 63* (2007), p. 275-290.

Accents contemporains

C'est le rôle de l'Église mais aussi celui des chrétiens engagés, invités à établir un pont entre la spiritualité chrétienne, inspiratrice d'un agir basé sur l'Évangile et la gestion concrète de la cité. Comme l'écrit J.L. Pouthier, « il est clair que dans le monde d'aujourd'hui, l'exigence d'une dimension publique de la foi ne peut pas limiter le pluralisme et la tolérance religieuse de l'État. Mais il ne faut pas en déduire pour autant que la position de l'État doit être celle d'une totale neutralité de valeurs. Le débat se déplace alors du pluralisme politique vers le relativisme moral. La démocratie chrétienne a sans doute épuisé son rôle historique en faisant admettre par l'Église, tant bien que mal, le premier. Du coup, le désaccord sur le second apparaît en pleine lumière, majeur. Existera-t-il, dès lors, à côté de l'Église, des forces politiques chrétiennes pour prendre en charge la défense des valeurs chrétiennes dans l'espace public ? » [1].

Le mode le plus ordinaire pour les Églises, d'être présentes en politique, c'est l'engagement de ses fidèles au cœur du débat démocratique. En s'appuyant sur les ressources de leur tradition, les chrétiens peuvent en conscience, prendre leurs responsabilités dans les processus décisionnels nécessaires pour gérer la cité.

La dimension communautaire de la foi ne peut toutefois être occultée dans le champ politique. C'est ensemble que les chrétiens peuvent débattre et travailler sur les questions posées aux responsables politiques et aux Églises s'ils veulent mûrir des propositions qui peuvent alimenter le débat interconvictionnel sur les enjeux de notre société.

Des lieux nouveaux doivent être trouvés, des méthodes nouvelles doivent être recherchées à l'heure des métamorphoses institutionnelles des liens entre les Églises et le monde politique. Les chrétiens ne sauraient être indifférents à cet enjeu. En effet, l'humanisme intégral recherché par toutes les femmes et les hommes de bonne volonté, ne peut se développer dans toute son amplitude que grâce aux apports des grandes traditions qui ont contribué à son émergence. La raison constitue l'interface indispensable pour asseoir un véritable dialogue interconvictionnel. Le dialogue entre J. Habermas et J. Ratzinger, publié dans la Revue *Esprit* il y a quelques années

[1] J.L. POUTHIER, *L'Église face au défi du relativisme*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique…*, p. 75.

et que nous avons évoqué très brièvement dans le chapitre précédent, nous semble particulièrement éclairant. Nous reprenons ici deux passages éloquents de leur échange.

J. Habermas écrit notamment que « la neutralité du pouvoir d'État quant aux conceptions du monde, qui garantit la liberté éthique de chaque citoyen, est incompatible avec l'universalisation politique d'une vision du monde sécularisé. Quand les citoyens sécularisés assument leur rôle politique, ils n'ont le droit ni de dénier à des images du monde un potentiel de vérité présent en elles ni de contester à leurs concitoyens croyants le droit d'apporter, dans un langage religieux, leur contribution aux débats publics. Une culture politique libérale peut même attendre des citoyens sécularisés qu'ils participent aux efforts pour faire passer du langage religieux en un langage accessible à tous des contributions pertinentes ». J. Ratzinger conclut quant à lui : « Je parlerais donc volontiers d'une forme nécessaire de corrélation entre raison et foi, raison et religion, appelées à une purification et une régénération mutuelle ; elles ont besoin l'une de l'autre et doivent mutuellement le reconnaître. Il faut ensuite concrétiser cette règle fondamentale dans la pratique, c'est-à-dire dans le contexte interculturel de notre temps. Il ne fait pas de doute que les deux principaux partenaires de cette forme de coopération sont la foi chrétienne et la rationalité occidentale sécularisée. On peut et on doit dire cela sans faux européocentrisme. Tous deux déterminent la situation du monde bien plus fortement que toutes les autres forces culturelles. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'on pourrait rejeter les autres cultures comme quantités négligeables en quelque sorte. Ce serait de l'hubris occidentale, que nous aurions à payer cher et que nous payons déjà en partie. Pour les deux grandes composantes de la culture occidentale, il est important de consentir à une écoute, à une forme de corrélation véritable également avec les autres cultures. Il est important de les intégrer dans une tentative de corrélation polyphonique où elles s'ouvriront elles-mêmes à la complémentarité essentielle entre raison et foi ; ainsi pourra naître un processus universel de purification où en fin de compte les valeurs et les normes, connues ou intuitionnées d'une manière ou d'une autre par tous les hommes, gagneront une nouvelle force de rayonnement ; ce qui maintient ensemble le monde retrouvera de la sorte une vigueur nouvelle »[1].

[1] J. HABERMAS et J. RATZINGER, *Les fondements prépolitiques de l'État démocratique*, dans *Esprit 306* (2004), p. 5-28.

L'exemple de Caritas in Veritate

Nous pensons que la troisième encyclique de Benoît XVI, *Caritas in Veritate*, datée du 29 juin 2009 mérite d'être évoquée maintenant car elle vient mettre en œuvre les principes que J. Ratzinger défendait en 2004. En effet, l'enseignement social de l'Église, avait connu une actualisation très féconde ces dernières années, dans le sillage de l'Encyclique *Centesimus annus*, publiée par Jean-Paul II en 1991, dans le souci de nourrir la réflexion « éthique » des responsables politiques, dans un monde connaissant de substantiels changements.

Significativement, Benoît XVI s'est adressé dans *Caritas in Veritate* à tous ceux qui recherchent un ordre mondial plus juste. Il dédie l'encyclique non seulement aux clercs et fidèles laïcs mais aussi à « tous les hommes de bonne volonté ». Même si la formule n'est pas neuve, elle prend un accent particulier dans le cadre de la troisième encyclique de Benoît XVI qui propose une voie éthique spécifiquement chrétienne, articulée constamment avec l'amour tel que révélé « en vérité » par le Christ et décliné en charité. On peut se demander en quoi cela concernerait les « hommes de bonne volonté » qui ne sont ni clercs ni « fidèles laïcs » ?

Une lecture approfondie de ce long texte permet d'y découvrir de réelles ouvertures vers ceux qui, en raison et en conscience, peuvent partager des valeurs universelles, que les chrétiens nourrissent certes de leur spiritualité, ingrédient qui n'est pas jugé universellement indispensable à condition que l'humanisme soit nourri par d'autres ressources spirituelles.

Le Pape écrit notamment : « Le dialogue fécond entre foi et raison ne peut que rendre plus efficace l'œuvre de la charité dans le champ social et constitue le cadre le plus approprié pour encourager la collaboration fraternelle entre croyants et non-croyants dans leur commune intention de travailler pour la justice et la paix »[1].

Justice et paix mettent l'accent sur les finalités de l'éthique, telles notamment que systématisées par l'enseignement social de l'Église que sont la recherche du « bien commun », la solidarité, le respect de chaque personne, la destination universelle des biens, la subsidiarité.

[1] BENOÎT XVI*, Lettre encyclique L'amour dans la vérité,* Namur, Fidélité, 2009, N° 57, p. 86.

Il est d'autres passerelles comme les dimensions de don et de gratuité qui doivent rester vivaces même dans le champ de l'économie. Si elles ont une tonalité évangélique, elles ne peuvent laisser d'autres insensibles. Pensons aux relations à créer entre les personnes au sein d'entreprises du secteur marchand, basées sur des valeurs de solidarité et de respect qui peuvent constituer un îlot de vérité et de liberté à conquérir au sein d'une entreprise fonctionnant globalement dans une autre logique.

Benoît XVI écrit : « En chaque connaissance et en chaque acte d'amour, l'âme de l'homme fait l'expérience d'un "plus" qui s'apparente beaucoup à un don reçu, à une hauteur à laquelle nous nous sentons élevés. Le développement de l'homme et des peuples se place lui aussi à une hauteur semblable, si nous considérons la dimension spirituelle que doit nécessairement comporter ce développement pour qu'il puisse être authentique. Il demande des yeux et un cœur nouveaux, capables de dépasser la vision matérialiste des événements humains et d'entrevoir dans le développement un "au-delà" que la technique ne peut offrir. Sur ce chemin, il sera possible de poursuivre ce développement humain intégral dont le critère d'orientation se trouve dans la force active de la charité dans la vérité »[1].

Si la fin du texte – qui a une finalité récapitulatrice à la fin du dernier chapitre – emploie des mots chargés chrétiennement, les convictions qui le traversent peuvent constituer de fécondes interfaces avec d'autres. Le texte suggère notamment que l'humanisation du monde passe par le changement du coeur de l'homme. Se convertir intérieurement, accomplir la personne, c'est un combat chrétien mais aussi le but de spiritualités non chrétiennes d'aider l'homme à y arriver. Plus que par le passé, le magistère met l'accent sur l'apport de la conscience personnelle dans la perspective de la perfectibilité de chaque individu et de chaque groupe humain. Cette confiance en la personne réside fondamentalement dans le principe de subsidiarité, cher aux catholiques, qui fait de l'homme et des associations la finalité majeure de la vie sociale plutôt que tout « système » de gouvernement.

L'encyclique met à raison l'accent sur le rôle indispensable des autorités politiques pour construire un monde plus juste. Le Pape propose, en continuation de Jean XXIII un gouvernement mondial, relayant ainsi la vision, exprimée par Kant au XVIII^{e} siècle déjà, d'un

[1] BENOÎT XVI, *Lettre Encyclique L'amour dans la vérité*…, N° 77, p. 110

gouvernement pour l'ensemble des nations, permettant ainsi la paix perpétuelle. Si la paix et le développement restent des préoccupations prioritaires, c'est la nécessaire régulation de l'économie, notamment financière qui occupe une place de choix. Mais, dans le cadre de la mondialisation, on sent aussi de la réserve par rapport à la tentation du politique de tout régenter par la voie technocratique, ce qui deviendrait inévitablement tyrannique à terme.

Pour les chrétiens, le souci de la vigueur de la démocratie est un devoir dérivant de l'Évangile. Cette préoccupation est heureusement partagée par beaucoup d'autres. Plus globalement, seule une éthique citoyenne, largement partagée, peut juguler la tendance à la fragilisation des institutions et du sens civique. C'est d'ailleurs l'un des buts de maintes spiritualités non chrétiennes d'aider l'homme à vivre loyalement en société.

Cette convergence avec les non-croyants dans ce domaine n'est pas due au hasard mais est ancrée dans l'un des principes cardinaux de l'enseignement social de l'Église qu'est la subsidiarité que le Pape applique notamment à la régulation de la mondialisation.

> « Le principe de subsidiarité, expression de l'inaliénable liberté humaine est à cet égard, une manifestation particulière de la charité et un guide éclairant pour le collaboration fraternelle entre croyants et non-croyants […] Pour ne pas engendrer un dangereux pouvoir universel de type monocratique, la gouvernance de la mondialisation doit être de nature subsidiaire, articulée à de multiples niveaux et sur divers plans qui collaborent entre eux. La mondialisation réclame certainement une autorité, puisque est en jeu le problème du bien commun qu'il faut poursuivre ensemble ; cependant, cette autorité devra être exercée de manière subsidiaire et polyarchique pour, d'une part, ne pas porter atteinte à la liberté et, d'autre part, être concrètement efficace »[1].

L'enseignement social de l'Église pourrait-il être « passeur » ? Nous serions tentés de répondre par l'affirmative, malgré le faible retentissement de cet texte dans l'opinion publique, sur base de la perception de *Caritas in Veritate* par des groupes de personnes l'ayant approfondie

[1] BENOÎT XVI, *Lettre Encyclique L'amour dans la vérité*…, N° 57, p. 86.

sérieusement. N'est-ce pas la forme de cet enseignement qui le fait volontiers paraître « dépassé » même à l'intérieur de l'Église ?

En résumé, l'approche de *Caritas in Veritate* est originale car elle est résolument théologique. Le Pape situe la question « sociale » dans la perspective de la charité et de la vérité qui sont essentielles dans le projet de Dieu pour l'humanité. La logique du don et de la gratuité constitue aussi une dimension essentielle du projet de Dieu tel que révélé par Jésus-Christ. Replacer le marché « économique » dans cette logique divine ne peut que contribuer à tendre vers le bien commun et au développement intégral de l'humanité. D'autre part, le marché ne peut seul remplir sa fonction économique, la société civile ayant une fonction d'initiative, non seulement pour réguler le marché mais aussi pour développer des espaces économiques constituant une alternative au profit financier.

Certes, c'est la foi en Dieu qui est mise par le Pape au point de départ de l'agir en société. À cet égard, elle transcende et doit transcender l'éthique sociale qui se construit aussi de manière « ascendante » en faisant coopérer entre eux les hommes de bonne volonté de toutes convictions. Cette dimension est sans doute négligée dans le texte.

Cette démarche inductive, consistant à construire en la gouvernant, progressivement et avec d'autres, une société juste et pacifique, doit toutefois être basée sur le socle commun d'une éthique universelle. Cette loi morale universelle, c'est pour Benoît XVI, une « loi naturelle » qui est de l'ordre de la raison[1].

« Il semble clair que, pour Benoît XVI, c'est surtout au plan rationnel qu'un dialogue et une coopération peuvent s'instaurer avec tous les hommes de bonne volonté », comme le fait remarquer Edouard Herr[2]. C'est aussi en effet avec d'autres courants spirituels que le débat doit s'ouvrir, dans un monde où l'Europe sera moins centrale.

---

[1] Un texte récent de la Commission théologique internationale définit la signification sociale de cette « loi naturelle » : « Face à un laïcisme agressif qui veut exclure les croyants du débat public, l'Église fait valoir que les interventions du chrétiens dans la vie publique, sur des sujets qui touchent la loi naturelle, ne sont pas de soi de nature confessionnelle mais relèvent du souci que chaque citoyen doit avoir pour le bien commun de la société (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle – Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, p. 59).

[2] E. HERR, *L'encyclique Caritas in Veritate. Une lecture*, *Nouvelle revue théologique 106* (2009), p. 742.

En conclusion, nous proposerions volontiers que les ressources de l'enseignement social de l'Église, largement méconnu dans les faits, soit relu et discuté en commun par des responsables d'Églises et responsables politiques.

Nous pensons aussi aux récits bibliques qui constituent une source inspiratrice pour la vie concrète s'ils sont « traduits » pour rencontrer les défis de notre époque.

Enfin, l'écoute des femmes et des hommes engagés dans les contextes sociétaux les plus difficiles, peut témoigner de la réelle pertinence concrète des décisions politiques et inspirer des réorientations fécondes aux décideurs.

Cette triple approche peut contribuer au chemin d'un universel, respectueux des trajectoires des personnes, des communautés ou des nations. Comme l'écrit Enzo Bianchi : « La communion plurielle qui découle de la révélation biblique devrait également aider à repenser l'universalisme, cette tendance qui a suscité bien des attitudes de violence et de persécution de la part des chrétiens dans l'histoire. Pour que l'universalisme ne dégénère pas jusqu'à devenir totalitaire, ce dernier peut être pensé comme un "besoin universel de l'autre" et compris comme une vocation à l'exil, à la diaspora, à la dispersion parmi les peuples : car la foi chrétienne ne peut coïncider avec une culture, une ethnie ou un système de pensée déterminés. En effet, elle est transculturelle et son travail d'inculturation doit dès lors s'accompagner d'un effort de déculturation, pour ne pas risquer de faire passer pour Évangile ce qui n'est qu'une forme culturelle »[1].

Section 2. Le « C » porté par de nombreuses institutions catholiques ou chrétiennes en Belgique francophone : une tradition en débat

Ces dernières années, le « C » de plusieurs institutions catholiques a été sous le feu des projecteurs. Citons, à titre d'exemples, la décision de la fédération catholique des scouts de faire disparaître le « C » de sa dénomination en 2008 et le lancement, en octobre de la même année, d'une pétition par un groupe de professeurs des universités regroupées au sein de l'Académie « Louvain » visant à retirer le « C » d'UCL. Ces initiatives ont provoqué des réactions fortes,

[1] E. BIANCHI, *La différence chrétienne* (Trad. de l'italien par Matthias Wirtz [original italien : *La differenza cristiana*, Bayard 2009]), Paris, Bayard, s.d., p. 112.

spécialement au sein des groupes traditionnellement attachés à ces emblèmes du monde catholique mais aussi à travers un débat qui a débordé largement vers le « grand public » à travers la presse.

Un débat comparable avait eu lieu en 2002 lors de la transformation du parti social chrétien (PSC) en centre démocrate humaniste (cdH). Certes, il s'agissait du champ politique mais l'appartenance historique de ces différentes organisations à un même pilier justifie d'y faire référence ici. S'agissant de réalités que l'Église catholique a inspirées, il est judicieux d'approfondir en théologiens les enjeux, notamment pour les chrétiens engagés au sein des institutions ou associations catholiques ou chrétiennes, d'une référence religieuse explicite dans leur nom.

En effet, poser la question du « C », c'est d'emblée aborder la question sensible de l'identité et de la légitimité de ces institutions, bref du signe ecclésial qu'elles suggèrent. Les premières phrases de la présentation d'un colloque organisé il y a plus de quarante ans par le Centre Catholique des Intellectuels Français intitulé « Faut-il des institutions chrétiennes ? »[1], l'illustrent à merveille : « Dans le procès tant de fois plaidé des institutions chrétiennes, le lecteur s'attend d'avance à la distribution des rôles : le procureur – les institutions, dit-il, alourdissent l'Église, elles lui font perdre de vue l'essentiel, qui est la proclamation de l'Évangile à ceux qui sont le plus loin, elles l'engagent dans les compromissions avec l'ordre établi ; les avocats – l'Église, répliquent-ils, ne peut évangéliser les masses qu'en se mettant à leur service par tout un ensemble d'institutions éducatives et caritatives ; elle l'a fait dès les origines, il lui faut aussi continuer à le faire demain, sauf à savoir adapter ses formules. Il y a aussi les témoins à charge, qui dénoncent le vieillissement de telle ou telle institution, et parfois le contre-témoignage qu'elles rendent au christianisme ; et les témoins de la défense, qui rappellent tant d'œuvres admirables dues à l'initiative chrétienne. Il y a enfin le juge, le magistère ecclésiastique, que la prudence et l'expérience tendent à incliner généralement du côté de l'institution ».

Le débat n'est donc pas neuf et il porte sur une réalité qui ne cesse d'évoluer dans un environnement sociétal toujours plus complexe. En Belgique, il y a des milliers d'institutions dont le nom comporte une référence religieuse explicite. Celles qui sont en lien avec l'Église

[1] CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *Faut-il des institutions catholiques ?* (Recherches et débats), Paris, DDB, 1967.

catholique sont les plus nombreuses. Ce n'est sans doute pas un hasard. En effet, la tradition catholique a généralement pris très au sérieux l'Incarnation, les œuvres dérivées de la foi, la déclinaison concrète de la troisième vertu théologale qui est la charité. Elle a donc créé beaucoup de « services » et parfois est « venue habiter » des mouvements créés ailleurs comme les scouts, nés dans la tradition protestante.

D'autre part, ces institutions ont, quant à leur identité et leur « appartenance », des statuts différents notamment en fonction de leur finalité et de l'intensité de leur lien avec l'autorité ecclésiastique. L'on distingue le plus souvent les institutions « ecclésiastiques » directement rattachées à l'autorité du pape et des évêques et celles qui sont d'inspiration chrétienne, les premières ayant plutôt un objectif spirituel et les secondes plutôt un objectif temporel. Mais les nuances sont multiples. Un syndicat chrétien n'a pas le même lien avec la « hiérarchie » ecclésiastique qu'un conseil de fabrique d'église même s'ils ont par ailleurs l'un et l'autre une finalité temporelle. Des mouvements à vocation spirituelle peuvent tantôt bénéficier d'une reconnaissance claire de la part de l'Église « institutionnelle » ou, au contraire tenir une position à distance, volontairement périphérique ou informelle…

Un regard rétrospectif éclairant

Un bref détour par l'histoire s'avère intéressant pour éclairer ces questions d'identité, de rapport avec l'Église et avec la société et faire ressortir aussi les enjeux de la rencontre parfois conflictuelle entre traditions et questionnements légitimes de chaque époque.

Jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, dans nos contrées, on ne distinguait pas Église et société civile. Pour reprendre le langage sociologique, les deux réalités étaient co-extensives. On vivait dans une région catholique ou protestante où tout le monde ou presque adhérait à une même religion. Le « C » pouvait donc à ce moment-là signifier concorde, connivence, compénétration. Les universités étant par exemple naturellement catholiques, il était inutile de l'ajouter dans leur dénomination. Globalement, c'est le mot « chrétienté » qui définit probablement le mieux cette période.

La révolution française allait venir bouleverser radicalement les équilibres de l'Ancien Régime. L'Église, violemment contestée, allait perdre une bonne partie de son influence pour se retrouver dans une logique d'opposition. Globalement, le christianisme avait généré une culture de dignité de la personne, de liberté et d'égalité. Pourtant, l'Église du XIX^{e} siècle allait contester aussi bien la démocratie naissante que l'émergence des droits de l'homme. Elle œuvra à recréer, à l'intérieur d'un espace public qu'elle ne maîtrisait plus, une nouvelle forme de « chrétienté », dans, à côté et contre l'État : c'est la naissance du fameux pilier catholique. L'université de Louvain allait s'appeler catholique dès 1834 en réaction à l'érection de l'université libre de Belgique, devenue université libre de Bruxelles en 1836. Cette transformation marque le début de quelques décennies d'un développement extraordinaire du pilier : création de centaines de collèges et écoles catholiques, initiatives multiples dans les domaines éducatif, sanitaire et de l'information. Dans ce contexte, le « C » signifiait volontiers concurrence, conquête ou plutôt re-conquête.

La « question sociale»

L'action politique menée par les catholiques va naturellement comporter une préoccupation pour la justice sociale. Face au surgissement de la « question sociale » vers 1880, le monde politique catholique va y répondre en créant ou en suscitant la création d'associations, de « corporations », de groupes divers rencontrant les préoccupations des agriculteurs, des classes moyennes, des ouvriers. Ce faisceau d'initiatives relève d'une démarche qui vise aussi à constituer une alternative au socialisme naissant porté par le parti ouvrier belge (P.O.B.) qui s'était structuré en 1885.

La création du premier syndicat chrétien en 1886 avait toutefois suscité l'hostilité des conservateurs catholiques, s'identifiant volontiers à cet égard avec les libéraux. Dès lors, un certain nombre de personnalités, laïcs ou prêtres, décida alors d'organiser un courant nouveau et original qui allait progressivement prendre ses distances par rapport aux catholiques conservateurs tout en restant au sein du parti catholique. L'abbé Antoine Pottier du diocèse de Liège jouera un rôle de premier plan dans ce projet qui prendra corps lors du congrès tenu à

Liège en 1886, 1887 et 1890 rassemblant les catholiques sociaux[1]. C'est dans le sillage du congrès suivant tenu à Malines en 1891 que Georges Hellepute fonde la Ligue démocratique belge, première grande organisation démocrate-chrétienne. C'était significativement l'année de *Rerum novarum* et du rappel par l'Église de la nécessaire sollicitude des catholiques pour la question ouvrière. Signalons que parallèlement allaient se créer ou se structurer, nombre d'associations sociales chrétiennes : les mutualités chrétiennes en 1906, la ligue ouvrière féminine chrétienne et la C.S.C. en 1912.

Quoi qu'il en soit, comme le souligne E. Gérard, « il n'est pas aisé de décider si le niveau croissant d'organisation issu de ce processus était au service de l'Église et poursuivait des finalités pastorales, ou si, au contraire, il s'agissait d'un instrument aux mains du parti catholique, conservateurs et démocrates-chrétiens réunis, dans le but d'assouvir des ambitions politiques. Au total, le succès même de la démocratie chrétienne s'est traduit par un curieux mélange de démocratie et de cléricalisme dont il est indéniable qu'il a accentué le caractère confessionnel du parti catholique »[2].

Plus tard, la ligue des travailleurs chrétiens (L.T.C.), qui avait succédé à la L.D.B. en 1921 et qui est l'ancêtre du Mouvement Ouvrier Chrétien (M.O.C.) créé en 1945, animait la démocratie chrétienne après la première guerre mondiale. Elle était aux prises, en Wallonie, contrairement à la Flandre, à un courant socialiste puissant et, autre différence, était largement marginalisée par les conservateurs. Cette faiblesse aura régulièrement comme conséquence des rapports difficiles avec le parti catholique et de nombreuses tentatives pour rechercher une expression politique propre.

Très régulièrement aussi, des responsables ecclésiastiques, comme le cardinal Mercier dès 1909, avaient rappelé la nécessaire représentation de la démocratie chrétienne en politique, au sein du parti catholique. Dès lors, pragmatiquement, sans doute, le courant démocrate-chrétien restera au parti catholique. Des organisations, comme la J.O.C. de Cardijn, serviront aussi de lien entre

---

[1] Sur les origines de la démocratie chrétienne, voyez P. GERIN, *Les débuts de la démocratie chrétienne à Liège, Études sociales*, n°s 14-17 et 25-28, Bruxelles-Paris, s.d. et M. HENSMANS, *Les origines de la démocratie chrétienne en Belgique*, Bruxelles, Editions du MOC, s.d.

[2] E. GÉRARD, *Du parti catholique…*, p. 20. J.-L. JADOULLE, (*La pensée de l'abbé Pottier (1899-1926),* Louvain-la-Neuve – Bruxelles, Nauwelaers, 1991, p. 195 s.) a analysé en profondeur l'articulation de la dimension spirituelle et de la défense des intérêts matériels présente dans la démarche des démocrates chrétiens autour de l'abbé Pottier.

action catholique et engagements sociaux et politiques, des personnalités formées à la J.O.C. s'engageant en politique.

D'autres facettes du pilier

Des initiatives significatives allaient d'ailleurs être prises par des chrétiens dans de multiples autres domaines. Notons par exemple, le développement continu à partir de 1945 du réseau *Caritas catholica* dans les domaines de la santé et de l'aide aux personnes. Il en ira de même du réseau d'enseignement catholique qui se structure plus fortement et se diversifie dès 1957, se développe continuellement et, à titre d'illustration, regroupe à ce moment plus de 50 % des jeunes en âge scolaire avec des chiffres dépassant 60 % dans certaines filières d'enseignement. L'Université catholique de Louvain (U.C.L.) accueille aussi à la fin des années 1950 plus de la moitié des étudiants universitaires belges. Quant aux organisations fédérées au sein du M.O.C., les syndicats chrétiens font jeu égal avec les socialistes à la fin des années 50 et les mutualités chrétiennes sont également en hausse à la même époque pour représenter 43 % du total des bénéficiaires en 1963. Le M.O.C. inclut aussi les coopératives chrétiennes (distribution, banque ou assurances) qui connaissent un essor dans les premières décennies après la seconde guerre mondiale.

Le monde catholique comporte aussi de nombreux mouvements qualifiés aujourd'hui d'éducation permanente et de mouvements de jeunesse. Mais il est important de remarquer que leur développement historique est plus faible du côté francophone vu l'implantation forte des socialistes en Wallonie surtout et qu'ils ont tendance à évoluer à la baisse à la même époque[1].

Catholiques ou chrétiens ?

Ces associations se dénommeront plus volontiers « chrétiennes » que catholiques, car elles voulaient s'adresser à tous, sans distinction confessionnelle. Remarquons que c'est précisément sur la base des mêmes considérations que le parti catholique s'était transformé en parti social chrétien, à vocation « universaliste » en 1945 même si les questions scolaire, royale et autres,

[1] J.L. JADOULLE, *Les visages de l'Église de Belgique à la veille de Vatican II*, dans C. SOETENS (éd.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, ARCA, 1996, p. 27.

très passionnées, allaient encore souvent le faire percevoir comme le parti « du trône et de l'autel ».

Comme nous l'avons souligné dans la section précédente, le « combat » du PSC pour les institutions « chrétiennes » sera souvent perçu par les milieux « laïcs » comme une revendication pour une société « particulière » et non « universelle », dans le sens voulu par le Programme de Noël.

Cette perception d'un « particularisme » sera encore renforcée par le relais des organisations socioéconomiques catholiques qui influencent notablement la conduite du parti[1]. Dans son ouvrage sur l'histoire de la démocratie chrétienne, Joseph Verhoeven note : « Quelle était la position du M.O.C. vis-à-vis de la politique de 1945 à 1972. Le M.O.C. n'est pas un parti politique. Il n'adhère en tant que tel à aucun parti politique. Toutefois, le M.O.C. s'intéresse à la politique donc à l'action politique nécessaire pour faire aboutir son programme socioéconomique et culturel. Et le M.O.C. s'était tourné résolument vers le PSC… »[2]. Bref, nous relevons ici une sorte d'« action commune sociale-chrétienne », commune mais très différenciée à l'intérieur. Il faut prendre acte qu'à l'époque, les chrétiens ont estimé nécessaire de se regrouper sur le terrain politique, comme sur le terrain syndical, pour affirmer les valeurs qu'ils jugent essentielles. Cette approche interroge notre problématique. À l'époque en effet, c'était essentiellement sous la forme d'un ensemble social structuré que les chrétiens manifestent leurs convictions, qu'ils étaient « signes » pour leurs contemporains.

Le tournant des années soixante

Les dernières décennies du vingtième siècle constituent le troisième moment significatif de notre survol historique. Si nous avons largement insisté sur la force de l'Église belge dans l'après-guerre, marquée par une forte continuité par rapport à son histoire et plutôt classique, des signes précurseurs d'une remise en question et d'un souci de réforme vont aussi caractériser le « monde catholique » belge à la même époque. En effet, malgré la vitalité de la réflexion philosophique et intellectuelle d'alors, une « sécularisation » accélérée de la société belge et une baisse continue de la pratique religieuse s'opèrent dès les années soixante. Pour l'Église, un renouveau

[1] J. BEAUFAYS, *Les partis catholiques en Belgique et aux Pays-Bas 1918-1958*…, p. 354-355.
[2] J. VERHOEVEN, *Démocratie chrétienne. Origines et perspectives*, Bruxelles, Labor, 1979, p. 86-87.

liturgique, catéchétique, pastoral s'avère nécessaire. Les prises de position éthiques de Rome, notamment *Humanae vitae,* avaient également éloigné la société de l'Église. En effet, les principes défendus par l'Église dans ce cadre sont de plus en plus perçus par de nombreux chrétiens comme éloignés de la réalité de leur vie de tous les jours.

Parallèlement, un courant théologique très marqué par des préoccupations pastorales va mettre en avant des questions nouvelles : collégialité dans l'Église, œcuménisme, réforme liturgique bien sûr mais aussi relation avec la société. L'accent est mis, par exemple, sur une pastorale nouvelle, plus ouverte aux enjeux de société, moins axée sur les institutions chrétiennes, consistant en une simple présence témoignant dans un monde pluriel[1].

Cette effervescence intellectuelle dans le domaine ecclésiologique avait été préparé grâce aux travaux de personnalités remarquables. Ainsi, l'autonomie des réalités terrestres sera prônée par des théologiens comme Gustave Thils et Charles Moeller, qui, dès l'immédiat après-guerre, développent une théologie axée sur la question de l'humanisme et de la sainteté pour le second, sur la théologie des réalités terrestres et la théologie de l'histoire pour le premier. Il s'agit de repenser rien moins que l'articulation entre Église et État, entre foi et politique[2].

La place des laïcs est bien entendu fondamentale dans cette perspective de dialogue avec le monde. Ceci implique notamment une Église qui, pour l'essentiel, annonce au monde la valeur de l'Évangile et ce qui en découle directement, en évitant de trop se lier à des programmes socio-politiques précis qui relèvent des laïcs engagés en politique. Tout ceci générera un affaiblissement du lien entre message ecclésial et programmes politiques. Il devint essentiel, pour une partie de l'opinion catholique que les chrétiens puissent vivre leur foi au sein de la société belge, et non plus dans un pilier catholique, rempart contre la sécularisation et prompt à en découdre avec le courant laïc.

Cette période sera aussi marquée par un recul progressif des pratiques ecclésiales, une diminution constante des « cadres », notamment de prêtres et de religieux et donc de l'intensité de l'encadrement « ecclésiastique » traditionnel. Toutefois, la plupart des institutions et

[1] J.L. JADOULLE*, Les visages de l'Église de Belgique à la veille du Concile Vatican II*, dans C. SOETENS (éd.), *Vatican II et la Belgique*, ARCA, Louvain-la-Neuve, 1996, p. 14.
[2] J.L. JADOULLE*, Les visages de l'Église de Belgique…,* .p. 58.

associations à référence catholique ou chrétienne continuaient à se porter aussi bien et se développaient même au sein d'une société devenue de plus en plus indifférente sur le plan religieux mais attachée à la qualité des services rendus, généralement perçus comme porteurs d'une « différence », d'un supplément d'âme dont il est permis de se demander s'il ne s'agit précisément pas de la résultante de l'esprit et de la spiritualité qui les ont fait vivre. La coexistence de ces deux mouvements a conduit à une pluralisation de plus en plus nette des « bénéficiaires » de ces services d'abord et dans un second temps des acteurs des mêmes services. En outre, ces services exigeaient des moyens financiers considérables qu'il fallait revendiquer, face notamment aux pouvoirs publics.

Un débat plus aigu

Dès lors, c'est la question de l'identité des institutions chrétiennes qui commence à se poser de façon croissante. Le « complexe du ghetto chrétien » agite en effet les milieux intellectuels catholiques. En effet, les institutions à caractère religieux marqué, paraissent un obstacle à une collaboration active avec d'autres courants philosophiques pour faire avancer des idées ou réaliser des programmes dans des créneaux pluralistes.

La conjonction d'un recul de l'intensité du lien avec l'ecclésial et le succès persistant des institutions portant un « C » explique indubitablement que, depuis quelques décennies, les institutions catholiques et les associations chrétiennes sont à la croisée des chemins quant à leur « positionnement futur » par rapport à l'Église et à la société. Là aussi, les chrétiens sont invités, individuellement et en Église, à devenir « signes » par le sens de la diaconie que peuvent manifester leurs projets.

En effet, tout le monde s'accorde à reconnaître que la qualité du service rendu par les structures à référence chrétienne, dans l'enseignement ou la santé, les syndicats ou les mutuelles… est sans doute, et de très loin, la principale raison de leur succès. Le « marché » n'a visiblement pas sanctionné leur « C ». Il faut toutefois se demander alors d'où viendrait cette différence qualitative ? Les gens y viennent sans doute parce qu'ils se sentent mieux accueillis, pour les problèmes concrets de leur vie. Il est vrai que, de facto, aucun choix philosophique ou religieux ne leur est imposé.

Leur originalité vient notamment sans doute de ce que des personnes qui y travaillent ou des bénévoles qui y œuvrent restent imprégnés de valeurs transmises par une longue tradition, ce « quelque chose d'indéfinissable et d'essentiel » que serait la spécificité chrétienne, largement vécue dans le respect de la religion des autres, ce qui leur donne un caractère d'universalité malgré la spécificité de leur sigle.

Il reste également des traces, parfois vives, de l'époque des combats de ces institutions pour être reconnues et traitées avec équité de la part des pouvoirs publics. Chez beaucoup d'acteurs, subsiste dès lors un attachement, parfois très fort et très intime, avec ces institutions pour lesquelles il a fallu se battre, souvent « contre » d'autres : c'est la fierté d'avoir ainsi témoigné de sa foi manifestée dans des œuvres, d'avoir combattu pour la liberté de choix, pour la qualité parfois par la gratuité. Il y a aussi le sentiment très vif d'avoir voulu travailler pour toutes et tous, sans cacher la ressource spirituelle, religieuse, éthique… qui venait nourrir ce dynamisme.

Dès lors, la tension, interne aux institutions, entre la « conservation » d'une tradition reçue du passé et proposée *de iure* aujourd'hui à tous, et, d'autre part, « pluralisation », vu la coexistence *de facto* de personnes aux convictions très différentes, dans les acteurs comme les bénéficiaires du service, a souvent conduit à des tensions entre personnes et groupes. Cela a pu susciter chez certains un esprit suspicieux par rapport à la hiérarchie. Le « C », parfois symbole critique par rapport à l'« ordre établi civil », l'était tout autant sinon davantage devenu à l'égard des autorités religieuses, accusées à tort ou à raison d'immobilisme ou de faire peser le joug du « pouvoir ecclésiastique » sur les cadres des institutions où elles exerçaient des responsabilités encore significatives.

Corollairement, les sensibilités étaient également diverses quant au point d'équilibre entre l'autonomie et la liberté à l'égard des pouvoirs publics, d'une part, et les compromis voire les compromissions à négocier pour « vivre ». Le « C » dans ce cas-là pouvait flairer bon le compromis.

Quelle spécificité demain ?

Le principe de subsidiarité, tant promu par l'Église, conserve chez beaucoup de nos concitoyens, notamment ceux qui ont une « référence chrétienne », confiance et attractivité. À l'heure de l'individualisme d'une part et du recentrage des pouvoirs publics sur leurs missions fondamentales[1], les structures « intermédiaires » ont un service majeur à rendre à notre société. C'est notamment sans doute vrai pour les institutions chrétiennes.

La confiance aux institutions chrétiennes est séparée non seulement des choix politiques mais tout autant de la pratique religieuse. De facto, on a le sentiment que cette tradition du « C » ne dérange plus mais ne signifie plus grand-chose pour beaucoup de ses acteurs ou de ses « utilisateurs ». Il reste cependant un souci, au sein de ces institutions, de tenir compte des valeurs dont elles s'inspirent, généralement par une référence explicite à l'Évangile.

Des changements stratégiques par rapport à la référence chrétienne sont préférés par certains groupes. Des mouvements de jeunesse, l'alliance agricole, des institutions de santé ont préféré changer ou adapter leur sigle, ou travailler dans un cadre pluraliste plus large, sans doute pour des raisons d'attractivité ou peut-être même pour des motifs de subventionnement. On peut toutefois s'interroger sur le risque corrélatif de voir cet associatif perdre de vue sa responsabilité et son identité propre au profit d'objectifs purement instrumentaux et d'entériner par là un mécanisme dans lequel pouvoirs publics et secteur associatif s'instrumentalisent réciproquement. Plus largement, le débat du maintien ou non d'une référence confessionnelle explicite nous paraît extrêmement sain quel qu'en soit le résultat, car une telle référence pose nécessairement question et ne peut rester le fruit de la seule tradition. Elle ne peut subsister que si elle a vraiment sens, que si elle est réassumée suite à un débat ouvert.

Beaucoup d'institutions chrétiennes se caractérisent dès lors, par un pluralisme interne. Selon l'expression du chanoine Armand Beauduin, il s'agit d'un pluralisme situé, pluriel par ses agents mais véhiculant une histoire, une tradition, une mémoire et donnant des points de repère. On parlera à cet égard de la foi chrétienne, non plus comme premier principe à partir duquel on

[1] La critique de structures étatiques trop lourdes et inefficaces (notamment quand elles prestaient des services), ont conduit, depuis les années 1980 surtout, à un recentrement du rôle de l'État belge autour de ses prérogatives « régaliennes » d'arbitre et de garant de l'intérêt général.

développerait un modèle intégraliste (voire fondamentaliste) mais comme une ressource qui nourrit la motivation et contribue à nous tourner vers l'horizon ». C'est un « C » très profondément ouvert (et pas un label confessionnel) qu'il mettait clairement en avant, à l'instar d'autres responsables en charge d'importantes institutions chrétiennes ou catholiques de l'époque[1]. Un souci pastoral reste présent dans la mesure où, pour beaucoup de chrétiens, les institutions sont un lieu de travail pastoral direct et de témoignage, afin que les Églises ne soient pas des cercles fermés.

À l'avenir, les piliers pourraient disparaître et être remplacés par des institutions pluralistes. Toutefois, les Églises, si elles veulent éviter de devenir des « clubs fermés », ne peuvent cesser d'investir dans les structures intermédiaires qu'elles ont créées et animées. La spécificité de ces institutions, caractérisées par un pluralisme « situé » risque de se dissoudre dans des ensembles plus larges, gérés purement pragmatiquement. Mais, d'autre part, cette spécificité ne pourra pas reposer uniquement à terme sur des liens éthiques et culturels unissant celles et ceux qui les portent. Cette spécificité devra se ressourcer dans la foi et la spiritualité.

Sur le plan politique, nous rappelons ici le choix de l'abandon de la référence chrétienne a été décidé en 2002. Comme l'écrivait Joëlle Milquet à l'époque : « Nous avons pris acte des changements et assumé les évolutions qu'ils induisent […]. Il s'agit (notamment) de la rupture avec l'idée que nous ne pourrions n'être que le "parti des chrétiens pour les chrétiens par les chrétiens". Nous ne renions nullement l'héritage de l'humanisme chrétien du parti et celui du personnalisme mais nous prenons définitivement acte de la transformation de la société de piliers. Si nous pensons que la société a besoin de laisser la place au fait religieux, si nous pensons que l'homme doit pouvoir être reconnu dans toute sa dimension d'identité et de spiritualité, nous considérons que nous n'avons plus à être le porte-parole exclusif d'un monde chrétien parvenu à réaliser son propre pluralisme interne avant nous »[2].

D'autre part, le M.O.C. et ses organisations ont encore caressé le rêve, au cours des années quatre-vingts, de procéder à une opération de réorganisation de la démocratie chrétienne dans le but de peser davantage en créant un mouvement politique qui regrouperait tous les démocrates

[1] Lors d'une rencontre le 25 août 2004.
[2] J. MILQUET, *L'humanisme démocratique : un nouveau chantier*, dans P. DELWIT (éd.), *Le parti social chrétien. Mutations et perspectives*, Bruxelles, ULB, 2002, p. 140.

chrétiens acceptant ses options fondamentales basées sur des valeurs, soit humaines, soit enracinées dans la foi en Dieu ou l'Évangile[1]. Ces valeurs impliquent une articulation de l'humanisme, du spiritualisme théiste et de l'apport de l'Évangile, démarche intéressante vu la présence de musulmans et d'agnostiques parmi les membres des organisations[2]. Mais ce projet ne s'est pas significativement concrétisé.

Pour mesurer le chemin parcouru en 20 ans, nous regarderons les enseignements d'une vaste enquête, réalisée par le M.O.C. en 2003, auprès de la population, de ses membres et de ses cadres quant à leur attitude envers le contexte sociopolitique et portant précisément sur l'identité du mouvement, son idéologie et ses valeurs, son pluralisme, sa relation au politique. Les enseignements de cette recherche sont utiles à notre problématique car ils ont montré la sensibilité d'une composante importante du monde chrétien francophone sur la relation entre référence(s) religieuse(s) et politique[3].

Que retenir de cette analyse ? Les personnes qui recourent aux services des organisations du M.O.C. et les cadres qui y travaillent ne sont pas globalement très différents des autres citoyens quant à leurs valeurs et à leur attachement à l'Église. Les cadres, surtout, sont marqués par le pluralisme. Mais il ressort aussi de l'enquête qu'une partie des cadres et des membres du M.O.C. témoigne, plus que la moyenne de la population, d'un attachement à la dimension religieuse et est plus fidèle que cette moyenne à un « faisceau » d'organisations appartenant à la mouvance chrétienne.

De son côté, l'Église catholique en Belgique francophone s'interrogeait aussi sur sa place dans l'éducation au sens le plus large et les services sociomédicaux aux personnes. En effet, une analyse restant confinée dans les schémas d'hier, pourrait pousser au découragement : quels « cadres » fournir, pourquoi « investir » dans un public qui n'est pas spécialement demandeur de religieux ?

---

[1] J. VERHOEVEN, *Démocratie chrétienne…*, p. 179 s.

[2] T. DHANIS, *Au tournant des années 70-80, des options fondamentales*, dans *Le mouvement ouvrier chrétien 1921-1996*, Bruxelles, EVO-MOC, 1996. p. 166. Notons qu'un débat similaire existe côté flamand : voir notamment *Le mouvement ouvrier chrétien en Flandre. Pilier de la société belge*, Contradictions, N°s 45-46, Bruxelles, 1985.

[3] Trois groupes de personnes ont été interviewées fin 2003 sur l'identité du MOC, son idéologie et ses valeurs, son pluralisme et sa relation au politique : des cadres des organisations du MOC (200), des membres (affiliés) des organisations ainsi qu'un échantillon de la population de Wallonie-Bruxelles (750 entretiens directs pour les deux derniers groupes).

À cet égard, il est symptomatique que, quasi en même temps, diverses institutions du monde chrétien se posaient la question de leur « spécificité ». Ainsi la recherche interuniversitaire menée de 1988 à 1995 sur l'identité chrétienne des institutions sociales et de santé affiliées à *Caritas catholica* francophone et intitulée « Une santé chrétienne »[1] ou le congrès de l'enseignement catholique d'octobre 2002 dont l'objet était une réflexion « fondamentale » sur l'enseignement catholique en Belgique francophone[2]. Ainsi, l'intervention du Chanoine Armand Beauduin au congrès de l'enseignement catholique donne un éclairage intéressant sur cette « spécificité ». D'abord, pour faire une école catholique qui ait du sens, il faut tenir ensemble l'ouverture et l'enracinement. L'ouverture convient à l'école de service public, de fréquentation pluraliste, ouverte à tous, respectueuse de toutes les convictions, sans intention de prosélytisme, sans autre sélection des populations scolaires sinon l'objection de conscience des familles et des élèves à l'égard du projet propre. Bref, c'est une attitude d'accueil de tous, sans *a priori*, mais avec une demande de respect de la spécificité du projet dans le chef de tous. Une présomption de « volonté de faire un chemin ensemble » est donc de mise plutôt qu'une vérification *a priori* d'adhésion formelle à un projet. Le projet de l'école catholique consiste d'ailleurs à rendre capables ses étudiants de faire, avec une conscience libre et éclairée, leurs propres choix de vie et de valeurs. Mais cette ouverture repose sur un enracinement. Le réseau libre catholique doit honorer son histoire et sa situation particulière par l'originalité de ce qu'il offre : la présentation du fait religieux à travers un cours de religion catholique mais aussi une véritable proposition de foi portée par des personnes engagées.

Les deux autres priorités exprimées par le chanoine Beauduin concernaient des domaines fondamentaux pour des chrétiens institutionnellement engagés : d'une part, la volonté de relever le défi de la dualisation qui implique une combinaison entre efficacité et égalité et, d'autre part, une capacité de préparer en équipe de bonnes décisions impliquant une proximité de gestion et une prise de responsabilité commune.

La contribution du théologien Paul Tihon dans le cadre de la recherche interuniversitaire du milieu des années nonante sur les institutions chrétiennes de santé, s'appuie significativement sur

---

[1] FACULTÉS UNIVERSITAIRES ST LOUIS, *Une santé chrétienne,* (Travaux et Recherches 32), Bruxelles, 1995.
[2] SEGEC, *Congrès de l'Enseignement catholique 11 et 12 octobre 2002*, Actes, Bruxelles, 2002, p. 61.

des convictions comparables[1]. Il estime notamment que le pluralisme interne à ces institutions est une valeur positive à accueillir, qui ne doit pas empêcher un projet commun et que l'Évangile lui-même invite à privilégier non ce qui différencie les chrétiens des non-chrétiens mais ce que tous ont en commun. C'est en effet l'humanité intégrale que recherchent dans le dialogue tous les hommes de bonne volonté, notamment mais pas seulement au sein des institutions rattachées à *Caritas catholica*.

D'autres intuitions du théologien dans ce cadre méritent d'être relevées. Il estime que les institutions fortes dont héritent les équipes chargées de les piloter dans le contexte actuel, sont une chance pour donner forme institutionnelle aux valeurs inspirées de l'Évangile mais aussi qu'il faut valoriser cet héritage institutionnel en accentuant sa fonction « prophétique », en termes de vigilance et de créativité, ou encore que la référence chrétienne fournit les clés qui permettent une lecture critique de la réalité sociale où travaillent ces équipes. Nous pensons que cette analyse courageuse rejoint la préoccupation d'une Église réellement en interaction avec le monde quant au débat sur les enjeux de la société et à la dénonciation des maux qui la rongent.

L'Église catholique doit sans cesse redessiner les contours de sa présence dans un monde en profonde évolution. Certes, la vocation « de base » des communautés chrétiennes reste évidemment l'annonce de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements, dans un grand souci d'ouverture aux personnes qui, très ponctuellement parfois, s'adressent à elles, pour traverser les moments forts de leur existence, célébrer les joies et les peines, qui jalonnent la vie. Les Églises ne doivent en effet cesser d'évangéliser les « pèlerins » d'aujourd'hui, les femmes et les hommes en questionnement, en recherche de valeurs[2]. Mais les Églises sont également au service de la société, à travers, notamment, le tissu institutionnel et associatif qu'elles ont inspiré, et par une contribution au débat politique, économique, social et culturel qui concerne l'ensemble d'une société.

Certes, l'Église catholique a souvent été « sociale » par la multiplicité d'œuvres qu'elle a inspirées et parfois totalement prises en charge. Elle a même été précurseur en maint domaine. Mais elle doit aussi repenser en profondeur le type de relation qu'elle entretient avec ses

[1] FACULTÉS UNIVERSITAIRES ST LOUIS, *Une santé chrétienne…,* p. 273-278.
[2] Sur ce point, voir D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001.

« œuvres ». Comme le note Emile Poulat, « le mouvement social catholique a été une grande espérance, puissamment mobilisatrice, qui s'est perdue dans la déconfessionnalisation : ce que, voilà un siècle, on appelait modernisme social et aujourd'hui sécularisation. Au double sens du mot, ce grand mouvement international s'est naturalisé. Ses adversaires catholiques n'ont fait ni mieux ni plus, et même beaucoup moins. Ce qui reste de ce mouvement garde toute son utilité sociale et humanitaire : ce n'est toutefois plus un projet et un avenir pour l'Église. Le paradoxe, c'est bien que cette Église, réputée si autoritaire et dogmatique, ait pu être le lieu et la source d'une telle explosion d'initiatives et d'activités, un tel espace de liberté créatrice d'émancipation interne »[1].

Cette analyse rejoint d'ailleurs le pragmatisme doublé de bonne volonté que l'on peut retrouver dans le monde social de tradition chrétienne en Belgique francophone : un souhait de rencontrer les besoins au quotidien des hommes de ce temps dans un climat d'ouverture et de mettre en œuvre « sur le terrain » un « vivre ensemble » de qualité, particulièrement pour les personnes à qui réussit moins la performance de notre société largement gouvernée par les lois du marché. À notre avis, les Églises ont un devoir de vigilance pour que ces espaces, qu'ils soient à référence chrétienne ou pas, puissent continuer leur tâche de socialisation et d'humanisation de tous et spécialement des plus faibles.

Quelles conceptions de l'Église ?

Après ce regard sur l'histoire, il faut se demander quelle(s) ecclésiologie(s) sous-tendent ces positionnements évolutifs et pluriels. Dans les textes du concile Vatican II déjà, deux sensibilités affleurent. Ce n'est pas un hasard si des théologiens réputés comme Alberigo ont pu y repérer deux ecclésiologies[2].

Pour schématiser, nous trouvons des textes, dans divers documents conciliaires du reste, qui insistent plutôt sur les différences : clercs et laïcs, sphères religieuse et politique, institutions d'Église « sensu stricto » et institutions chrétiennes « temporelles »… Bref, si l'Église est au monde, elle n'est pas non plus « du » monde et si le dernier Concile a insisté sur l'autonomie des réalités terrestres, c'est, selon la sensibilité qui est mise en exergue ici, pour mieux les distinguer

[1] E. POULAT et D. DECHERF, *Le christianisme à contre-histoire*, Monaco, éd. du Rocher, 2003, p. 97.
[2] G. ALBERIGO, *Pour la jeunesse du christianisme : le Concile Vatican II (1959-65)*, Paris, Cerf, 2005.

des réalités d'Église dont s'occupent spécifiquement les clercs alors que le champ « terrestre » serait plutôt la tâche des laïcs. Nous retrouvons cette approche dans plusieurs documents majeurs plus récents émanant du magistère romain, comme nous l'avons indiqué plus haut.

D'autres textes privilégient plutôt la « continuité » entre le monde de la création et celui de la rédemption, notamment quand l'Église est dite sacrement du salut « pour le monde ». Dans cette perspective, l'Église est la seule véritable « institution chrétienne » puisque sa tâche est d'annoncer « universellement » au monde que toute création est potentiellement renouvelée par le message dont elle est porteuse, qui est le Christ dont elle est le corps. Selon cette approche, l'Église peut assez aisément se reconnaître dans les œuvres, même éloignées d'elle, qui mettent en œuvre sa prédication, notamment quand se manifeste la charité. En ce sens, l'Église ne peut que se réjouir de voir des institutions témoigner explicitement de leur foi au Christ qui passe le cas échéant par le témoignage d'une Église. Mais, tout geste de charité qui touche un humain, quel qu'il soit, ne doit pas être « confessionnel » pour être dans le plan de Dieu. La parabole du bon samaritain l'illustre éminemment.

Cette seconde approche nous semble pertinente pour ces temps qui sont les nôtres où l'Église doit revenir à sa mission fondamentale d'annoncer la parole de Dieu par des actes et donc en vérité. Les institutions et associations qui font référence à la foi qui les a inspirées sont des lieux médiateurs entre l'Église et le monde, où, généralement, se vivent des relations humaines, riches des différences qui les habitent. Elles sont comme des cercles concentriques autour de l'Église plus institutionnelle mais elles ont aussi, au moins potentiellement, l'Église, même si l'appartenance « confessante » de leurs membres est tantôt partielle, tantôt confuse, tantôt critique. Bref, c'est le déploiement vers le monde d'une Église qui n'a pas réponse à tout mais se manifeste signe du Christ et du Royaume.

La première approche aux rapports de l'Église et du monde pourrait voir se conjuguer et se renforcer mutuellement ceux qui, au nom d'une interprétation rigoriste de ce que représente le « C » préféreraient le voir disparaître de l'appellation des institutions jugées pluralistes et ceux qui, au nom du pluralisme et d'une méfiance vis-à-vis de l'autorité religieuse, plaideraient pour l'effacement des références à la tradition religieuse dans leur positionnement face au monde.

Dans ce scénario, après le renvoi progressif de la foi à la sphère privée dans nos sociétés, la « neutralisation » des institutions d'origine ecclésiale pourrait contribuer à donner de l'Église une image tronquée, réduite, pour la majorité des citoyens, à un « culte », singulièrement insolite et coupé de la vie réelle. Les anciennes institutions portant le « C », après un moment où dominera un sentiment de nouveauté voire de libération, risquent à terme un affadissement des exigences éthiques qui viennent baliser leur action.

Des valeurs chrétiennes ?

Une institution qui se réclame d'une tradition chrétienne est en principe appelée à promouvoir des valeurs éthiques qui sont au service de l'humanisation de chaque personne. La référence à une Parole qui la précède, à savoir l'Évangile de Jésus, l'invite à vivre une spécificité chrétienne. Certains pourraient y voir une pointe de paternalisme en raison de la prétention chrétienne à connaître les bonnes valeurs pour les autres. On pourrait aussi dénoncer le manque de pertinence d'une référence aux valeurs en raison de certaines pratiques qui peuvent être bien éloignées de l'idéal proclamé. Les chrétiens ont-ils le monopole de certaines valeurs ? Il nous semble difficile de le dire. Le souci du plus faible est certainement au cœur du message de Jésus. Mais beaucoup de personnes n'adhérant pas à la foi chrétienne partagent un tel souci. On pourrait être tenté de dire que le christianisme a tellement bien réussi que les grandes valeurs qu'il contient se sont immergées dans la société. Toute personne de bonne volonté serait-elle dès lors animée d'un esprit évangélique ? Dans ce cas, qu'est-ce qui ferait encore la différence ?

La spécificité du christianisme est probablement moins au niveau d'un contenu de valeurs que d'une logique de promotion des valeurs. En effet, nous pensons qu'il y a une manière chrétienne de vivre des valeurs qui en soi ne sont pas réservées aux chrétiens. Ce style de vie est axé sur la gratuité et la surabondance[1]. Le message chrétien invite à aller au-delà de la réciprocité dans les relations sociales. Il s'agit de faire le premier pas sans garantie d'un retour. C'est le souci de la « praxis » de l'amour du prochain au-delà de la relative banalité d'un « contrat social ». Pour garder sa vie, Jésus dit qu'il faut être prêt à la perdre. Le Sermon sur la Montagne invite à aimer autrui sans mesure et même ses ennemis. L'amour de l'ennemi n'est-il pas une expression de cet excès évangélique ? Observons la manière dont l'Évangile interprète la fameuse « Règle d'or »

[1] P. VALADIER, *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Seuil, 2003, p. 175-197. Il utilise des concepts intéressants : « herméneutique de la gratuité », « souci d'universalisation », « logique de surabondance ».

(« ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse »). L'Évangile inverse la démarche en la positivant : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la Loi et les prophètes » (Mt 7,12)[1].

L'existence chrétienne consiste alors à assumer la condition humaine en se plaçant sous l'horizon de la gratuité, de l'ouverture aux autres et de l'espérance d'une réconciliation. Les valeurs humaines sont donc animées par un horizon, un récit qui est spécifique. La tradition chrétienne propose un ressourcement spirituel pour les valeurs humaines. L'Église (avec ses lieux de discernement et de ressourcement), constitue à cet égard le signe du Tout-Autre qui manifeste une voie d'amour et d'espérance.

Certes, il demeurera toujours un décalage entre les actions et l'idéal qui les dynamise. Les chrétiens ne sont sans doute ni meilleurs ni pires que ceux qui ne partagent pas leur vision du monde. Et il est important de ne pas verser dans le discours moralisateur qui consiste à dire aux autres ce qu'ils devraient faire. Là encore, Jésus rappelle clairement que Dieu seul connaît le fond des cœurs.

Un souci d'universalité

A côté de cette logique de surabondance, le christianisme apporte aussi le souci de l'universel. Nous y avons insisté au chapitre 4. Ce souci est parfaitement synthétisé par St Paul : « Il n'y a plus ni grec ni juif, il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous êtes un dans le Christ Jésus » (Gal 3,28). Les particularismes sont relativisés en raison d'une destinée commune. Le chrétien est appelé à se faire le prochain de toute personne, au-delà des frontières culturelles, sociales ou religieuses. Une fraternité universelle découle de l'Évangile de Jésus. Cette fraternité suppose aussi la possibilité du pardon et de la communion entre les gens.

Régulièrement, on souligne à propos de l'adjectif « catholique » cette exigence d'universalité, et donc d'ouverture à toutes les cultures et traditions. Cette catholicité contient effectivement un rapport positif à l'altérité culturelle. Toutefois, on se voit souvent objecter l'ambiguïté d'une

[1] Sur ce point, voir A. FOSSION, *Dieu désirable, proposition de la foi et initiation*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2010.

référence qui fait craindre une soumission à l'égard de l'Église catholique. Cet adjectif mérite donc d'être replacé dans l'histoire du christianisme.

Le terme *catholique* renvoie à une manière dont l'Église s'est comprise très tôt dans l'histoire. Le *Credo* de Nicée (325) exprime que l'« Église est une, sainte, catholique et apostolique ». L'épithète « catholique » exprime une plénitude (l'Église a tout ce qu'il faut pour conduire au salut) et une dimension missionnaire (l'Évangile est adressé à toutes les nations). Autrement dit, l'Église peut s'appuyer sur le Christ pour entrer dans le Royaume de Dieu et l'Église est un Peuple qui doit accueillir d'autres peuples afin de tendre à son accomplissement. Dès lors, l'Église, la communauté des croyants à la suite de Jésus, n'est pas une secte et ne peut jamais être une secte au sens habituel du terme.

Aujourd'hui, on ramène le terme « catholique » à l'Église catholique romaine, plus encore à une autorité incarnée par le Pape. Or, c'est oublier que l'Église catholique est d'abord une communauté de croyants qui cherchent à vivre fidèlement à l'Évangile. Le corps ecclésial n'est-il pas « Peuple de Dieu » ? A l'instar de toute communauté, l'Église est structurée et dirigée. En principe, la structure de gouvernement est au service du peuple et l'autorité ne fonctionne que dans l'écoute mutuelle. Si on ne se braque pas sur le style vertical du gouvernement catholique, on sera attentif au patrimoine moral et spirituel de cette tradition. Si le magistère actuel se montre en décalage sur certains points, peut-on se priver de la richesse de toute une tradition de plus de 2000 ans, et du potentiel critique qu'elle présente ?

Au sein des institutions catholiques (université, écoles, hôpitaux, mouvements de jeunesse), le pluralisme est devenu un fait aujourd'hui incontournable. On y rencontre des personnes de différentes convictions, croyantes ou non. Ces personnes se sentent généralement à l'aise et sont prêtes à entrer en débat avec l'idéal de l'institution.

Le cas de l'université catholique est éclairant. En référence au débat des dernières années à l'U.C.L. par exemple, on doit sans doute se rappeler que cette université catholique s'est forgée dans le sein de l'Église, même si son pluralisme interne est aujourd'hui un « fait ». Si la liberté de penser doit être respectée, de même que la liberté religieuse, ne peut-on pas reconnaître la valeur d'une tradition qui peut susciter une série d'interrogations ? En se laissant interpeller par

une tradition, chacun peut rester libre tout en approfondissant sa propre quête de vérité et de sens.

Une institution catholique ouvre un espace pour des personnes d'autres religions. L'intégration de personnes de religion juive ou musulmane n'est pas *a priori* réduite par l'identité catholique. Au contraire, des personnalités comme le rabbin Guigui ou l'anthropologue musulman Farid El Asri (chercheur à l'U.C.L.) aiment souligner combien l'aspect catholique était rassurant pour les juifs ou les musulmans. Ils indiquent qu'une place est donnée à la transcendance et signalent la qualité d'enseignement[1]. Une connaissance de la culture chrétienne constitue également un atout pour mieux s'intégrer dans le pays.

En questionnant la référence « catholique » d'une institution, on pose d'une façon concrète la question de son rapport à l'égard du magistère ecclésiastique. Des moments de tension ne sont-ils pas d'ailleurs des occasions fécondes d'approfondissement pour les deux parties ? Mais on aurait tort de limiter les interactions entre Église et université au plan institutionnel. D'une manière large, l'université et l'Église peuvent s'interpeler de manière féconde. Bon nombre de personnes sont également heureuses d'avoir des lieux de ressourcement qui aident à bien remplir une mission professionnelle. L'institution ecclésiale permet aussi ces interactions où culture et spiritualité jouent en symphonie.

Le souci d'universalité nous a également paru au centre du débat autour de la référence à Dieu dans la « loi » des Scouts – Fédération des Scouts Baden-Powell de Belgique. Jusque 2008, l'adjectif « catholique » figurait après le mot « Fédération » dans la dénomination. Après un sérieux débat, l'adjectif catholique était supprimé. Quatre ans plus tard, c'est l'article 4 de la loi scoute qui est modifié. Le texte ancien « Le scout se veut frère de tous, il cherche Dieu » a été remplacé au début mars 2012 lors de l'assemblée fédérale des Scouts par « Le scout est solidaire et est un frère pour tous ».

Ces modifications portant sur des références fondamentales du mouvement scout, ont suscité un débat très vif, à l'intérieur du mouvement et de manière plus générale chez les catholiques francophones. Les argumentations des uns et des autres que nous avons trouvées sur les sites

[1] Lors de rencontres/interviews respectivement en décembre 2004 et novembre 2008.

Internet de la fédération, du conseil de la jeunesse catholique ou de l'Église catholique sont généralement nuancées[1]. L'on reconnaît que, chez les scouts comme dans d'autres institutions « catholiques », les convictions religieuses et philosophiques des personnes qui composent le mouvement sont diverses. L'on admet aussi volontiers que le mouvement doit assumer et même se laisser inspirer par son histoire et sa référence catholique.

Sur base de ces prémisses, deux approches se dégagent. Ceux qui estiment qu'il faut prendre acte de ce pluralisme et que le souci de s'ouvrir à l'universalité de la société implique, pour respecter l'ensemble des membres, la mise sous le boisseau d'une référence religieuse particulière qui n'est plus celle de tous. Le plus souvent, la liberté de proposer une « offre spirituelle » est encouragée mais renvoyée au débat de structures particulières comme les unités scoutes par exemple.

L'autre approche consiste à penser que la « tradition catholique ou chrétienne » doit être honorée et que « de facto », les institutions ou mouvements qui la portent l'ont portée de manière évolutive dans son contenu et surtout dans une attitude d'ouverture et d'accueil du plus grand nombre. Dès lors, le maintien d'une référence explicite au Dieu de Jésus-Christ constitue une exigence et un projet qui contribue à ce que la société soit plus fraternelle.

Une contribution nécessaire et ouverte

Nous pensons que ce débat n'est pas terminé et qu'il agitera encore les esprits au sein des groupes humains qui se disent catholiques ou chrétiens. Il nous paraît sain que cet « exercice » se fasse en temps opportun car il nous paraîtrait dommageable et contre-productif que les acteurs de ces institutions se trouvent en décalage implicite sinon explicite par rapport à la référence qu'ils incarnent inévitablement.

En même temps, il nous semble que plusieurs aspects de la tradition chrétienne continuent à être pertinents et fédérateurs pour une partie notable de la population belge. À l'heure où, de plus en plus, le politique n'hésite plus à faire appel aux ressources des traditions spirituelles pour nourrir une réflexion prospective dans un espace public souvent désemparé, on sent que certaines

[1] www.lesscouts.be/; www.cjc.be/; www.catho.be/

personnes, dans les débats du scoutisme ou de l'U.C.L. par exemple, ont à cœur d'« honorer leur héritage », des héritages qui font partie de leur histoire et de leur personnalité. Cette démarche est particulièrement noble mais est pourtant insuffisante car, refermée sur elle-même, elle pourrait rester nostalgie ou passéisme.

C'est en effet maintenant qu'il faut vivre avec les questions et les défis d'aujourd'hui que sont l'hétérogénéité de nos sociétés avec des cassures génératrices de violences et des replis « communautaires ». La rationalité dominante tend aujourd'hui à refuser les différences au nom d'un nivellement technoscientifique continu. La logique de compétition tend aussi à prendre le dessus en renvoyant les valeurs de fraternité et de gratuité au second plan. Les institutions d'éducation, d'enseignement et de recherche vont-elles former les managers équipés pour faire tourner un système néolibéral ou sont-elles soucieuses d'encourager la recherche critique de la vérité ? Derrière l'éventuelle suppression du « C » de certaines institutions, se cache aussi la tentation de dire que toute interrogation religieuse ou philosophique relève de la vie privée. On risque de ne plus pouvoir parler de Dieu ou de la foi dans un univers « politiquement correct ». Quel serait le message lancé par de telles suppressions ?

Si l'Église n'est pas forcément toujours la meilleure experte en humanité, elle est en tout cas un laboratoire intéressant pour recréer l'harmonie entre diversité et unité. La table eucharistique serait-elle signifiante si elle ne réunissait pas autour d'elle une humanité aussi diverse que plurielle ? Au moment où le seul prophétisme crédible repose sur des actes plus que sur des paroles, l'Église ne peut-elle pas insuffler ou réinsuffler à « ses » institutions ce supplément d'âme qui permet le vivre ensemble ? L'identité chrétienne peut être universellement partagée car elle est une identité « autre » que toutes les « identités » partielles puisqu'elle postule le renouvellement de toute créature : est-ce pour cette raison que tant de juifs et de musulmans vivent avec sérénité au sein d'institutions chrétiennes parce que celles-ci ne peuvent dans leur « identité » que renvoyer à un horizon, voire à une transcendance qui les dépasse ?

Cette visée nous conduit tout naturellement à parler de demain. Dans des institutions probablement de plus en plus plurielles, la référence chrétienne pourrait sembler encore davantage anachronique ou « décalée ». Elle est pourtant une ressource qui peut nourrir une « proposition » et lui donner un horizon. Des responsables d'institutions catholiques ont pu

parler d'un pluralisme « situé » qui est le contraire d'une « tour de Babel ». Nous pourrions ajouter que le fait de se situer permet de donner un cadre et un sens à l'hospitalité aux traditions « différentes » qui font un bout de chemin avec d'autres. Dans une telle perspective, la proposition est loin d'être une imposition.

Cette « utopie » n'est-elle portée que par un groupe minoritaire de chrétiens convaincus ? Si cela était vérifié, pourrait-on encore la défendre en prenant le risque qu'on veut l'imposer d'une façon ou de l'autre ? Personne n'a bien sûr le droit d'imposer le programme d'une minorité à l'ensemble des acteurs. L'attente déborde toutefois vraisemblablement du cercle des pratiquants même occasionnels. Mais il reste vrai que ce n'est envisageable que dans la mesure où une part significative des acteurs d'une institution à référence catholique ou chrétienne, se reconnaît explicitement ou à tout le moins implicitement dans son projet.

Le maintien du « C » n'aura également de sens que si cela constitue une exigence pour réfléchir régulièrement et de façon assez profonde aux « finalités » d'une institution dont la vocation n'est jamais éternelle. Une remise en cause, à certains moments-clefs, du projet et de son appellation peut s'avérer aussi tonique que pertinente. La condition de crédibilité de ce débat est qu'il puisse conduire à des remises en cause radicales. Il pourrait s'agir de réorienter radicalement la mission d'une institution ou de constater sereinement qu'elle a terminé sa tâche « spécifique » et qu'elle transmet le relais à d'autres. Mais la réflexion pourrait aussi conduire à faire du neuf, pour rencontrer les défis de l'époque actuelle pour la conscience chrétienne. La mesure de tout cela, c'est sans doute la confiance en Dieu et le pari constant et bienveillant sur la personne humaine qu'elle induit.

Enfin, la « catholicité » qui, même si le vocable est diversement « chargé » signifie étymologiquement l'universalité. Cet horizon ne peut que susciter un projet enthousiasmant à la condition de laisser une juste place à la parole singulière du Christ, seule capable de donner la force pour vivre un pluralisme situé harmonieux, un pari sur l'être humain, sur sa finalité, et un projet aux dimensions du monde à transformer en vue du Royaume de Dieu.

Section 3. Le patrimoine religieux : entre tradition à honorer et attentes de tous ?

Pour cerner la mise en œuvre de la rencontre entre la tradition catholique et les citoyens *in globo*, l'avenir du patrimoine religieux en Belgique francophone constitue une troisième piste.

La forte implantation historique de l'Église dans un pays « catholique » a structuré les paysages, les villages et les quartiers des villes. La plus grande partie du patrimoine religieux est « au milieu du village » (ou du quartier) et contribue donc significativement à la structuration de l'espace/temps d'une large majorité de la population. Le rayonnement de l'Église catholique dans le pays s'est notamment exprimé à travers ce patrimoine, lieu de pratiques religieuses au cours de leur « histoire » personnelle et lieu de passage quotidien pour de nombreux citoyens.

Dans un contexte de forte pratique religieuse, un large consensus existait pour entretenir ces édifices « à charge », dans une grande mesure, des pouvoirs publics. Cet apport se combinait le plus souvent à la générosité de nombreux fidèles.

Une nouvelle donne

Depuis quelques décennies, la baisse de la pratique a conduit à un questionnement croissant de la part des pouvoirs publics et plus globalement de la société civile quant aux modalités de ce financement. Faut-il continuer à consacrer tant de moyens financiers pour entretenir des édifices de moins en moins utilisés ? La raréfaction des cadres ecclésiastiques questionne également l'Église elle-même. Dans de nombreuses régions, la majorité des paroisses n'a plus de curé résident. Célébrer dans des lieux souvent ressentis comme disproportionnés dans leur ampleur questionne, comme le maintien de pratiques religieuses dans des lieux devenus parfois peu hospitaliers vu leur état.

Un examen de la réalité, complexe, du terrain ne peut toutefois déboucher à notre avis que sur des positions nuancées quant à l'avenir du patrimoine concerné. En effet, les logiques des acteurs impliquées dans le débat sont profondément différentes : communautés paroissiales locales, habitants du lieu aux appartenances associatives complexes au plan historique, patrimonial ou

culturel, diocèses avec une approche plus « globale » de la pastorale, pouvoirs publics à l'échelon local ou plus élevé, instances scientifiques chargées de l'art et de la culture.

Dans les conclusions générales d'un colloque tenu au Québec en 2006 sur l'avenir des églises, Mario Dufour, président de la commission des biens culturels du Québec, qualifiait cet enjeu de « chantier social » auxquels devaient être partie les responsables ecclésiaux, les experts en patrimoine et les responsables gouvernementaux. Concernant les premiers, il synthétisait ainsi leur rôle : « Les responsables ecclésiaux ont un leadership à exercer. N'y aurait-il pas une importante réflexion théologique à faire à propos du rôle pastoral du patrimoine religieux ? La vision que l'Église a de son patrimoine reflète la perception qu'elle a de sa place dans le monde. Le monde séculier est-il partenaire de sa mission – dans ce cas, toutes les collaborations sont bienvenues – ou l'Église occupe-t-elle une place à part, un espace privé où elle nous attend ? Donner du pouvoir aux communautés sur son patrimoine religieux – ou refuser de le faire – révèle la perception que les responsables ecclésiaux ont de l'Église et de sa mission »[1].

Il s'agit de la vision d'un expert parmi d'autres. Elle peut paraître réductrice et simplificatrice sur le plan ecclésiologique. Elle n'en demeure pas moins profondément interpellante. Pour éviter notamment d'opposer stérilement « base » et « sommet », c'est un défi pour l'Église de prendre à temps et dans la concertation des options directrices à cet égard, l'état des lieux étant en rapide évolution.

Une question « identitaire » ?

Dans l'Église, les personnes surpassent toujours les lieux en dignité. Par exemple, lors de la dédicace d'une église, on asperge d'eau bénite les fidèles présents en mémoire de leur baptême avant les murs et l'autel. En effet, l'église, en tant qu'assemblée faite de personnes vivantes, passe avant le bâtiment puisque c'est la première qui justifie la seconde et lui donne sa valeur.

Dès lors, un lieu consacré, chargé d'histoire(s), d'émotion(s) comme un sanctuaire est le lieu de l'enracinement d'une communauté, surtout de celles et de ceux pour qui c'est une forme de chez soi. Elles constituent des ponts qui relient celles et ceux qui ont vécu ou vivent en un même lieu,

[1] M. DUFOUR, *Au chevet des églises – Un projet collectif*, dans L. MORISSET, L. NOPPEN et T. COOMANS (éd.), *Quel avenir pour quelles églises ?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 588.

d'une génération à l'autre et témoignent de liens communautaires passés qui définissent le présent.

En effet, l'église fait partie du patrimoine « commun », aussi de celles et ceux qui ne s'y rendent quasi jamais tout en vivant dans les environs. Alors que l'on évoque volontiers l'indifférence ou la « sécularisation » qui éloignent les gens de leurs sources culturelles, d'autres tendances inverses sont observables. La globalisation croissante de notre monde suscite un intérêt des individus pour la recherche et la « culture » de leurs racines particulières, même si elles ne sont pas régénérées par des pratiques intenses ou régulières. L'église est donc, pour beaucoup, un lieu identitaire (appartenance à une maison commune) même si, dans une perspective chrétienne, cette identité géographique de proximité, a vocation, comme toutes les autres, à être transcendée.

Pour les demandeurs de certains « rites de passage », notamment pour les funérailles, on peut se demander si, dans certains cas, l'église n'est pas choisie, faute d'alternatives en lieux accueillants et équipés… On observera donc avec intérêt l'initiative du Collège communal namurois de reconvertir l'ancienne salle de mariages de Salzinnes, inoccupée, en un « lieu d'accueil et de recueillement interconvictionnel pour permettre à toutes les familles namuroises, sans distinction de religion ou de convictions philosophiques, de rendre un dernier hommage dans la dignité, à leurs défunts »[1]. Cet « espace pluriel » vise explicitement une approche « neutre », destinée aux personnes qui ne souhaitent pas de célébration dans un cadre religieux mais aussi à celles qui « ne veulent pas davantage d'une cérémonie funéraire civile avec une connotation laïque, au sens militant du terme ».

Cette approche, correspondant plutôt à une mise en œuvre de la laïcité à la française qu'à la belge est certainement respectable et intellectuellement séduisante mais un tel espace, comparable au crématorium, ne restera-t-il pas émotivement froid ? Comme les « parties communes » d'un immeuble qui à force d'appartenir à tout le monde, ne sont entretenues par personne…

Un lieu chargé de symboles n'est-il pas plus riche en des moments émotivement exceptionnels de l'histoire des familles ? Dans la tradition catholique, une église est habitée par Dieu et

[1] *La Libre*, 5 juillet 2011.

héberge la vie d'une communauté. En même temps, elle ne cesse d'accueillir nombre de visiteurs de « passage ». Lieu de silence, de gratuité, de présence mystérieuse, elle continue à attirer, et pas que dans les lieux touristiques. Elle offre aussi un temps de respiration et sécurise.

Pour l'Église, elle constitue la proposition de foi au plan local, de la proximité sous diverses modalités. En effet, l'église est « signe » du Christ notamment par l'autel et le tabernacle. À l'ambon, elle proclame la Parole de Dieu. Par l'aménagement de l'espace liturgique, elle rassemble le Peuple de Dieu. Son mobilier exprime les espaces de célébration des sacrements. À ce titre, elle pérennise par ces signes inscrits dans tant de mémoires, un lieu de vie pour les communautés locales, au moins lors des moments particuliers qui les touchent. L'Église est naturellement porteuse de l'enjeu spirituel que représente la pérennité des églises en ce que signifient leurs clochers.

Les expressions de la foi

D'un point de vue pastoral, la pratique dominicale recule incontestablement et de manière générale, avec quelques variantes locales. S'il n'est pas d'Église sans Eucharistie, il n'est pas non plus de « communautés chrétiennes » stables et vivantes, sans une célébration régulière du « premier jour de la semaine ».

Vu la raréfaction du clergé, il faut s'attendre à ce que, sur une part significative du territoire belge, seule une minorité des églises paroissiales verra régulièrement célébrée l'Eucharistie dominicale. Ce critère n'est pas le seul baromètre de la vie chrétienne. Elle se décline aussi dans d'autres rassemblements réguliers, même quantitativement modestes : temps de prière, catéchèse…

Chaque église accueille aussi nombre de pratiquants occasionnels lors de baptêmes, mariages ou funérailles qui sont souvent des moments privilégiés pour annoncer Jésus-Christ et proposer (ou reformuler) la foi à des personnes souvent plus indifférentes qu'hostiles et enclines en ces moments forts pour elles à accueillir une parole « différente » de leur environnement habituel.

Comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, dans un pays traditionnellement catholique comme la Belgique, il demeure des traces d'un attachement à cette identité catholique. Elle constitue indéniablement un « ingrédient » de la culture du pays à travers ses diverses composantes régionales. La société civile en général manifeste du respect pour ce patrimoine religieux. Il n'est pas interdit d'y lire l'accueil de ce qui dépasse et parfois rejoint l'homme. La tradition catholique a produit une beauté culturelle qui exprime une réponse à une interrogation spirituelle quasi « anthropologique ».

La religion est perçue comme un « service » par beaucoup, notamment par les pratiquants occasionnels ou très occasionnels qui constituent la majorité de la population. L'Église catholique étant le culte reconnu bénéficiant et de très loin de la notoriété la plus forte, les citoyens se tournent encore assez spontanément vers elle aujourd'hui encore pour quantité de célébrations soit lors d'événements exceptionnels ou dramatiques, soit lors des rites de passages. Les relations, plutôt bonnes d'ailleurs, entre les pouvoirs publics et les cultes et, en même temps, le système, plutôt avantageux, de prise en charge des dépenses cultuelles et de leurs ministres par les différents niveaux de pouvoir, contribuent sans doute à renforcer cette dimension de « service public ».

Il reste aussi un attachement incontestable à des « moments forts » comme les fêtes religieuses et historiques voire folkloriques ou à des lieux (pensons aux pèlerinages en tous genres) marqués par une « histoire catholique ». Ce n'est sans doute pas un hasard si certaines personnes se déclarent plus spontanément « catholiques » que « chrétiennes ».

Nous serions tentés d'affirmer qu'aujourd'hui, la référence à la foi chrétienne lors des grandes étapes de la vie reste incontestablement vivante pour un nombre significatif de belges. Mais les façons de la vivre et de l'exprimer changent radicalement. Il faut reconnaître que les attentes vis-à-vis de l'église-bâtiment changent également et que le maintien d'une église sur base uniquement de critères séculaires comme la « célébration du culte » s'avère simpliste.

Objectivement, il faut se demander « à quel prix » et en fonction de quels « besoins » un édifice doit être sauvegardé et entretenu avec un « confort » décent ? Pour conserver ce patrimoine dans

de bonnes conditions, l'enjeu financier est incontestablement considérable pour les pouvoirs publics qui de facto assument l'essentiel des frais.

Rappel du contexte : un détour par l'histoire

Les catholiques sont en position de « demandeurs » puisqu'ils sont les gardiens/utilisateurs du patrimoine. Pour être juste, on ne peut faire l'économie de l'histoire, de ce que l'Église a historiquement donné et reçu. La « marge politique », aussi bien pour les pouvoirs publics que pour l'Église, est inévitablement éclairée et balisée par l'histoire.

Le droit en vigueur aujourd'hui encore en Belgique est dérivé des grands équilibres Église/État(s) mis en œuvre par Napoléon Bonaparte. Il donne des garanties non négligeables à l'Église catholique. En effet, il prévoit le payement des salaires des ministres du culte par l'État fédéral ainsi que l'intervention des Provinces et des Communes pour combler les déficits des Fabriques de cathédrales et d'églises. Le plus souvent, l'intervention publique représente de loin la contribution la plus importante parmi les recettes.

Aujourd'hui encore, la part consacrée aux « catholiques » est toujours la plus imposante. Ce constat de « prééminence » mérite toutefois deux éclairages indispensables. D'une part, progressivement, les pouvoirs publics ont reconnu et subventionné d'autres cultes (protestants, orthodoxes, anglicans, juifs) ainsi que la laïcité organisée, en attendant que soit fixé le sort des musulmans et des bouddhistes. L'équilibre entre ces cultes, aux rayonnements inégaux, comme chacun l'admet, fait l'objet d'un large consensus. Les catholiques sont certes les plus subventionnés à certains égards, mais sur d'autres plans comme celui du niveau des traitements des ministres du culte, les règles sont plus favorables à d'autres.

L'autre explication est le poids des bâtiments. L'église catholique représente historiquement 90 % des édifices religieux. Et le patrimoine historique et artistique majeur du pays comporte une grande proportion d'édifices catholiques. Les comparaisons des moyens financiers mis à la disposition des différents « cultes » par les pouvoirs publics débouchent inévitablement sur des différences flagrantes mais raisonnablement explicables.

Ceci dit, l'Église catholique, confrontée à une diminution sévère des pratiques traditionnelles mais aussi à l'émergence de renouveaux qui se marqueront sans doute différemment dans l'espace, ne peut demander, quant au patrimoine qui lui est affecté, un statu quo qui n'est d'ailleurs raisonnablement plus possible, ni même souhaitable.

En effet, ce patrimoine appartient en général aux Provinces et aux Communes. C'est une chance pour l'Église qui aurait été incapable de prendre en charge seule l'entretien de « ses » églises. C'est aussi un atout pour le pouvoir politique : dans de nombreux cas, c'est le seul édifice qui atteste l'histoire de la Commune. Le titre de propriété, qu'il a obtenu au début du XIX^{e}, l'inscrit dans son histoire civile qui se confond d'ailleurs pour l'essentiel avec l'histoire religieuse de l'édifice.

Dans le colloque organisé il y a quelques années au Québec sur l'avenir des églises, le professeur belge Thomas Coomans a remarquablement mis en exergue les enjeux de la question pour notre propre pays[1].

Il existe, sur le territoire belge, 3948 paroisses catholiques dont 2051 en Wallonie et 88 en Région bruxelloise. Ces chiffres démontrent la densité de ce patrimoine, hérité de mille ans d'histoire chrétienne dans nos contrées, même s'il a subi moult dommages lors des guerres de religion dans la seconde partie du XVI^{e} ou lors de la révolution française. Ces destructions ou altérations seront plus que compensées par la construction massive d'églises par après, notamment entre l'indépendance et la grande guerre, période marquée par un développement économique remarquable et par un dynamisme ecclésial exceptionnel. Le siècle dernier verra moins de constructions mais l'esprit du concile Vatican II aura une incidence notable sur l'aménagement du patrimoine religieux et sa forme architecturale.

En Belgique, la plupart des édifices dont la fondation est antérieure à 1802 (date de la loi française issue du concordat de l'année précédente et statuant notamment sur le patrimoine ecclésiastique antérieur à la Révolution) appartiennent aux Communes et ceux postérieurs à cette

[1] T. COOMANS, *Les églises en Belgique – Aspects architecturaux, enjeux juridiques et approche patrimoniale*, dans L. MORISSET, L. NOPPEN et T. COOMANS (éd.), *Quel avenir pour quelles églises ?*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2006, p. 41.

année, aux Fabriques d'églises qui sont sous la tutelle des Communes[1]. En résumé, ils ont les uns comme les autres un caractère d'utilité publique puisque affectés à un culte constitutionnellement reconnu et financé.

Notons au passage que diverses composantes de l'Église catholique disposent d'un énorme patrimoine affecté au culte « privé » (couvents, abbayes, chapelles d'hôpitaux, d'écoles, etc…). Même si certaines de nos réflexions peuvent, *mutatis mutandis*, s'appliquer à ce patrimoine, nous nous concentrerons ici sur le patrimoine religieux affecté au culte « public ».

Le statut juridique des bâtiments n'évoluera guère, puisque la matière reste régie pour l'essentiel par le décret impérial du 30 décembre 1809 concernant les Fabriques d'églises, complété par la loi du 4 mars 1870 sur le temporel des cultes. Toutefois, la loi spéciale du 13 juillet 2001 portant sur le transfert de diverses compétences aux Régions et Communautés, effective depuis le 1er janvier 2002, lègue aux Régions la tutelle sur les Fabriques d'églises et les établissements chargés de la gestion du temporel des cultes reconnus – à l'exception de la reconnaissance des cultes et des traitements et pensions des ministres du culte – ainsi que les funérailles et les sépultures.

Les Régions ont donc été amenées à prendre chacune des législations spécifiques dans ce domaine mais nous avons pu vérifier que les conséquences de la nouvelle architecture institutionnelle n'ont pas bousculé significativement les mécanismes administratifs et financiers en vigueur auparavant.

Si le cadre juridique est balisé et affiné par la pratique d'une collaboration de très longue date entre acteurs publics et ecclésiastiques, c'est la question du financement qui est au cœur de la problématique. À cet égard, la pluralité des enjeux vient se superposer à la pluralité des acteurs.

Un enjeu patrimonial, culturel, spirituel et artistique

Au-delà de la « gestion » des églises, se pose la question plus globale du maintien, ou plus positivement, de leur mise en valeur au bénéfice du plus grand nombre. L'argent étant un nerf de

[1] T. COOMANS, *Les églises en Belgique…*, p. 56

la guerre à cet égard, tout est-il permis ou souhaitable ? Face à ce qui apparaît à certains comme une cassure entre l'offre et la demande, une utilisation marginale pour un prix à payer exorbitant, peut-on envisager la destruction massive d'églises paroissiales ou encore leur réaffectation à des fins commerciales ?

Un premier « coup de sonde », à savoir l'audit réalisé en 1998 à la demande de la ville de Charleroi tend à démontrer le contraire[1]. Les faits sont simples : 71 églises dont 51 reconnues pour le culte public, 7000 pratiquants réguliers soit 3 % de la population et un montant pour effectuer les travaux d'entretien minimaux à ces édifices correspondant au double du budget annuel dont dispose la Ville pour l'entretien de tous les bâtiments communaux. L'étude démontre pourtant un attachement de la population à ses édifices, paradoxalement plus important chez les moins pratiquants.

Cet exemple carolorégien illustre la situation curieuse d'aujourd'hui dans de nombreuses circonstances. La volonté politique est déficiente pour mettre en œuvre les travaux nécessaires pour diverses raisons : coût, utilisation limitée, hostilité philosophique… Mais, dans ces mêmes cas, il n'y a pas de consensus « politique » suffisant entre autorités religieuses et civiles pour élaborer un plan à moyen terme qui impliquerait des choix stratégiques et la détermination de priorités claires.

Que faire ? « Classer » ?

Devant cette « bombe à retardement », des mesures de sauvegarde s'imposent inévitablement. L'une des pistes permettant d'augmenter substantiellement les subventions publiques pour sauver des bâtiments, demeure dans le « classement », lourde procédure administrative reconnaissant le caractère plus intéressant en fonction notamment de critères artistiques et esthétiques que la moyenne de certains lieux, bâtiments, sites[2].

[1] J.-E. CHARLIER, F. MOENS et S. NAHON, *Analyse des lieux de culte de Charleroi*, 4 t., Mons, Ateliers de la FUCAM, 1999.
[2] Le SPW semble se trouver aujourd'hui dans une optique de déclassement car les caisses de la Région manquent de ressources.

Il s'agit là d'un instrument juridique déjà ancien puisque le Roi avait institué la Commission royale des monuments dès 1835. C'était une première en Europe. Cette commission aura notamment pour tâche de hiérarchiser la valeur des bâtiments, permettant d'accorder des aides financières à l'entretien ou la rénovation aux plus intéressants d'entre eux du point de vue patrimonial. Cette compétence sera, après quelques tâtonnements institutionnels, accordée aux Régions en 1989.

En Wallonie, le patrimoine religieux représente à lui seul un quart (de l'ordre des 700) des monuments classés. La protection concerne surtout les églises antérieures au XIX^{e}. Il en va de même à Bruxelles. Il reste donc un énorme travail à accomplir en Belgique comme dans d'autres pays[1]. À titre d'exemple, on notera que la Région wallonne a établi dès 1993 une liste de son patrimoine majeur qui comptabilise 29 églises parmi les 151 « monuments et sites exceptionnels »[2].

La difficulté étant financière, on peut légitimement se demander en quoi cette piste pourrait solutionner la difficulté, à moins que l'aide financière publique soit désormais concentrée sur les bâtiments classés.

Le 20 septembre 2011, les députés wallons Isabelle Simonis et Daniel Senesael déposaient une proposition de décret « modifiant le Code wallon de l'Aménagement du Territoire, de l'Urbanisme, du Patrimoine et de l'Énergie en vue de réaliser un cadastre des documents classés affectés à l'exercice d'un culte »[3]. Il est question de disposer d'un cadastre des biens classés comme monuments et relevant de l'exercice d'un culte.

Étant donné que la Région wallonne dispose déjà d'un répertoire des bâtiments classés, disponible en ligne sur le site de la DG04, qui est certes imparfait vu l'insuffisance ou la date de certaines données, on ne comprend que difficilement la « ratio » de la proposition de décret.

---

[1] Selon l'Observatoire du patrimoine religieux en France, on recense 100.000 édifices religieux (dont 85 % de catholiques) dans le pays 15 % seulement sont protégés.

[2] F. JORIS, *Le patrimoine majeur de Wallonie : Liste du « patrimoine exceptionnel » arrêtée par le gouvernement wallon le 8 juin 1993 sur la proposition de la Commission royale des Monuments, Sites et Fouilles*, Namur, Institut du patrimoine wallon, 1993.

[3] PARLEMENT WALLON, Session 2010-2011, 453, N° 1.

C'est donc probablement une stratégie en vue de choix financiers douloureux à venir, que l'on veut préparer.

La justification de la démarche est en effet éclairante : « Afin d'assurer une bonne gestion de cet important patrimoine, on comprend donc qu'il y a lieu d'effectuer des choix en matière d'affectation et de planifier les dépenses… » et, plus loin, « Étant tous classés, les auteurs de la proposition considèrent que les biens doivent être évalués sur des critères liés à leur état de conservation ainsi qu'à leur taux de fréquentation. Ce faisant, les autorités compétentes disposeront d'un outil de choix afin d'opérer une planification des travaux de conservation et de restauration et de mener une réflexion concertée sur le devenir des édifices relevant de l'exercice d'un culte ».

Comme l'a montré le débat en commission parlementaire, il est étrange de limiter ce cadastre aux seuls édifices du culte. Ils représentent en 2012 un quart de l'ensemble des monuments wallons classés (700/2800) mais ne représentent que 12 % du budget de restauration (5/38 millions Euros). Deux tiers des églises (non classées) sont d'autre part, laissées hors du cadastre. Il est difficile d'imaginer qu'elles seraient toutes condamnées à terme au non-financement car elles représentent un maillage substantiel du cadre de vie de la Région.

Inventorier et aider à la décision ?

C'est pourquoi l'inventaire « complet », même relativement à une période historiquement limitée mais déterminante, s'avère utile et complémentaire.

Au début de ce millénaire, le Gouvernement wallon avait chargé une équipe d'historiens de l'art de dresser l'inventaire thématique des églises de statut paroissial, bâties ou reconstruites en majeure partie entre 1830 et 1940 dans les cinq provinces wallonnes. Le résultat s'intitule significativement « sélection raisonnée de l'inventaire »[1]. Il vise ainsi à donner aux instances concernées, publiques ou ecclésiales, certains outils permettant de faire des choix éclairés le cas échéant.

[1] INSTITUT DU PATRIMOINE WALLON, *Les églises paroissiales de Wallonie (1830-1940) – Sélection raisonnée de l'inventaire*, 4 t./5 v. (Inventaires thématiques), Namur, Institut du patrimoine wallon, 2009-11

Quatre catégories ont été énoncées : « valeur patrimoniale notable qui mérite une protection spéciale ; valeur patrimoniale certaine qui réclame une attention particulière ; valeur patrimoniale plus commune, susceptible d'appropriations positives, qui ne requiert pas de mesure spécifique de sauvegarde ; valeur patrimoniale secondaire, dont la conservation peut être discutée ; ou bien « ruineux » ».

Une rapide évaluation montre que les deux premières classes représentent une petite vingtaine de pour cent parmi l'ensemble tandis que les troisième et quatrième catégories désignent chacune une quarantaine de pour cent. Cette approche vise à suggérer le classement des quelques centaines d'églises correspondantes. Ce serait un pas dans le sens des nécessaires choix politiques à opérer à terme.

En effet, le dossier est « sensible ». Un quotidien belge consacrait récemment un supplément spécial à la question et titrait « La gestion des églises, calvaire des communes »[1]. Dans un nombre significatif de villes et communes, le statu-quo relativement à certains édifices ne semble pas idéal : ni désaffectation ni restauration ni piste alternative.

Cette troisième hypothèse mérite d'être creusée car il n'y a guère de consensus suffisant ni pour revendiquer des investissements pour restaurer et adapter l'ensemble des édifices existants à la fin « exclusive » du culte ni d'autre part pour les désaffecter massivement en vue de leur destruction ou leur aliénation via le marché immobilier classique.

Quelles pistes ?

On a toujours détruit des églises à travers l'histoire. Tantôt ce sont des événements politiques qui en furent la cause comme les guerres ou les révolutions, tantôt l'on remplaça des églises vétustes ou « démodées » par des bâtiments plus adaptés à la mentalité ou au style ambiants. Signalons qu'il y a quelques siècles, on n'hésitait pas à « retravailler » un édifice pour le mettre au goût de l'époque, en « gothisant » le roman ou en « baroquisant» le gothique par exemple.

[1] *L'Avenir* du 29 mars 2012.

Aujourd'hui, les destructions sont rares. Lorsqu'il s'agit d'édifices symboliquement puissants par leur histoire ou leur implantation, leur absence peut laisser des traces durables dans la mémoire collective locale. À titre d'exemple, la place Saint-Lambert à Liège n'a-t-elle pas parfois été qualifiée de « trou de mémoire » tant la cathédrale qui lui a donné son nom occupait une place symbolique importante dans la ville.

Les désaffectations sont rares aussi jusqu'ici. Certes, il y eut en Belgique et dans les pays voisins des « reconversions » parfois spectaculaires, certains bâtiments religieux étant vendus au secteur privé en vue d'y faire du logement, de l'hôtellerie voire l'un ou l'autre dancing.

Outre le caractère surprenant et controversé de ces réaffectations pour une partie de l'opinion publique, la rentabilité de l'investissement est souvent sujette à caution (coût élevé des travaux de réhabilitation, dépenses d'entretien démesurées eu égard aux caractéristiques de tels bâtiments quant au volume ou à l'isolation…). Bref, les raisons qui ont justifié certaines désaffectations peuvent survivre au changement de statut du bâtiment. Cette piste n'est donc pas une panacée.

Il peut en aller de même avec de nouvelles vocations moins controversées, parce qu'elles sont ressenties comme servant l'intérêt général comme des bibliothèques, musées, centres culturels ou salles de concerts. Le plus souvent, il s'agit d'initiatives prises et gérées par les autorités publiques, ce qui renforce leur légitimité. De plus, il s'agit d'activités qui peuvent parfois coexister avec l'exercice du culte.

Une autre idée « dans l'air du temps » est de « transférer » certains édifices du culte catholique en nombre « pléthorique » à d'autres Églises ou courants religieux qui se développent dans le pays et ont besoin d'espaces pour leurs pratiques communautaires ? Cette piste paraît séduisante, parce qu'elle paraît pragmatique et encourage une forme d'hospitalité entre Églises ou religions non chrétiennes.

Elle paraît sujette à caution car une église catholique est en principe habitée par une atmosphère et un décor bien spécifiques qui sont difficilement compatibles avec ce que recherchent d'autres expressions de foi. On ne peut toutefois généraliser dans aucun sens. En effet, une église catholique est par exemple assez compatible avec les attentes des orthodoxes tandis que des

édifices au caractère plus commun pourraient accueillir des musulmans ou des évangéliques après une transformation adéquate.

Dans ce contexte, il convient de dire un mot des chapelles et autres édifices cultuels privés. Il s'agit juridiquement de bâtiments privés mais qui ont généralement eu un rayonnement parfois remarquable à travers l'histoire en un lieu.

Nous pensons qu'il relève de la responsabilité quasi « sociétale » des chrétiens de veiller au respect de la mémoire des lieux. Proposer et soutenir des projets allant dans le sens d'une « réduction à un usage profane qui ne soit pas inconvenant », pour reprendre une formulation fréquemment utilisée par les autorités ecclésiastiques, nous paraît aller en ce sens.

Même si d'autres impératifs ou tentations peuvent intervenir. Leurs propriétaires, communautés religieuses, pourront préférer des crédits pour d'autres priorités, surtout lorsqu'il s'agit de lieux stratégiquement situés, faisant l'objet de nécessités d'intérêt général mais aussi de la promotion immobilière. Il y a donc là une place pour un véritable débat éthique.

Une prise de conscience ?

La place et la perception de l'Église catholique en ce début de XXI^{e} siècle en Belgique interrogent inévitablement la société civile sur ses besoins en édifices dédiés au culte. L'analyse des enjeux relatifs à l'avenir des églises, que nous venons d'esquisser à grands traits, permet de se rendre compte de la complexité de la problématique. Les idées ou solutions prétendument « simples » se révèlent largement inadéquates vu les valeurs en jeu et en conflit « sur le terrain ». Bref, tout « intégrisme » est à proscrire dans ce domaine. Il serait tout aussi absurde de ne rien détruire que de ne rien conserver. Comme des réhabilitations de principe peuvent s'avérer de fausses « bonnes solutions ».

La procédure de classement ou la classification qualitative ne vont pas tout résoudre car beaucoup d'édifices qui ne figurent pas dans les « priorités » suscitent aujourd'hui une mobilisation en vue de les sauvegarder.

Beaucoup d'églises n'ont probablement pas vocation à être inscrites au patrimoine majeur de l'humanité mais rares sont celles qui seraient perçues comme de « simples » bâtiments ne faisant l'objet d'aucun attachement de quiconque.

Les désaffecter se fait rarement dans l'indifférence. Et, même en cas de désaffectation, leur sort ultérieur passionne et divise le plus souvent. Une approche de type « et-et » est souvent plus sage et pertinente que celle du « ou-ou ». Tant des autorités politiques locales que des composantes de la société civile, notamment le « monde associatif » que des diocèses promeuvent une approche privilégiant la « mixité » entre le cultuel et le culturel.

Nous pensons que c'est dans un dialogue nourri entre ceux qui sont chargés de l'un et de l'autre que peut se construire un avenir sur base de critères adéquats d'utilisation et de valorisation. C'est la piste de la polyfonctionnalité régulée par l'autorité publique, qui mérite d'être privilégiée.

Il n'y a pas de solution uniforme. Car aucune formule n'est absolue. Un édifice peu intéressant architecturalement dans un lieu de passage au sein d'une ville sera une opportunité pastorale et pourra servir d'écrin bienvenu à des concerts. À l'inverse, d'autres églises, peu fréquentées, notamment parce que la population est réduite, ont un « intérêt paysager » difficilement contestable.

Quoi qu'il en soit, un projet « polycentrique » permettant la symbiose entre divers « besoins » présuppose le souci des autorités civiles et religieuses, de susciter les formes « justes » d'appropriation de l'édifice par les communautés locales. Comme l'a souligné le professeur français Xavier Greffe lors du colloque québécois précité[1], le patrimoine religieux véhicule un ensemble de valeurs : foncière et donc financière, cultuelle parce que affectée à une Église, catholique par exemple, symbolique car elle concerne un environnement humain, artistique car elle constitue un apport jugé significatif à l'histoire de l'art. Ces quatre valeurs sont bien évidemment en tension.

[1] X. GREFFE, *La réutilisation des églises – Valeurs d'existence et valeurs d'usage*, dans L. MORISSET, L. NOPPEN et T. COOMANS, *Quel avenir…,* p. 165.

L'auteur propose de recourir à la rationalité procédurale qui part du postulat qu'une décision sera rationnelle si elle est le résultat d'une décision appropriée. Qu'est-ce à dire ? Un édifice religieux rencontre généralement plusieurs types de besoins (spécifiquement cultuels, intérêt des visiteurs, manifestations ad hoc). Ce sont des valeurs d'usage mais l'édifice génère aussi des valeurs dites d'existence, à savoir la production de satisfactions collectives (réalité d'une collectivité, identité du territoire et de ses communautés…). À ce titre, « le monument est alors considéré comme producteur de lien social ou facteur d'intégration, au moyen de plusieurs processus. Il reconstitue des identités et des places qui permettent aux individus de porter un regard enrichi sur leur environnement immédiat. Il situe les individus, surtout les jeunes, dans l'histoire de leur territoire et de leur société. Il permet d'y développer les activités culturelles dans le cadre approprié. Il peut enfin, et bien que cela ne soit pas automatique, ouvrir aux individus des espaces où la créativité peut s'exprimer. La construction de communautés a besoin de lieux de rencontres et de références partagées, et les activités patrimoniales permettraient justement de les susciter »[1].

Certes, ces considérations sont émises dans le contexte d'une réutilisation de certaines églises et nous ne pensons pas que tel sera le choix effectué quant à la majorité des églises dans les 20 prochaines années. Mais elles offrent une méthode et un espace de dialogue pour harmoniser les valeurs qui sous-tendent les priorités des différents intervenants, aussi et sans doute même surtout à un échelon très local.

En Belgique contemporaine, c'est un climat d'ouverture qui semble dominer, en tout cas en faveur d'initiatives d'ordre culturel au sens large, spécialement du côté des traditions locales, de la musique, de la mémoire… Du reste, ces usages différenciés et modulables sont praticables en toute légalité. Cette « double affectation » cultuelle/culturelle implique des manifestations permettant un rayonnement culturel compatible avec la destination originelle. L'hospitalité culturelle constitue sans doute un premier pas dans ce vivre-ensemble local.

[1] X. GREFFE, *La réutilisation des églises…,* p. 173.

Quels enjeux ecclésiologiques ?

Pastoralement, c'est aussi une opportunité pour les communautés chrétiennes. Trop souvent, il est question de garder et de « protéger » des églises, comme s'il s'agissait de défendre des acquis. Une inversion significative d'approche est souhaitable. Ne revient-il pas que la communauté à laquelle est confiée une église de devenir « moteur » pour proposer à d'autres que l'édifice rende service de toutes les manières qui soient compatibles avec son statut de lieu de culte catholique ? Chaque église n'a-t-elle pas naturellement vocation à inviter à la charité comme être vecteur de culture ? Nous pensons que c'est un domaine où l'Église est invitée à devenir signe de ce qui la dépasse et à aller résolument à la rencontre de tous. Les enjeux subtils de l'avenir du patrimoine religieux nous paraissent constituer un véritable « signe des temps » à appréhender positivement.

Pour mener à bien cette approche, le conseil de fabrique d'église peut constituer un outil adéquat. Historiquement, le décret (napoléonien) du 30 décembre 1809 sur les fabriques d'église, prolongeant et mettant en œuvre le concordat du 16 juillet 1801 entre le Saint-Siège et l'Empire français, régit l'institution. Il a été complété par la loi belge du 4 mars 1870 sur « le temporel des cultes ».

Vieille institution de droit napoléonien, le conseil de fabrique, surtout s'il était réformé et redynamisé, pourrait bien s'avérer la clef de voûte de la créativité nécessaire pour faire « vivre » demain nombre d'églises.

Cette réforme ne devrait pas nécessairement passer par l'idée à la mode de la fusion des fabriques d'église, une bonne quarantaine d'années après les communes, dans un souci « d'efficacité et de simplification ». Il y a certes une justification rationnelle pour faire des économies d'échelles : en groupant les commandes de certains produits ou services afin de faire jouer la concurrence entre fournisseurs ou en planifiant des travaux à l'échelle d'une ville ou d'une commune afin d'assurer un suivi technique et administratif à des conditions financièrement intéressantes. Et ce serait l'intérêt de tous de rechercher les modes de coopération les plus efficaces en ce sens.

Mais l'essentiel n'est pas là. À notre avis, sa dimension qualitative de proximité que son apport pourrait être original voire déterminant. Et les raisons qui ont présidé à l'érection des fabriques d'église, consistant à articuler le public et l'ecclésiastique, restent pertinentes, surtout en les replaçant dans leur contexte original. Cette curieuse institution relève du droit civil-ecclésiastique, vocable étrange qui indique qu'elle est à la fois une institution d'Église, au regard du droit de l'Église, et un établissement d'utilité publique au regard du droit de l'État[1].

Très logiquement eu égard à ce qui précède, elle comprend deux membres de droit, le curé et le bourgmestre, qui avaient vocation à représenter un certain nombre de besoins de la population, de la population vue comme un ensemble car telle était leur fonction « fondamentale », tant dans le chef de l'un que de l'autre.

Bien des diocèses remarquent une désaffection aussi des politiques, proportionnellement plus éloignés de la vie des communautés locales vu leur affaiblissement que du clergé vu sa raréfaction et la multiplication des responsabilités qui en résultent. Une réflexion sur le réinvestissement dans les conseils de fabrique, passant par exemple par des délégations claires de responsabilités des uns et des autres, permettant à des personnes mandatées de prendre des engagements dans la durée, serait souhaitable.

Quant aux membres élus, il s'agit de bénévoles. Dans un pays où le bénévolat communautaire reste florissant, il faudrait appeler et renouveler davantage cet apport personnel incomparable au niveau des conseils de fabrique. Comme l'écrit Raphaël Collinet, vicaire épiscopal du diocèse de Liège, « on n'entre pas dans un conseil de fabrique pour faire comme avant, pour faire tourner les affaires, pour surmonter des difficultés administratives qui ont tendance à s'accentuer. Si l'on entre dans un conseil de Fabrique, c'est avec un projet. Avec de l'imagination pour faire vivre ces bâtiments au-delà de leur fonction liturgique»[2].

Une piste féconde serait de susciter autour de chaque édifice un projet associatif, ouvert aux non-catholiques qui pourrait porter les fonctions de l'édifice qui ne relèvent pas du culte au sens

[1] Guide du fabricien distribué dans les diocèses belges, Fiche 0520.
[2] R. COLLINET, *Fabriques d'église – avenir des églises*, document inédit en vue du débat sur l'avenir du patrimoine religieux en Belgique francophone organisé à Louvain-La-Neuve le 8 février 2012.

strict. Ce lien pourrait être tonique pour la vitalité évangélique des communautés chrétiennes, même réduites.

Par une présence très locale inscrite dans le paysage, l'Église a manifesté historiquement dans une infinité de lieux, souvent modestes, l'incarnation de la foi, par de petites cellules chrétiennes, autrefois dirigée chacune par un curé. Pourquoi sacrifier ces cellules ecclésiales au fur et à mesure de la raréfaction des prêtres ? Si un lien « organique » avec l'Église locale doit être impérativement maintenu, pourquoi l'évêque n'appellerait-il pas davantage de diacres ou de laïcs pour les animer ?

La question de l'ouverture des églises n'est pas non plus anodine. C'est un cas de liberté fondamentale, de conscience… d'avoir l'occasion d'être accueilli gratuitement et hors des offices, pour les touristes sans doute mais aussi pour les croyants, même s'ils sont peu pratiquants selon les schémas habituels. Une église catholique constitue symboliquement un lieu où l'on peut s'arrêter, se « poser » voire se réfugier dans des conditions exceptionnelles comme les conflits armés. C'est un lieu de « rupture » par rapport au rythme de vie qui l'environne mais aussi une ouverture à l'intériorité.

Laisser perpétuellement « fermé » ce qui a vocation à ouvrir à l'altérité serait donc regrettable. Certes de nombreuses raisons de prudence invitent à pratiquer « raisonnablement » le principe de précaution à cet égard. Il convient de rester vigilant mais aussi créatif. Quoi qu'il en soit, c'est un défi pour les communautés locales.

À côté de l'ouverture au quotidien, des initiatives telles que la « fondation églises ouvertes » en Belgique (ou la « Nuit des églises en France ») concourent, comme les journées du patrimoine ou les initiatives d'accueil au plan local, à donner vie aux églises et du sens à tous les citoyens qui entrent dans cette démarche et ce indistinctement.

Dans tous les cas, c'est une tâche primordiale de l'Église de manifester ainsi la présence du Christ, par l'implication des communautés locales. L'enjeu pastoral de la démarche est résolument pluridimensionnel.

La première dimension reste par essence l'accueil des communautés chrétiennes locales. Certes, les assemblées eucharistiques significatives seront moins nombreuses et se réuniront en des lieux choisis par l'ensemble des communautés concernées avec leurs pasteurs (regroupement en unités pastorales). Sans doute la déterritorialisation sera de plus en plus marquée, vu le développement de communautés d'élection choisies pour diverses raisons (sensibilités liturgiques, implications dans des mouvements se rattachant à telle ou telle communauté…).

Chaque église restera aussi un lieu d'expérience de la rencontre, de la solidarité, du vivre-ensemble avec le tout-venant. C'est un espace de liberté fondamentale, de rupture avec le rythme et le souci quotidiens. Cette ouverture à tous exprime théologiquement une volonté de travailler à la construction du Royaume, qui déborde largement des « pratiquants ». Elle implique certes que le curé du lieu reste un interlocuteur privilégié des pouvoirs publics et de la vie associative mais aussi que les Fabriques d'église et les associations constituées dans la paroisse concernée apportent légitiment leur pierre à l'édification du Royaume en « ce lieu ».

Dans cet esprit, il faut éviter toute occultation de la tradition particulière catholique sous prétexte de se tourner vers une communauté locale plurielle. Chaque église se doit d'être un signe visible spécifique proposant un vivre-ensemble « ouvert ». En effet, beaucoup serviront occasionnellement au culte notamment par les demandes de « chrétiens aux pratiques occasionnelles ».

La dimension de patrimoine « touche » les personnes vivant autour car l'église reste un et lieu d'appartenance « partielle » pour beaucoup. Cette dimension intime, quasi affective, voire socio-politique, mérite le respect. Il s'agit en effet de la rencontre de la personne là où elle est, en lien direct avec un lieu de mémoire, particulièrement sensible. C'est la rencontre de l'intime et du collectif qui aide à s'approprier un patrimoine « commun » et donc partagé.

En revanche, cette « polyvalence raisonnable » n'implique pas d'y placer différents cultes, notamment pour des raisons d'économie, au risque d'arriver à l'illisibilité du lieu et donc du signe qu'il représente. Ce sont donc pour les chrétiens des lieux à se réapproprier, aussi ensemble avec d'autres, lors de grandes fêtes liturgiques ou par des initiatives visant la redécouverte spécifiquement patrimoniale.

Enfin, ces lieux se prêtent à des projets. Il ne faudrait pas beaucoup d'imagination pour proposer à des personnes qui sont hors du circuit économique classique pour diverses raisons de travailler à l'entretien et à la restauration d'un patrimoine, démarche qui peut rejoindre l'intérêt général et le bien commun.

Aujourd'hui encore, les églises pourraient davantage redevenir des lieux de création artistique. C'est aussi leur vocation. Créer et restaurer doivent aller de pair et de manière équilibrée dans une Église vivante.

Du côté des pouvoirs publics, la protection du patrimoine constitue un investissement « démocratique » puisqu'elle concerne le cadre de vie de tous. Du côté de l'Église, négliger « son » patrimoine constituerait un « contre-signe » pour nos contemporains. La fidélité à la tradition n'implique pas de tout garder. On continuera bien heureusement aussi à construire encore des lieux de culte ou à en en aménager. Les communautés musulmanes ou évangéliques dans les grandes villes en témoignent aujourd'hui.

En résumé, la foi de l'Église doit honorer son histoire, repérable dans les pierres et les briques. Mais ce n'est qu'une manifestation sacramentelle du Christ parmi d'autres. Elle doit être capable de démaîtrise par rapport à son patrimoine qui doit symboliser la passerelle plutôt que forteresse sacrée. Le catholicisme est religion de l'Incarnation. Celle-ci continue sans cesse sous l'inspiration de l'Esprit qui très heureusement bouscule souvent les projets terrestres des disciples du Christ.

Conclusions générales

Nous sommes partis d'une préoccupation portée par tout chrétien clairvoyant aujourd'hui : fait-il inexorablement partie du « petit reste » des disciples du Christ ? En effet, l'affaiblissement des chiffres des pratiques ecclésiales est-il inexorable et conduit-il à un quasi-anéantissement de la visibilité, sinon de la réalité, de l'Église en Occident francophone ? C'est la finalité du premier chapitre qui, globalement, répond par un diagnostic « quantitatif » particulièrement pessimiste. L'effondrement des pratiques catholiques traditionnelles et la crise de la transmission sont évidemment spectaculaires. Nous avons toutefois relevé quelques tendances « qualitatives » inverses.

Certes des initiatives pastorales continuent à surgir pour une annonce explicite de la foi avec la volonté de « faire du neuf » tout en retournant à la « source ». Nous voyons apparaître de nouvelles manières de « faire « Église », des « pratiques chrétiennes » renouvelées ou inédites. Mais ce souffle nouveau, généralement de qualité, ne touche qu'un nombre limité de personnes, alors que tant de pratiques séculaires, davantage « paradigmatiques » pour la « conscience collective » comme la dispensation des « rites de passages » ou une certaine centralité de la paroisse dans un univers rural notamment ou encore le maillage urbain du territoire par des paroisses ou communautés religieuses, continuent à s'affaiblir ou s'effacer.

Il convient donc de s'interroger sur la capacité de l'Église à être envoyée par Dieu en mission, dans un contexte culturel qui s'est radicalement, et définitivement sans doute, transformé. L'Église universelle se préoccupe donc beaucoup de « nouvelle évangélisation », concept qui sonne comme un curieux pléonasme. Évangile ne signifie-t-il pas étymologiquement bonne « nouvelle » ? La « nouvelle » évangélisation suggère donc sans doute la « nouveauté » qui caractérise le monde à qui proposer l'Évangile. Il est symptomatique que *l'instrumentum laboris* du récent synode des évêques, réuni à Rome en automne 2012, s'intitulait « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne ».

La « nouvelle » évangélisation n'est d'ailleurs plus si neuve. Cette préoccupation apparut dès l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, publiée par Paul VI le 8 décembre 1965, il y a

donc près de 50 ans et l'expression comme telle fut inventée puis régulièrement utilisée par le pape Jean Paul II dès 1983[1].

L'enjeu est la capacité de l'Église à humaniser le monde en tenant compte des nouveaux « paramètres » de son existence. Comme l'écrit Alphonse Borras : « ce qui est en jeu, c'est la catholicité de la foi, autrement dit la capacité de la Parole de Dieu d'être parlante sous tous les cieux et dans tous les temps. Cette catholicité n'est cependant effective que si elle honore les circonstances et les conditions, l'histoire et le vécu des hommes et des femmes à travers le temps. L'Église n'existe pas en soi, elle se reçoit de Dieu, elle se reçoit du monde »[2].

Nous nous rallions volontiers à cette analyse, convaincu que transmettre la foi que nous avons reçue ne peut se faire ni dans la peur du monde ni dans la « suspicion » à l'égard de nos contemporains ou de nos frères chrétiens, en laquelle une certaine culture ecclésiastique qualifierait volontiers, aujourd'hui encore, de prudence pastorale. Au contraire, les communautés chrétiennes ont mission de former et d'envoyer des chrétiens réalistes, capables d'accueillir et surtout de soutenir leurs semblables, en capacité de se tenir debout dans une société marquée par une instabilité certaine.

Pour illustrer cette problématique, Jean-François Chiron est parti de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, notamment *Gaudium et Spes* 45, en mettant en exergue ce que l'Église est invitée à recevoir du monde : « il faut évoquer le renversement qu'opère *Gaudium et Spes* : si l'Église veut être quelque chose pour le monde, le monde doit être quelque chose pour elle ; si elle prétend lui donner, il faut qu'elle en reçoive, *et la perspective sacramentelle l'implique*. Dans le contexte ecclésial actuel, c'est, sans doute, ce qui mérite d'être souligné. Et il s'agit de voir le monde comme la société des hommes, plus précisément celle des hommes de la société, occidentale, pluraliste, à la fois sécularisée et religieusement éclatée, théâtre du *bricolage* religieux et remplie de scepticisme à l'égard des machines de salut que sont les religions institutionnalisées »[3].

---

[1] Pour une approche historique et théologique de la question, voyez J. RIGAL, *La Nouvelle Évangélisation*, dans *Nouvelle revue théologique 127* (2005), p. 436-454.
[2] A. BORRAS, *À l''âge du renoncement', comment la paroisse peut-elle faire émerger l'Église ?*, dans *Recherche en Science Religieuse 100/4* (2012), p. 531.
[3] J.-F. CHIRON, *Pourquoi l'Église* ?, dans *Recherche en Science Religieuse 100/4* (2012), p. 553.

Ces considérations clairvoyantes rejoignent notre souci, mis en œuvre au cours de cette recherche, d'approfondir le mystère de l'Église. Elles débouchent sur les enjeux interrogés dans le deuxième chapitre, lorsque nous nous sommes demandé comment les conférences épiscopales des quatre espaces concernés appréhendaient cette évolution et quelles pistes elles pouvaient proposer quant à l'attitude pastorale de l'Église catholique en son sein « ad intra » et vers le monde « ad extra ». L'analyse critique d'un nombre limité de documents majeurs publiés par les conférences épiscopales pendant les quinze dernières années, essentiellement au « tournant » du millénaire, nous a convaincu que la notion sociologique de « minorité » était un concept convaincant en sociologie religieuse mais insuffisant pour cerner théologiquement la place de l'Église, et plus largement, de la foi au sein des populations des espaces concernés.

Si l'appartenance visible à l'Église recule incontestablement et concerne une proportion sans cesse plus réduite de la population, il n'est pas certain que la foi ou l'intérêt pour la spiritualité, y compris chrétienne, reculent de façon aussi significative. Le christianisme déborde des cadres ecclésiaux traditionnels. C'est d'ailleurs un défi pour l'Église catholique comme « institution ».

Il n'est pas non plus certain que des lieux traditionnels comme les paroisses, lieu on ne sait plus classique de rassemblement des chrétiens, ne résisteront pas, sous des formes adaptées sans doute, dans les décennies à venir. La paroisse n'est pas sans atouts. Étymologiquement, elle désigne un rassemblement de personnes « de passage » (du *parokoi* grec), notamment dans un contexte urbain, avec la part de précarité et de diversité que cela implique. Rassemblant des personnes « de passage », elle a spontanément un pôle particulier, puisqu'elle est en principe ouverte à tous sans discrimination et hospitalière, et un pôle universel puisqu'elle ne regroupe pas les personnes selon leurs origines ethniques ou sociales. Elle permet la rencontre et, par sa composition à géométrie variable et évolutive, elle annonce une dimension eschatologique.

Ceci dit, une certaine désertification des paroisses, notamment mais pas seulement dans le monde rural, inquiète. Si l'attachement à la paroisse reste, les individus, qu'ils soient chrétiens ou pas, appartiennent à plusieurs circuits ou réseaux, correspondant généralement à leurs responsabilités ou loisirs. Cette multi-appartenance combine souvent diverses identités sociales.

Cette nouvelle donne sociétale rend improbable à notre avis la constitution à large échelle de cellules chrétiennes, catholiques notamment, qui se positionneraient « contre » la culture dominante, dans un *isolationnisme contre-culturel.*

En effet, la perspective d'une minorité catholique, potentiellement repliée sur elle-même, peut faire craindre une dérive sectaire. Le positionnement épiscopal a justement consisté à se soucier d'articuler cette Église plus petite à l'ensemble de la société, bref à adresser le témoignage d'une tradition particulière à l'universalité des femmes et des hommes. En revanche, une Église catholique davantage minoritaire, sera probablement davantage critique et donc plus évangélique à l'égard de la société. La vocation des communautés chrétiennes n'est-elle pas d'être « signe de contradiction » ? Il nous semble probable voire souhaitable de trouver demain une Église catholique annonçant Jésus-Christ, dans un esprit de totale ouverture mais nourrie de convictions fortes parce que ré-identifiées à la suite d'un dialogue fraternel, nourri de la Parole de Dieu.

Dès lors, nous pensons qu'il convient de penser la mission de l'Église sous la forme d'un service évangélique de l'humain, en rejoignant le « déjà-là » des attentes spirituelles de celles et de ceux à qui l'on souhaite proposer la foi en Christ. Comme le souligne Henri-Jérôme Gagey, « l'Église devrait moins se soucier d'assurer la survie de ses propres structures que d'engager un dialogue évangélique avec les chrétiens du seuil ou du parvis »[1].

Significativement, les conférences épiscopales ont procédé à une lecture théologique des changements en se penchant notamment sur la signification théologique de cette « minorisation ecclésiale ». À l'approche du cinquantième anniversaire du Concile Vatican II, nous avons été frappé par la redécouverte d'un certain nombre d'intuitions conciliaires à travers ces documents. Plusieurs développements théologiques ont un point commun, à savoir la thématique du « signe ». De qui et de quoi l'Église est-elle signe et sacrement ? Quels sont ces fameux « signes des temps » ? De quoi et de qui chaque chrétien, même « ordinaire » est-il fondamentalement « signe » ? Ces trois questions allaient faire l'objet des trois chapitres suivants et devenir le cœur de notre thèse.

[1] H.-J. GAGEY, *La dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui*, dans *Recherche en Science Religieuse 100/4* (2012), p. 499.

Au cours de l'examen de ces trois thématiques, nous nous sommes régulièrement interrogé sur ce qui les reliait. N'est-ce pas la *communio* qui caractérise le cœur de l'Église quand on la dit Corps du Christ, Peuple de Dieu et Temple de l'Esprit ?

La communio ou koinonia

Dans ses *Fondamentaux de la catéchèse*, Emilio Alberich cite quatre médiations ecclésiales au service du Règne de Dieu : le Règne de Dieu réalisé dans l'amour et le service des personnes (le signe de la *diakonia)*, proclamé dans l'annonce salvifique de l'Évangile (le signe de la *marturia)* et célébré dans les rites festifs et libérateurs des célébrations chrétiennes (le signe de la *leitourgia*). Ils correspondent aux trois lignes de force des documents épiscopaux étudiés au deuxième chapitre. Alberich y ajoute le Règne de Dieu vécu dans la fraternité et la communion (le signe de la *koinonia*). Pour l'auteur, il s'agit là des quatre formes que prend pour l'Église l'être-dans-le-monde comme « sacrement » du Règne de Dieu[1].

Nous considérons plutôt que cette quatrième dimension est à l'origine et aussi la résultante des trois autres. En effet, la *koinonia/communio* évoque à la fois l'amour trinitaire à la source de l'Église et le renouvellement de la création par le partage d'une nouvelle condition commune aux chrétiens porteurs dans le monde d'un témoignage qui passe par le service, l'annonce de l'Évangile et la liturgie.

L'origine de ces deux mots peut éclairer leur signification. *Communio* vient de *cum* et de *munis*, un adjectif dérivé de *munis*, la charge. La communion évoque donc étymologiquement le partage d'une charge commune venue de Dieu qu'il ne cesse de « communiquer » à l'Église. La mission des chrétiens consiste précisément à se la communiquer les uns aux autres. Le terme grec *koinonia* a sa racine en *koinos*, ce qui est « commun », le partage d'une même réalité. Les traductions latines (*participatio* et *societas*) évoquent également cette réalité ecclésiale « globale ».

La « racine » de l'Église est l'amour trinitaire. Dans le Nouveau Testament, il est significatif qu'aucune personne divine ne témoigne d'elle-même : le ministère de Jésus est toujours enserré

[1] E. ALBERICH (avec la collaboration de H. DERROITTE et J. VALLABARAJ), *Les fondamentaux de la catéchèse*, Québec/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2006, p. 55.

dans les relations mutuelles des « personnes » de la Trinité. Tillard définit la communion comme suit : « L'Église est la communion au Père, fleurissant en communion fraternelle, communiquée dans le baptême et, surtout l'Eucharistie, par l'Esprit de celui qui, ayant communié pleinement à notre humanité en son Incarnation, est ressuscité pour nous « faire communier à sa vie trinitaire »[1].

La *Koinonia/Communio* relie donc en quelque sorte les trois qualifications de l'Église que nous avons retenues : Corps du Christ (dont l'Église est sacrement et donc signe), Peuple de Dieu (dont chaque chrétien est « signe ») et Temple de l'Esprit (qui discerne les signes des temps dans le monde). Elle met également en exergue les dimensions « verticale » et « horizontale » qu'évoquent ces trois évocations de l'Église. C'est particulièrement la « participation » commune à l'Eucharistie qui rend les chrétiens *koinonoï,* l'Église se manifestant « pleinement » à l'Eucharistie.

Tillard a développé le thème de la communion de l'Église et de sa source trinitaire. C'est dans la communion fraternelle en Christ que se reconnaissent fondamentalement l'Église et l'identité chrétienne. Il écrit : « Le corps ecclésial du Christ ne consiste donc pas en une addition de membres, un tout quantitatif. Car être membre de ce Corps ne signifie absolument pas faire nombre avec d'autres. C'est, fondamentalement, se laisser intégrer, par l'Esprit du Seigneur, dans la communion en laquelle tout l'humain – avec ses différences, sa diversité, ses joies et ses peines – est devenu une unité soudée au Christ Jésus dans l'Agapè de la Croix et de la Résurrection »[2].

En d'autres mots encore, « par la participation commune au pain du Christ, les croyants deviennent cette même chose dans le Christ et cette union étroite n'est autre que l'appartenance à l'Église »[3]. Cela fonde aussi l'égalité en dignité de tous les disciples du Christ, visiblement et invisiblement. La nature humaine de ceux-ci, héritée du premier Adam, est alors saisie (corps et âme) dans celle du second Adam. Cette saisie de la *phusis* individuelle par la chair eucharistique

---

[1] J.-M. TILLARD, *Communion*, dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 1998, p. 242.
[2] J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 168), Paris, Cerf, 1992, p. 76.
[3] J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 168), Paris, Cerf, 1992, p. 81.

n'est pas un simple événement passager, en dépit de la brièveté de la synaxe. Car le corps du Christ y est donné avec l'Esprit.

La *communio* s'applique aussi aux Églises particulières : main droite de *communio* que Pierre, Jacques et Jean donnent à Paul et Barnabé (signe de la communion réelle dans la diversité des pratiques) (Ga 2,9). Nous développerons plus loin cette dimension.

La *communio* et sa déclinaison au Concile

Le mot a été significativement utilisé, surtout dans *Lumen Gentium*. Il exprime bien le mystère de l'Église, aussi bien dans sa dimension eschatologique que dans le « style de fraternité » qui pourrait relier visiblement les chrétiens entre eux.

À cet égard, communion et sacramentalité de l'Église s'éclairent mutuellement. Dans le troisième chapitre, nous avons précisément développé en quoi l'Église était sacrement et donc signe de réalités la débordant de toutes parts. En effet, l'Église se reçoit de Dieu, du Christ et de l'Esprit pour proposer aux hommes d'anticiper imparfaitement mais réellement « dans le temps » la condition nouvelle qui leur est promise en plénitude dans l'éternité. La sacramentalité indique que l'Église se trouve en chemin entre sa source, le Christ, et le Royaume alors que la communion manifeste le lien particulier qui unit tous ceux qui vivent dans l'Esprit envoyé par le Christ.

Ces dimensions contribuent à sortir d'un certain ecclésiocentrisme, qui tendrait à faire de l'Église une fin en soi. C'est donc à une attitude de décentrement vers le Christ, le monde et le Royaume que sont invités les disciples du Christ. Comme l'écrit Joseph Moingt, « on dira avec raison que l'Église est le lieu d'où part l'annonce salutaire, ou encore le signe du salut à recevoir mais si on veut dire qu'il est là, alors, c'est le sens du salut qui change, du fait d'être localisé et matérialisé. En effet, si ce lieu est clos, c'est pour préserver d'un danger mortel, d'une menace ; s'il est délimité, c'est que le salut ne peut être obtenu que par certains moyens et à certaines conditions, qu'il n'est pas absolument gracieux et qu'il est encore à faire en ce qui nous concerne. Il n'est donc plus annoncé spécifiquement comme événement de réconciliation et don de l'Esprit, mais comme une loi qui soumet à des obligations de salut ; du coup, puisque

l'Évangile est annonce du salut, l'Église s'annonce elle-même en le proclamant, elle ramène à elle toute la révélation qui s'est faite en Jésus, comme si la révélation avait pour but ultime la promotion de l'Église en un lieu, institution et loi du salut »[1].

Le théologien pointe finement le danger de repli qui guette toute institution, fut-elle ecclésiale, en se présentant comme un passage obligé pour obtenir le salut plutôt que comme un signe guidant les hommes en chemin vers Dieu. La juste configuration de l'Église au Christ constitue un enjeu décisif. La sacramentalité de l'Église pourrait suggérer une quasi identification de l'Église au Christ. Comme l'observe Jean-François Chiron : « il convient de rappeler que c'est parce une certaine théologie de l'Église comme sacrement du salut a fait prévaloir celle-ci sur les sacrements qu'elle célèbre et qui la constituent, que la place de l'Église dans le salut se trouve faussée. Or, il faut maintenir que les sacrements, dans lesquels Dieu agit, font l'Église et ainsi la constituent signe et instrument du salut ; en cela, ils sont premiers par rapport à l'Église. Il apparaît alors que, dès lors que l'Église est posée comme seconde par rapport à ce qui la suscite, les sacrements et la Parole, nombre d'objections adressées à la catégorie d'Église-sacrement peuvent être relativisées. La catégorie n'empêche pas d'affirmer (elle obligerait plutôt à le faire) que si parole et sacrements sont premiers, c'est parce qu'ils sont, dans l'Église, présence de l'Autre dans l'Église »[2].

Cette analyse, particulièrement équilibrée, met en exergue la distance, la tension, le décalage, théologiquement indispensables entre Christ et Église et entre Église et Royaume. L'Église est invitée, en lisant notamment l'épître aux Ephésiens, à se situer dans un rapport de dépendance radicale et totale par rapport au Christ, de qui elle reçoit vie et croissance[3]. Si elle annonce et met en œuvre le règne de Dieu, elle n'est pas non plus le Royaume déjà accompli.

La présence de l'Autre dans l'Église n'est-elle pas largement manifestée par la lumière de l'Esprit qui vient éclairer la conscience des hommes, lorsqu'ils recherchent Dieu ? En ce sens, l'Esprit-Saint, qui souffle où il veut, contribue à « dédogmatiser » toutes les identités, y compris celle de l'Église qui est pleinement mais « seulement » sacrement du salut.

---

[1] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme – De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)* (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007, p. 723.
[2] J.-F. CHIRON, *Pourquoi l'Église ?*, dans *Recherche en Science Religieuse 100/4* (2012), p. 543.
[3] Voyez J.-N. ALETTI, *La raison d'être de l'Église, les réponses de la tradition paulinienne*, dans *Recherche en Science Religieuse 100/3* (2012), p. 396.

Nous avons précisément voulu montrer dans ce chapitre que la prise de conscience par l'Église qu'elle était « sacrement », signe de ce qui la dépasse en amont et en aval, à savoir le Christ et le Royaume de Dieu, a été progressive. Elle est née avec la volonté d'un certain nombre de théologiens, notamment allemands de dépasser un certain rationalisme, pour redécouvrir le mystère de l'Église, qui sera qualifiée de « corps mystique » par Pie XII. Ce mystère n'a rien de figé car il se déploie dans l'histoire, inspirée par l'Esprit du Christ. Cette conviction manifestera aussi que la communion en Christ est une communion ouverte à toute l'humanité.

Sa visibilité manifeste en même temps sa faiblesse et son incontournabilité : faiblesse parce qu'elle n'est « que » signe, un signe marqué par le péché et rappelant que le Christ « en plénitude » ne se redonnera qu'au terme de l'histoire ; incontournable car le salut passe directement mais aussi indirectement par elle. C'est en étant l'instrument de la grâce de Dieu qui donne le salut et en incarnant imparfaitement mais réellement le Christ qu'elle montre les chemins du Royaume. En ce sens, sans être le sacrement du salut universel, elle est le sacrement universel du salut. En d'autres mots, chacun a certes vocation à être sauvé mais l'Église ne prétend pas être le « point de passage » obligé de ce salut par l'incorporation de tous les humains en son sein. En revanche, par la mission qu'elle a reçue, elle estime être en lien avec l'entièreté du salut de l'humanité qui doit progressivement s'accomplir.

Comme l'exprime l'encyclique *Redemptoris missio* en vue de ceux qui ne sont pas chrétiens : « le salut du Christ est accessible en vertu d'une grâce qui, tout en ayant une relation mystérieuse avec l'Église, ne les y introduit pas formellement, mais les éclaire d'une manière adaptée à leur état d'esprit et leur cadre de vie »[1]. En ce sens et avec ces « précautions », nous estimons pouvoir affirmer que l'Église est sacrement du Royaume. Nous pouvons aussi énoncer que l'Église est « signe » du Royaume car elle y renvoie. Mais elle le « symbolise », au sens fort que nous avons évoqué chez Chauvet, car elle introduit dans la réalité à laquelle elle appartient déjà « en quelque sorte ».

Cette approche correspond bien aux aspirations des hommes de notre temps. En effet, ils se défient le plus souvent des institutions mais recherchent toujours le sens du mystère de la vie.

[1] JEAN-PAUL II, *Encyclique Redemptoris missio (N°10) du 7 décembre 1990) sur* www.vatican.va.

L'Église est un « medium », un lieu de circulation de la Parole, notamment dans la « société de l'information », entre le Christ qui vit en elle et la récapitulation du monde et de l'Église dans le Royaume de Dieu.

Nous rejoignons Joseph Moingt quand il écrit : « la sortie de l'Esprit hors du corps ressuscité de Jésus est le point de départ de cette histoire [la naissance de l'humanité nouvelle], en même temps ensemencement de l'humanité nouvelle en tout lieu de l'univers et son engendrement dans l'Église où le Christ reconstruit son corps […] Ce salut par l'Église ne se fait "pas indépendamment" de l'Église, comme s'il la tenait à l'écart ou œuvrait à un autre salut, car il est l'Esprit du Christ, uni dès le principe à son corps ecclésial. Mais il n'y est pas enfermé comme dans un lieu ni conditionné par ses structures ni soumis au pouvoir qui s'y exerce, lui qui est, en lien indissoluble avec son autre le Christ, le fondement de ce corps, la source de l'efficacité de ses rites et de l'autorité de ceux qui y commandent »[1].

Le chrétien « signe » du Royaume

Cette réflexion met en exergue que l'Église est ordonnée à l'universalité du salut mais qu'elle n'a pas pour finalité d'être une institution religieuse à laquelle tous les hommes devraient appartenir, en principe, pour être sauvés. Elle constitue un point de départ pertinent pour s'interroger sur ce qu'est véritablement l'identité chrétienne, comme nous l'avons fait dans le chapitre quatre. De quoi le chrétien est-il « signe » ? Nous pensons que la foi chrétienne postule la transformation potentielle de toute l'humanité en Royaume et que c'est donc à partir de l'appartenance au Royaume de Dieu qu'il faut appréhender l'identité chrétienne.

En effet, le baptême ancre « directement » le baptisé dans le Royaume de Dieu. Le baptême chrétien est eschatologique. Il est plus qu'une « institution religieuse ». Chaque chrétien appartient à une république invisible. La lettre à Diognète, très ancien écrit chrétien, l'atteste : « répandus, selon qu'il a plu à la Providence, dans des villes grecques ou barbares, ils se conforment, pour le vêtement, pour la nourriture, pour la manière de vivre, aux usages qu'ils trouvent établi ; mais ils placent sous les yeux de tous l'étonnant spectacle de leur vie toute évangélique et à peine croyable. Ils habitent leurs cités comme étrangers, ils prennent part à tout

[1] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme – De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)* (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007, p. 744.

comme citoyens, ils souffrent tout comme voyageurs. Pour eux, toute région étrangère est une patrie et toute patrie ici-bas est une région étrangère… »[1].

Dès les origines, c'est le baptême qui a identifié le chrétien. Il s'agissait alors d'une « exception », bien repérable, dans des sociétés caractérisées par d'autres croyances majoritaires. Certes, les modes d'appartenance à l'Église ne vont pas cesser de se diversifier. Dans des nations présumées catholiques, l'ensemble de la population sera volontiers considérée à certaines époques comme « appartenant » à l'Église.

Comme l'a souligné le dernier Concile, c'est par son appartenance au Peuple de Dieu que l'on devient signe du Christ. C'est le baptême, don de l'Esprit qui configure au Christ et ouvre la porte du Royaume. Comme le dira Semmelroth, l'existence humaine est devenue, dans le Christ, un signe sacramentel[2]. Être chrétien consiste à assumer en Christ une existence individuelle. C'est dans l'approfondissement de sa singularité que chaque humain peut se reconnaître aimé de Dieu et se trouver en communion avec d'autres.

En Dieu seul peuvent se retrouver tous les chrétiens, marqués par la diversité de leurs trajectoires et sensibilités. C'est la commune appartenance au Royaume qui fonde la solidarité entre tous les chrétiens, quels que soient leurs charismes ou leurs responsabilités ministérielles. C'est donc une manière originale d'être semblable à tous. Dans le chef de l'Église, on peut qualifier cette diversité de « native » puisque, dès les origines, elle fut un rassemblement « réconcilié » de groupes de différentes origines. Comme l'écrit J.-N. Aletti : « l'identité et l'unité de l'Église, comme corps formé de judéo- et d'ethnico-chrétiens, doit manifester la sagesse inouïe de Dieu, même aux puissances célestes. L'identité et l'unité de l'Église, comme corps formé de judéo- et d'ethnico-chrétiens et son rapport unique au Christ font partie du mystérion, autrement dit de la face jusque-là cachée de l'Évangile, et le devoir et donc la raison d'être de l'Église est de diffuser ce *mystérion* qui la constitue et dont elle vit »[3].

---

[1] *À Diognète*, éd. et trad. H. I. MARROU (SC 33*bis*), Paris, Cerf, 1997, p. 62-67, 2e éd. revue et augmentée.
[2] Voyez au chapitre 4, le par. « Le chrétien ordinaire comme signe au Concile ».
[3] J.-N. ALETTI, *La raison d'être de l'Église, les réponses de la tradition paulinienne*, dans *Recherche en Science Religieuse 100/3* (2012), p. 399.

C'est en chacun, dans sa singularité, à partir de son humanité que se pose la question du *télos*, du sens, du salut à l'horizon de toute vie. L'existence humaine précède ainsi toujours la démarche de foi. Mais cette existence est aussi le lieu de « l'immanence de la transcendance », celui du travail d'Incarnation et de re-création de Dieu.

Cette démarche ne s'opère pas que dans le singulier. Des sociétés contemporaines, vu leur caractère systémique, permettent découverte de l'altérité, rencontre et occasion de pratiquer une hospitalité qui débouche sur l'universalité et donc la découverte du Royaume. La pratique de l'hospitalité entre personnes singulières en capacité de vivre le relationnel et la pluralité est vecteur de liberté. La diversité et la richesse des liens entre personnes libère et révèle un horizon qui peut consister en un accomplissement, un au-delà de l'histoire. Ce sont des occasions de dépasser et transcender le quotidien, et dans un cheminement à la suite du Christ, de s'ouvrir à l'universalité chrétienne, qui se déchiffre notamment à partir de la manifestation de la présence de l'Esprit dans le monde et son histoire.

Le respect des singularités individuelles et de leurs rythmes respectifs implique le renouvellement des modes de transmission de la foi. Nous estimons pertinente la réflexion d'André Fossion quant à une démarche davantage initiatique des communautés chrétiennes dans la proposition de foi : « … les sacrements d'initiation sont vécus comme des rites de passage humains que l'on célèbre dans un vague climat de religiosité, au lieu d'être désirés dans une démarche spécifique de maturation de la foi, liée à un libre engagement d'appartenance à la communauté des chrétiens. Aussi l'Église d'aujourd'hui est-elle appelée à adopter résolument un dispositif catéchétique de type initiatique »[1]. Cette analyse élaborée dans le cadre d'une réflexion sur la catéchèse nous semble transposable à d'autres contextes pastoraux. La reconnaissance de l'individualité n'est-elle pas une étape incontournable pour progresser vers l'universel ?

Cette « universalité », elle se décline aujourd'hui pour le plus grand nombre en termes de mondialisation et de globalisation. Ce champ essentiellement économique montre toutefois son incomplétude pour rencontrer le rêve de l'humanité. Le champ spirituel peut dès lors être sollicité comme réservoir de sens et proposition d'une transcendance, qui ne doit pas forcément se présenter comme *hétéronomique*, pour la liberté humaine,

[1] A. FOSSION, *Annonce et proposition de la foi aujourd'hui, Enjeux et défis*, Notes inédites de la conférence donnée au grand séminaire de Milan le 26 avril 2012.

L'« universalité chrétienne » croise donc d'autres universalités. À la différence des idéologies, elle ne peut pas être englobante mais elle est infinie parce que ouverte à l'accueil de l'Autre, notamment dans les failles de chacun. Ce lien sacramentel se noue dans le concret de l'existence et non dans un espace sacré, réservé et fermé.

C'est « toute » la vie ordinaire, et notamment celle des laïcs, qui est appelée à être transfigurée. Comme l'écrit Joseph Moingt : « Par la médiation de l'Esprit du Christ qui habite dans son corps total, l'événement de Jésus-Christ se réécrit dans cette histoire, l'événementialité de l'incarnation du verbe, se reproduit, sous le mode du multiple et du divers, dans les événements de la vie des membres de ce corps »[1].

L'identité chrétienne réside donc dans une prise de distance par rapport à une identité originaire, faite de particularismes qui enracinent dans le monde mais peuvent aussi enfermer l'homme, appelé à un accomplissement d'un autre ordre. En effet, la résurrection insère l'éternité dans le temps et l'Église participe à ce même mouvement.

Nous avons beaucoup insisté – à titre de « test révélateur » – sur le rôle médiateur des laïcs entre Église et société. Ils ont, comme les clercs et religieux, une vocation de passeurs. L'accomplissement de leur mission *ad extra* implique, en amont, une implication active *ad intra*. Une relation effective entre laïcs et hiérarchie peut soutenir le dialogue entre Église et société. Nous pensons que cette articulation ne se réalise pas suffisamment et rejoignons J. Moingt quand il estime que « les laïcs, privés au-dedans d'une voix autorisée ne sont pas équipés pour faire office de relais au-dehors. Voilà pourquoi la communication ne passe ni dans un sens ni dans l'autre, et pourquoi des chrétiens continuent de sortir de l'Église tandis que presque personne n'y entre, ni l'Évangile n'est ensemencé dans le monde, ni ce qui y pousse de vivace ne vient porter des fruits à l'intérieur de l'Église »[2].

---

[1] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme – De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)* (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007, p. 782.
[2] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme – De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)* (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007, p. 798.

C'est dans le champ du laïcat, à l'interface de l'Église et de la société, que peut se nouer une renaissance de la transmission de la foi. L'Église doit se mettre « en état de communication » pour laisser passer l'Esprit et les laïcs sont de potentiels témoins accrédités pour mettre en œuvre la proposition de la foi.

Les membres de la « cité de Dieu » sont citoyens de cités séculières, ils en viennent et n'en sont pas retirés. Leur aspiration dans le contexte contemporain consiste donc à être traités dans l'Église, comme ils le sont dans la société, à y jouir des mêmes droits, à y exercer de semblables responsabilités, compte tenu de la différence entre l'une et l'autre mais à condition qu'elle n'entraîne pas une disparité totale de traitement.

L'identité chrétienne contient une dimension d'égalité des droits entre tous les chrétiens, enrichie d'une complémentarité entre les fonctions et les charismes. C'est la liberté de l'Esprit qui en est le fondement.

L'identité chrétienne a aussi une dimension collective car elle implique l'inclusion dans le peuple consacré à Dieu, une fois pour toutes, par le sang du Christ et l'action de l'Esprit. L'Église n'existe qu'en évangélisant. Sa visée ne peut être qu'universelle car son identité est en relation avec l'unité du genre humain.

Le Peuple de Dieu n'est donc pas un peuple « à part ». Il a vocation à accueillir tous les hommes, qui ont vocation à former tous ensemble un « immense individu », au sens étymologique de ce terme, c'est-à-dire ce qui ne peut pas ou plus être divisé.

Les signes des temps

La perspective eschatologique, très présente dans les textes conciliaires, constitue l'horizon du « signe » que représente l'Église comme chaque chrétien, individuellement ou communautairement et elle s'applique aussi au monde, en y discernant notamment les signes des temps. Cette notion biblique va être mûrie lors des débats conciliaires et reprise par des encycliques de Jean XXIII et Paul VI à la même époque.

Les signes des temps sont eschatologiques mais déjà à l'œuvre au cœur de la création, donc dans le monde bien « concret ». Bref, ces signes annoncent le Royaume mais se vivent dès ici-bas dans la consistance bien concrète du monde. Ils expriment des besoins et des aspirations de l'humanité que les chrétiens, ensemble et si possible avec d'autres, discernent comme « significatifs ». Les événements et phénomènes mis ainsi en exergue doivent rester bien incarnés dans la réalité terrestre et historique. En ce sens, l'autonomie des réalités terrestres garantit en quelque sorte la transcendance de Dieu. Comme l'exprime Chenu : « le sens historique est dans l'événement, sous peine de rendre insignifiante l'histoire. Lors donc que les chrétiens en Église prétendront lire le sens divin ou évangélique des événements, ils ne devront pas faire une inconsciente abstraction de leur réalité terrestre et les "spiritualiser". C'est en eux-mêmes, dans leur pleine et propre densité qu'ils sont signes (…). C'est le choc même de la mutation sociale sur une humanité en effervescence, qui est signe des temps, en soi et pour une éventuelle capacité à la fraternité évangélique »[1].

Un exemple a priori banal peut l'illustrer. En quoi le regroupement d'une proportion toujours plus grande de la population de la plupart des pays du monde dans les villes impacte-t-il la vie humaine et affecte-t-il donc à terme le questionnement de l'anthropologie philosophique ?

Il ne s'agit donc pas de tenter de construire un monde chrétien mais de découvrir la présence du Christ dans le monde tel qu'il se construit. Dans cette perspective, il s'agit de discerner que s'accomplit dans l'histoire de l'humanité ce qu'elle porte en elle de promesses et de potentialités. En effet, l'univers est habité par la grâce de la création et ne peut donc être appréhendé indépendamment de sa dimension « naturelle ». Dans notre exemple, la lecture des signes des temps ne manquera pas d'interroger la pastorale ou l'ecclésiologie.

En partant des Évangiles, Christoph Theobald s'est interrogé sur l'interaction entre la construction du vivre-ensemble sociétal et la manifestation du Royaume de Dieu dans les « ruptures » intervenant en cours de route. Il remarque que « dans les récits évangéliques, le Royaume ne vient pas après coup pour colmater les brèches d'une société déjà parfaitement constituée mais s'ouvre dans ce qui, en elle, est en attente d'une nouveauté inouïe et y résiste en même temps ; de sorte que société et Royaume *se connaissent* chaque fois qu'ils *co-naissent*. Et

[1] M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, Cerf, 1966 (Foi vivante 35), p. 42.

quand l'Église se soucie de cette co-naissance et se met à son service, *au nom de Jésus* et *dans la puissance de l'Esprit* du Père, elle naît à elle-même »[1]. En effet, la création est en quelque sorte théologiquement incomplète sans l'Incarnation puisque l'homme a été créé à l'image de Dieu et le Logos rédempteur vient parachever l'œuvre du Logos créateur.

Parmi les signes des temps, il en est donc un qui occupe une position singulière, le Christ qui opère précisément cette médiation. C'est lui comme homme et comme Dieu qui est à l'œuvre dans la création mais aussi en tension rédemptrice avec elle.

C'est le Royaume qui donne le sens de ce signe des temps qu'est la foi en Christ, un signe qui se vit comme une « différence » spirituelle dans l'espace et le temps. La foi est le cœur du lien entre les croyants, qui cherchent plus ou moins confusément Dieu, la présence du Royaume au cœur d'une création qui ne cesse de s'accomplir grâce à l'Esprit de Dieu et la coopération de ceux qu'il « fit à peine moindres qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur », comme l'exprime le Psaume 8.

Le monde, touché par l'Incarnation, est habité par l'Esprit. Et rien ne limite l'action de l'Esprit, parce que rien ne mesure le don de Dieu. En effet, le salut de Jésus est universel parce que l'Esprit est donné à tous les hommes du même coup qu'il l'est aux croyants. Il s'adresse à la liberté de chacun et n'est pas reçu par tous. La révélation chrétienne, c'est l'irruption de l'Esprit hors des limites du sacré. Comme l'écrit Moingt : « L'Esprit convoque le monde au salut par le témoignage de l'Église, témoignage de parole et surtout de vie, non enclos dans une religion, même s'il est accompagné de signes religieux, car l'Esprit souffle où il veut (Jn 3,8) »[2].

Bref, dans cette démarche, personne n'est étranger pour l'Église et est profondément digne d'être accueilli par Dieu qui, toujours, relève. Cinquante ans plus tard, cette intuition conciliaire originale que sont les signes des temps, mérite d'être reprise, dans un contexte qui a toutefois profondément changé. L'autonomie de chaque homme et celle de la communauté humaine sont devenues cardinales, au point que la place de Dieu apparaît tellement marginale et lointaine que

[1] C. THEOBALD, *Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume*, dans *Recherche en Science Religieuse 100/3* (2012), p. 372.
[2] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme – De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)* (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007, p. 819.

l'articulation semble devenue improbable. En revanche, les questions de sens ou les attentes spirituelles surgissent sans cesse face aux enjeux de l'avenir du monde et spécialement à la part de souffrance et de fragilité qui les habitent.

La théologie des « signes des temps » peut donc très certainement, vu notamment son caractère inductif, nourrir la pastorale, qui a vocation à rejoindre le questionnement de nos contemporains et les valeurs qui les font vivre humainement au quotidien.

Il est donc vrai que les authentiques valeurs humaines sont des pierres d'attente du Royaume. Il faut toutefois souligner qu'elles peuvent se révéler ambiguës si elles sont l'objet d'un regard trop naïf ou d'un discernement insuffisamment aiguisé. Le mal est en effet aussi une composante mondaine qui peut se cacher derrière les plus belles générosités ou les plus grands « progrès ».

Le discernement des signes des temps mérite donc une méthode qui soit subtile et nuancée. Nous avons pu observer à travers les travaux de théologiens contemporains comme Comblin ou Valadier, qu'ils pouvaient s'inspirer des signes des temps pour mettre en exergue trop « unilatéralement » telle ou telle dimension, qu'elle soit collective ou politique ou encore anthropologique.

L'expérience chrétienne

C'est exactement dans cet esprit de discernement des « signes des temps » que nous avons souhaité écrire un sixième chapitre consacré à une réflexion de pastorale théologique, basée sur notre expérience de la vie de l'Église dans le contexte belge, plus particulièrement francophone, à travers trois thématiques médiatisées à l'échelle du grand public. Analyser l'« expérience chrétienne », collective ou individuelle, constitue un outil pertinent pour cerner les défis de l'articulation de la tradition catholique, perçue comme minoritaire, et des attentes de la société.

La relation de l'Église à l'action politique est au cœur du premier volet de cet examen. Un parcours historique s'est révélé utile voire indispensable pour examiner la pertinence et la légitimité d'une prise de position de l'Église dans le débat de la société civile quand il est question de domaines tournant autour de la dignité de la vie de chacun, de respect de la vie ou de

justice au sein du « vivre ensemble » sociétal. Il s'agit d'enjeux éthiques fondamentaux qui se posent encore aujourd'hui. Historiquement, l'Église est intervenue « directement » sur le terrain politique *sensu stricto* pour promouvoir sa vision de la société, exprimée notamment dans sa « doctrine sociale » et faire respecter sa place dans un contexte institutionnel ressenti comme défavorable parce que influencé par l'« esprit de la révolution française ». Elle a organisé un courant politique catholique puis s'est appuyée sur le parti qui relayait ses préoccupations.

Progressivement, chaque instance du pilier catholique : l'Église, le monde politique et les organisations sociales ont pris leur autonomie, en remarquant toutefois que c'est de l'influence de la première que se sont de facto affranchies les autres. L'Église peut sans doute s'adresser plus aisément aujourd'hui à l'ensemble de la population du pays puisqu'elle n'est plus perçue comme appartenant à un pilier rival d'autres piliers qui structuraient jadis l'État comme la société civile. Il lui revient dans ce contexte nouveau d'exprimer par elle-même ses prises de position dans une société civile pluraliste et dans le respect d'un État « laïc ».

Cette responsabilité implique l'existence d'un lieu de partage de convictions avec les catholiques qui sont engagés politiquement dans la société, puisque, très légitimement, les opinions de ces acteurs peuvent varier en fonction des responsabilités qu'ils y assument et des analyses qu'ils font quant à la détermination du bien commun à promouvoir dans un contexte précis à un moment déterminé.

C'est dans le dialogue en Église puis avec d'autres courants religieux ou philosophiques que les catholiques pourront œuvrer à l'organisation d'un vivre-ensemble pour tous les citoyens et créer ainsi un cadre s'appliquant « universellement ». Nous avons montré la pertinence pour l'Église de se situer théologiquement comme « signe » dans ce cadre.

En deuxième lieu, l'Église a aussi profondément influencé la société parce qu'elle a pris de nombreuses initiatives dans le domaine éducatif ou caritatif. Alors que les belges sont de moins en moins nombreux à s'identifier comme catholiques et, moins encore, à suivre les pratiques religieuses de leur Église, ils continuent à faire massivement confiance aux institutions qu'elle a créées ou suscitées. La question du « C » a suscité des débats passionnés au cours des dernières décennies.

Significativement, la transformation du parti catholique en « parti social chrétien » (PSC) dès 1945, avait démontré le souci de la vocation universelle de la référence chrétienne dans le domaine politique, l'objectif des penseurs de cette transformation étant précisément de contribuer à construire une société sur base de valeurs « communes », largement héritées du christianisme. Loin de proposer un « État catholique », il s'agissait de bâtir des institutions publiques, respectueuses de toutes les religions et spiritualités mais nourries par des valeurs humanistes, forgées par la tradition « judéochrétienne » qui a marqué l'occident. Cette volonté d'universalisme n'a pas été significativement reçue par des « humanistes » non catholiques car des querelles comme la question royale ou la question scolaire ont conduit à un positionnement du PSC comme le parti d'un pilier. Son affaiblissement progressif ultérieur a conduit à un distanciement avec l'étiquette chrétienne.

Pourtant, ce projet forgé dans le champ du politique contient une réelle pertinence qui, globalement, a été mise en œuvre avec succès dans d'autres domaines : l'éducation, la santé, le syndicalisme, l'éducation permanente… Le principe catholique de subsidiarité qui y préside a continué à susciter une adhésion importante de la population et l'engagement de milliers d'acteurs pour les faire vivre. Le secteur associatif d'origine chrétienne, situé entre les individus et les structures publiques, est en effet florissant. Son dynamisme repose précisément sur cette « subsidiarité ». Historiquement, l'Église a estimé devoir prendre des initiatives pour éduquer les jeunes, soigner les malades, prendre en charge les pauvretés, lorsque ces besoins n'étaient pas rencontrés par d'autres. D'autre part et complémentairement, la doctrine sociale de l'Église considère qu'il n'est pas opportun de confier à de larges et vastes collectivités ce qui peut être assuré à des groupements proches des gens et donc en principe à « visage humain ».

La question du « C » a toutefois continué à diviser au sein de certaines « structures » comme l'université catholique ou les mouvements de jeunesse, avec des débats qui ont conduit à des choix diversifiés. Pris comme une exigence et comme un projet, le « C » peut, à notre avis, inspirer la réflexion et l'action de la véritable « diaconie » que constituent des services aussi fondamentalement humains que sont l'éducation, la santé, la solidarité sociale ou l'accompagnement de ceux qui sont blessés et marginalisés. Là aussi, les chrétiens peuvent manifester une attention ecclésiale de l'ordre du signe. Et la référence chrétienne peut susciter

une « qualité » de travail « communautaire » au bénéfice de toutes les personnes qui s'associent à ces projets ou y reçoivent un « service ».

En troisième lieu, la façon de « gérer » mais surtout d'habiter l'espace religieux catholique, bâti au cours des siècles, constitue un autre champ de la rencontre d'une tradition religieuse, devenue « particulière » et de l'ensemble d'une population, sans cesse davantage plurielle.

Mutatis mutandis, la problématique des « institutions chrétiennes » que nous venons d'évoquer peut éclairer celle-ci. Beaucoup pénètrent occasionnellement dans les églises pour des raisons touristiques ou artistiques, pour y trouver le silence ou exprimer leurs croyances mais aussi pour « participer » à des célébrations, notamment les « rites de passage » qui ponctuent la vie des familles. En revanche, la proportion de ceux qui y viennent pour des pratiques religieuses régulières, notamment l'Eucharistie dominicale, se réduit sans cesse.

La question de l'avenir de ce gigantesque patrimoine religieux postule un dialogue entre des acteurs aux responsabilités très différentes et qui ont des comptes à rendre, soit à leurs communautés, soit à un ensemble de citoyens. Les enjeux viennent les interroger quant aux paramètres, parfois contradictoires, des décisions à prendre. Un collège communal est garant des finances locales mais aussi de l'accueil de « groupes de citoyens » qui expriment leurs convictions dans un espace public. Un diocèse a bien sûr le devoir de veiller à offrir des lieux de célébration dignes et « proches » des chrétiens, partout où ils se trouvent, mais en demandant à l'ensemble des citoyens un effort financier qui ne soit pas démesuré.

La détermination de lignes directrices dans ce domaine, notamment dans le chef des autorités ecclésiastiques, présuppose une « stratégie pastorale » mais constitue beaucoup plus fondamentalement une question théologique : comment l'Église vient-elle s'articuler avec le monde ? Comment mettre en œuvre, hic et nunc, la mission qui lui a été donnée par le Christ, d'aller, d'enseigner toutes les nations et de les baptiser au nom du Père, du Christ et de l'Esprit ?

Trois pluralités qui se font écho

La réponse réside dans une question de foi au Christ et d'Évangile. C'est en effet au pluriel que se conjugue la relation de foi, aussi bien dans le chef de ceux qui sont « loin » que dans celui de ceux qui sont tout « proches ». Puisque le monde est sans cesse davantage pluriel, seule une Église capable de vivre la pluralité sur le plan pastoral peut susciter la foi dans la société plurielle d'aujourd'hui et être signe de communion pour le monde. La diversité concerne aussi bien les relations entre chrétiens au sein d'une Église particulière que la communion entre Églises particulières à l'échelon universel.

C'est une interpellation constante pour l'Église, invitée à la prise de conscience de son être communautaire et de la place de chacun en son sein. En découvrant sans cesse davantage qu'elle est, fondamentalement, mystère, elle manifeste aussi que la Parole est le bien commun de tous alors que sa dimension hiérarchique peut susciter la tentation d'émettre une parole « d'autorité ». Cette seconde dimension manifeste aussi que Église est société et, à ce titre-là, ses membres ont droit à la circulation de l'information et à la participation. Même dans l'Église, il peut y avoir une opinion publique légitime. Nous avons déjà évoqué le discours tenu à Rome le 18 février 1950, lors du III^{e} congrès international de la presse catholique, par Pie XII. Le Pape développe une réflexion sur le rôle et l'éthique des journalistes catholiques. Il souligne que la conception chrétienne de l'opinion publique favorise l'acquisition de la vérité. Dans cette ligne, il indique que l'opinion publique joue à l'intérieur même de l'Église :

> « Finalement, Nous voudrions encore ajouter un mot relatif à l'opinion publique au sein même de l'Église (naturellement, dans les matières laissées à la libre discussion). Il ne peut y avoir à s'en étonner que ceux qui ne connaissent pas l'Église ou qui la connaissent mal. Car, enfin, elle est un corps vivant et il manquerait quelque chose à sa vie, si l'opinion publique lui faisait défaut, défaut dont le blâme retomberait sur les Pasteurs et sur les fidèles »[1].

L'enjeu de la question de la « communion » en Église et avec le monde, trouve ici sa portée « pratique ». En effet, la communication de l'Évangile au monde présuppose la libre

[1] Doc. Cath., 1950, N° 1064.

communication des chrétiens entre eux et avec leur environnement. Au cours de l'histoire, l'Église a pris des visages très différents pour annoncer, célébrer et vivre le même Évangile, la même foi telle que la tradition de l'Église l'a exprimée en sa vérité fondamentale. Le XXI^{e} siècle en Occident, notamment francophone, l'illustrera en combinant lignes de continuité et bourgeonnements nouveaux.

Comme l'écrit par exemple Joseph Moingt, « la réconciliation de l'autorité héritée du Christ et de la liberté conférée par l'Esprit conduira à la coexistence, acceptée de part et d'autre, de deux types de structuration, territoriale et associative, et, par voie de conséquence, de deux sortes de culte, public et privé, et de ministères appropriés à l'un et l'autre, ordonnés et électifs. Ainsi la citoyenneté chrétienne prendra forme dans l'Église et figure dans le monde, sans subvertir la tradition qui en est issue mais en y retrouvant sa place première »[1].

Pour le théologien, la part prise par les laïcs devrait aller croissant dans cette démarche, l'unité de l'Église étant une question qui atteint les lieux où il y a communication entre les hommes et où vivent en tout cas des laïcs. Dès lors, la communion de l'Église est un enjeu qui est aussi en quelque sorte « laïcisé » et « sécularisé » au sens positif où nous l'avons développé plus haut.

Quelle « communion universelle » ?

L'apprentissage de la communion trouve un terrain de choix dans les relations entre Églises, notamment locales et universelle. Les débats sur cette question sont éclairants pour distinguer une universalité englobante, voire uniformisante ou *juridicisante,* et la communion dans une unité qui articule les différences.

Certes, l'Église romaine est une « société parfaite » et canoniquement organisée. Mais si sa « structure » ne suscite pas en son sein une vraie communion de personnes et de collectivités, comment serait-elle capable de régir une « communion d'Églises » qui requiert de se fonder sur la « volonté générale » du Peuple de Dieu ?

[1] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme – De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)* (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007, p. 859.

Selon Tillard, l'Église universelle est communion parce que l'Église locale est communion. Sa réflexion ecclésiologique s'appuie sur l'articulation entre la sacramentalité de l'Église et l'Eucharistie. C'est dans chaque portion d'Église que se noue en particulier la communion, tournée, dans et par l'Eucharistie, vers l'universel et l'eschatologique. L'Église pérégrinante est le « *sacramentum* » de la source même de la communion. La communion que manifeste l'Eucharistie est déjà « *res eschatologica* ». En effet, l'Eucharistie est, par sa nature même, *sacramentum ecclesiae*, de l'Église en acte de *communion.* Elle est donc s*acramentum* de l'Agapé[1]. C'est recevoir l'amour de Dieu en étant invité à le donner.

En ce sens, la mission n'est pas seulement l'expansion, le fait de couvrir tous les espaces, partout. Elle suggère la potentialité de l'achèvement de la création pour que l'humanité devienne en particulier « l'humanité-que-Dieu-veut ». Aux prémices de la nouvelle création doit être conjointe la vie nouvelle des offrants. Pain, vin, personnes sont pris dans la même et unique réalité du Monde Nouveau « en sa fécondité », déjà à l'œuvre[2].

Dans ce contexte, il est pertinent de se pencher sur un document du magistère romain qui a précisément pour objet la « communion » et aborde cette question théologique difficile.

La lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi du 28 mai 1992 intitulée « L'Église comprise comme communion » met très puissamment l'accent sur la primauté de l'Église universelle. Le document indique précisément que l'Église universelle n'est pas le résultat de la communion des Églises particulières. Au contraire, « elle est, dans son mystère essentiel, une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière »[3]. Sur base de ces prémisses, la congrégation affirme que toutes les Églises locales tiennent de et en l'Église universelle leur ecclésialité, puisqu'elle est ontologiquement et chronologiquement première, la Pentecôte manifestant déjà l'universalité de l'Église qui parlait toutes les langues.

---

[1] J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 168), Paris, Cerf, 1992, p. 95.
[2] J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 168), Paris, Cerf, 1992, p. 132.
[3] *L'Église comprise comme communion – Lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi*, Paris, Cerf, 1993, p. 20.

Comme illustration de sa position, la congrégation fait remarquer que l'Esprit Saint a doté l'Église d'Instituts et sociétés qui n'appartiennent pas à la structure hiérarchique de l'Église mais dont les charismes viennent enrichir la communion de l'Église.

Dans la présentation critique du document dans le contexte français, Damien Sicard rappelle toutefois avec pertinence, en s'appuyant notamment sur des textes de Jean-Paul II, que l'universalité ne signifie pas uniformité, l'universalisme chrétien s'inaugure en effet sous l'action de l'Esprit Saint et s'exprime dès le début dans la multitude et la diversité des personnes[1]. Fondamentalement, la communion de l'Église doit s'harmoniser correctement avec les concepts de Peuple de Dieu, de Corps du Christ mais aussi de Temple de l'Esprit, comme le Concile Vatican II l'avait exprimé notamment à travers *Lumen Gentium* 4 et *Ad Gentes* 4. Certes, la communion de l'Église doit être appréhendée en lien avec sa sacramentalité mais d'autres images bibliques de l'Église peuvent contribuer à en parler, sans l'enfermer dans une définition qui serait trop étroite.

L'Église universelle n'est certes pas la fédération des Églises particulières. L'Église de Rome est « mater et magistra » sur le plan du développement historique. Mais toutes les Églises particulières, y compris celle de Rome, sont formées à l'image de l'Église universelle, comme le souligne *Lumen Gentium* 23. Dans une contribution récente, Joseph Famerée a bien montré l'infléchissement significatif qu'induisait la lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi par rapport à *Lumen Gentium* quant à l'articulation entre Église universelle et Églises particulières.

Comme nous l'avons relevé au chapitre 3, ce n'est pas moins que l'humanité entière, sans cesse plus « interconnectée » et plus « unie » qui est le « destinataire universel » à qui souhaite s'adresser l'Église comme signe du Christ, lumière des nations.

Comme le résume J. Famerée, « tel est donc le style, la perspective d'ensemble de *Lumen Gentium*, perspective d'universalité (au-delà même de l'Église universelle), qui n'exclut pas, mais au contraire inclut ou implique la réciprocité entre particularités et universalité dans le

[1] *L'Église comprise comme communion – Lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi*, Paris, Cerf, 1993, p. 44.

monde de ce temps »[1]. L'auteur démontre à partir du « style » grammatical, du choix des citations, de références au Concile qui trahissent l'équilibre des textes de Vatican II, qu'il est contestable d'affirmer, comme le fait la lettre, que c'est en naissant dans et de l'Église universelle, c'est d'elle et en elle que [les Églises particulières] ont leur ecclésialité.

Ce débat ecclésiologique a un enjeu pastoral considérable. En effet, la « juste » communion entre Églises peut contribuer à trouver le ton juste pour la communication avec le monde. Comme l'exprime Tillard, « cette nécessaire symbiose ou communion du visible et de l'invisible, du communautaire et du personnel, du hiérarchique et du charismatique (au sens traditionnel du terme), du local et de la catholicité permet seule de cerner la nature de l'Église de Dieu »[2]. Le Dieu des chrétiens est un Dieu trinitaire qui est, par essence, un Dieu des différences.

Dialoguer en « raison » avec le monde

Cet enjeu ecclésiologique peut être approché du débat éthique gravitant autour de la question d'une mondialisation équilibrée et polyarchique. Dans la ligne de *Gaudium et Spes*, l'Église pourrait apprendre du monde à cet égard comme le monde pourrait apprendre de l'Église, en la regardant vivre en communion, dans la diversité de ses composantes et l'unité d'une même foi.

L'annonce de Jésus-Christ passe aussi par un dialogue, fondé sur la raison, avec le monde et par une attitude de fraternité, la communion constituant l'horizon de cette mission. Les trois « chantiers » évoqués au chapitre 6, vécus aussi de l'intérieur avec d'autres comme « expérience chrétienne », ont contribué à montrer la déclinaison de la communion en fraternité. En effet, la communion qui anime ou devrait animer les chrétiens est appelée à se dépasser dans une fraternité universelle.

Comme la foi et la raison sont « comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité » selon les mots du pape Jean-Paul II au début de l'encyclique *Fides et ratio*, la communion doit nourrir un dialogue avec tous les frères humains,

---

[1] J. FAMERÉE, *Vatican II comme style ecclésiologique*, dans J. FAMERÉE (éd.), *Vatican II comme style : l'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, 2012, p. 139.
[2] J.-M. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 168), Paris, Cerf, 1992, p. 156.

bâti par la médiation de la raison[1]. Le « pluralisme » vécu en Église dans la communion peut soutenir un dialogue fécond dans une société profondément pluraliste religieusement et philosophiquement.

Un texte récent de la commission théologique internationale nous paraît traduire un état d'esprit caractérisé par l'ouverture. Certes, le texte continue à s'appuyer sur l'existence d'une « loi naturelle » qui fait l'objet d'un débat philosophique aigu et que nous ne pouvons que mentionner ici. Elle s'adresse à tous les hommes de bonne volonté mais reconnaît que c'est chaque personne qui doit, en conscience et « prudentiellement », choisir la norme qu'il prendra en compte pour prendre la décision qui lui paraît éthiquement juste. Chaque chrétien est invité à prendre en compte le commandement nouveau, la charité qui consiste à traiter autrui comme il souhaite être traité, à un niveau donc que le désir et l'imagination de chacun tendent à élever sans cesse.

Explicitement, le texte invite les autres courants religieux et philosophiques à accomplir la même démarche : « En apportant notre contribution propre à la recherche d'une éthique universelle, et en proposant un fondement rationnellement justifiables, nous souhaitons inviter les experts et les porte-parole des grandes traditions religieuses, sapientielles et philosophiques de l'humanité à procéder à un travail analogue à partir de leurs propres sources afin d'aboutir à la reconnaissance commune de normes morales fondées sur une approche rationnelle de la réalité. Ce travail est nécessaire et urgent. Nous devons parvenir à nous dire, par-delà les divergences de nos convictions religieuses et la diversité de nos présupposés culturels, quelles sont les valeurs fondamentales pour notre commune humanité, de manière à travailler ensemble à promouvoir compréhension, reconnaissance mutuelle et coopération pacifique entre toutes les composantes de la famille humaine »[2].

C'est un défi pour les chrétiens pour qui cette démarche est une des formes de leur « mission » aujourd'hui. En effet, décourager l'espérance même latente ou encombrée d'erreurs n'est évidemment pas une attitude missionnaire. Accueillir les « autres » qui attendent de la part des chrétiens un partage sur la « vie » s'avère essentiel. C'est ainsi que les chrétiens témoigneront de leur catholicité qui est le nom de leur vocation universelle. Témoignage et évangélisation vont de

[1] JEAN-PAUL II, *Encyclique Fides et ratio*, www.vatican.va.
[2] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle – Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, p. 134.

pair : le témoignage suscite les questions de l'incroyant tandis que l'évangélisation révèle ce qui est caché à beaucoup de non-croyants, l'amour gratuit et miséricordieux de Jésus pour toutes celles et tous ceux qui l'ont côtoyé.

Le « Parvis des gentils », créé suite de l'appel du Pape fin 2009 afin de renouer avec les non-croyants, s'inscrit dans le cadre de ces préoccupations. Organisé depuis lors dans plusieurs villes européennes, il vise à dépasser la symbolique qui le caractérise. Alors qu'à Jérusalem, le Parvis des Gentils permettait la rencontre mais traçait surtout une ligne de séparation entre Juifs et *Goyim*, le Parvis contemporain vise à écouter l'autre pour partager dans le dialogue avec lui avec la raison comme élément médiateur entre convictions.

Comme l'écrit le cardinal Ravasi : « L'esprit socratique est à la racine de la culture occidentale. Il se fonde sur la conviction que la vérité se dévoile dans toute sa richesse par et dans le dialogue avec la raison. Elle constitue ainsi une continuelle invitation à chercher pour mieux connaître et mieux comprendre. La mort de Socrate enseigne que c'est dans cette recherche de la vérité que l'homme acquiert sa plus grande liberté. Le Parvis des Gentils veut créer un espace de liberté et de dialogue qui favorise l'émergence des valeurs dont notre société a le plus besoin. Il correspond à la volonté de l'Église de s'impliquer dans les réalités de ce monde sans pour autant se renier elle-même. L'Église veut affirmer sa place d'acteur dans la construction d'une société plus juste, et elle est consciente de ne pouvoir le faire seule »[1].

La rencontre et le dialogue avec ceux qui ont d'autres convictions délivrent les chrétiens de demeurer ou de devenir des hommes qui ont réponse à tout. Cela les conduit à un certain « agnosticisme vrai », qui reconduit sans cesse à une réelle capacité de silence de l'esprit devant le mystère de Dieu.

C'est la recherche de l'ouverture à autrui, dans le même sens que Dieu est d'abord en lui-même dans la Trinité, Dieu des différences. Nos contemporains peuvent-ils écouter le Dieu de Jésus-Christ si les chrétiens n'écoutent pas les questions des hommes ; et qui n'écoute pas les hommes peut-il écouter Dieu ?

[1] G. RAVASI, *Le Parvis des Gentils*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale 268* (2012), p. 119.

Les croyants sont invités à un changement de regard, à découvrir que Jésus ressuscité répand son Esprit dans le monde à partir du Royaume qui advient. L'Église est appelée aussi à se « convertir ». La situation qu'elle vit aujourd'hui n'est-elle pas un de ces signes des temps qui pourrait lui permettre de retrouver sa vocation universelle en renonçant à l'impérialisme de son particularisme cultuel ? Jadis, la transmission de la foi entre les générations chrétiennes du passé s'opérait généralement de manière sûre et paisible. Depuis la révolution industrielle mais plus encore dans la société de l'information, l'innovation est devenue une valeur cardinale, à mettre en œuvre aussi dans la pastorale de l'Église. Innover ne consisterait-il pas à poser la question de la proposition de foi à partir du Royaume qui vient. Comme l'exprime Joseph Famerée : «… C'est d'abord la conception chrétienne du salut comportant une inamissible dimension eschatologique et transcendante par rapport à notre mondanéité qui pose problème à nos contemporains ; ensuite la foi en un Dieu donateur d'un tel salut ; enfin la dimension ecclésiale d'une telle foi, et donc l'Église. Il me semble donc que la question doit être traitée par la fin plus que par l'origine, comme toujours en christianisme »[1]. Si l'Église est appréhendée à partir du Royaume qu'elle signifie, la dimension pécheresse de l'Église qui déçoit et décourage, peut être replacée dans une perspective eschatologique qui la dépasse et lui propose une salutaire autocritique.

La démarche implique chaque chrétien dans la mesure où il signifie vraiment le Royaume qui vient. À cet égard, nous avons souligné la nécessité de la redécouverte du charisme et de la responsabilité de chaque chrétien dans le cadre d'une véritable communion dans la diversité. Nous illustrons ici notre propos avec un commentaire de Rahner qui nous paraît particulièrement suggestif : « *Sentire cum ecclesia* (avoir le sens de l'Église) n'implique pas une approbation sans réserve, constante et inconditionnée de ce qui se fait dans les sphères officielles ! Voit-on assez que lorsqu'on invoque le principe vénérable *in necessariis unitas, in dubiis libertas*, l'unité sur le nécessaire, pour être ce qu'elle doit être, c'est-à-dire l'unité d'une multitude d'individus sur la base d'une conscience personnelle assumée en pleine conscience, n'est possible à la longue que lorsque l'autre partie de la maxime est réellement prise au sérieux ? »[2].

[1] J. FAMERÉE, *Reprise conclusive : Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut* dans *Recherche en Science Religieuse 100/4* (2012), p. 564.
[2] K. RAHNER, *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p. 167.

Rahner ne reprend toutefois qu'une partie de l'antique formule à l'origine incertaine. Ternaire, elle comprend aussi le « principe » *in omnibus caritas*. Caritas traduit le grec Agapè et donne en français, notamment en 1 Co 13, charité et amour. N'est-ce pas le « signe » par excellence de l'Évangile du Christ annoncé par l'Église, manifesté de la manière la plus humaine et la plus universelle qui soit ? Benoît XVI soulignait dans *Deus Caritas est* que « la caritas-*agapè dépasse aussi les frontières de l'Église ; la parabole du Bon Samaritain demeure le critère d'évaluation, elle impose l'universalité de l'amour qui se tourne vers celui qui est dans le besoin, rencontré « par hasard »* (cf. *Lc* 10,31), quel qu'il soit »[1]. Prendre cette invitation au sérieux ne constitue-t-il pas un « signe des temps » pour l'Église universelle et chaque disciple du Christ ?

[1] BENOÎT XVI, *Encyclique Dieu est amour*, Namur, Ed. Fidélité, 2006, N° 25.

Bibliographie

À Diognète, éd. et trad. H. I. MARROU (Sources chrétiennes 33*bis*), Paris, Cerf, 1997, p. 62-67, 2e éd. revue et augmentée.

ADRASS asbl, *L'évolution de la pratique du culte catholique en Wallonie de 1967 à 2050*, avril 2011, www.adrass.net.

ALBERICH E. (avec la collaboration de H. DERROITTE et J. VALLABARAJ), *Les fondamentaux de la catéchèse*, Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2006.

ALBERIGO G., *Pour la jeunesse du christianisme : le Concile Vatican II (1959-65)*, Paris, Cerf, 2005.

ALETTI J.-N., *La raison d'être de l'Église, les réponses de la tradition paulinienne*, dans *Recherches de science religieuse 100/3* (2012), p. 383-402.

ARCQ E. et SAGESSER C., *Le fonctionnement de l'Église catholique dans un contexte de crise*, Courrier hebdomadaire N° 2012-2013, Bruxelles, CRISP, 2011.

ARENDT H., *Qu'est-ce que la politique ?,* (Coll. L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1995, p. 31.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec* (L'Église aux quatre vents), Saint-Laurent / Québec 1999.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes, une force pour vivre* (L'Église aux quatre vents), Saint-Laurent / Québec 2000.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus-Christ, chemin d'humanisation. Orientation pour la formation à la vie chrétienne,* Montréal/Paris 2004.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Bâtir l'Église de Dieu qui est au Québec – La visite ad limina des évêques du Québec*, Québec, Fides, 2007.

AUBERT R., *L'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la seconde guerre mondiale*, dans *Res Publica 15* (1973) p. 183-203.

AUBERT R., *L'encyclique « Rerum novarum », une « Charte des travailleurs »,* dans F. ROSART et G. ZÉLIS (éd.), *Le monde catholique et la question sociale (1891-1950)*, Bruxelles, Éditions Vie ouvrière, 1992.

AUBRY André, *Le temps de la liturgie est-il passé ? Signes sacrés et signes des temps*, Paris, Cerf, 1968.

BAWIN-LEGROS B., VOYÉ L., DOBBELAERE K. et ELCHARDUS M. (éd.), *Belge toujours, Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des belges en l'an 2000,* Bruxelles, Fondation Roi Baudouin-De Boeck, 2000.

BEAUFAYS J., *Les partis catholiques en Belgique et aux Pays-Bas 1918-1958*, Bruxelles, Bruylant, 1973.

BEHR-SIGEL E., *Discerner les signes des temps*, Paris, Cerf, 2002.

BENOÎT XVI, *Lettre encyclique 'L'amour dans la vérité',* Namur, Fidélité, 2009.

BENOÎT XVI**,** *Lumière du monde – Le pape, l'Église et les signes des temps*, Rome/Bruxelles, Libreria editrice vaticana/Bayard, 2010.

BIANCHI E., *La différence chrétienne* (trad. de l'italien par Matthias Wirtz [original italien : *La differenza cristiana*, Bayard 2009]), Paris, Bayard, s.d.

BONHOEFFER D., *La Nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972.

BORDEYNE Ph. et MORILL B. (éd.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu* (Cogitatio fidei 263), Paris, Cerf, 2008.

BORRAS A. (éd.), *Délibérer en Église* (La Part-Dieu 15), Bruxelles, Lessius, 2010.

BORRAS A., *À l''âge du renoncement', comment la paroisse peut-elle faire émerger l'Église ?*, dans *Recherches de science religieuse 100/4* (2012), p. 521-538.

BOURGEOIS H., *Foi et cultures*, Paris-Montréal, Centurion-Éditions Paulines, 1991.

BOURGEOIS H., *Identité chrétienne*, Paris, DDB, 1992.

BOURGEOIS H. (éd.), *Des recommençants prennent la parole*, Paris, DDB, 1996.

BOURGEOIS H., *Intelligence et passion de la foi*, Paris, DDB, 2000.

BOURGEOIS H., *Quel rapport avec l'Église ? Confiance et vigilance* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 21), Paris, DDB, 2000.

BOURGEOIS H., SESBOÜE B. et TIHON P., *Les signes du salut*, dans *Histoire des dogmes*, t. 3, Paris, Desclée, 1995.

BOVAY C., *Recensement fédéral de la population 2000 – Le paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique, 2004.

BRECHON P. et TCHERNIA J.-F. (éd.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, 2009.

DE BREMOND D'ARS N., *Les conversions au catholicisme en France*, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions 124* (2003), p. 19-38.

DE BREMOND D'ARS N., *Catholicisme, zones de fracture*, Paris, Bayard, 2010.

CAPAPORTI F., *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, New York, Nations Unies, 1979 (Doc. E/CN 4 Sub. 2/384/Rev. 1), p. 102.

CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *Faut-il des institutions catholiques ?* (Recherches et débats), Paris, DDB, 1967.

CEPESS, *Questions pour le XXI^e siècle*, dans *Revue politique*, 1996, n°^s 4-5, p. 5-54.

CERFAUX L., *Les images symboliques de l'Église dans le nouveau testament*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II*, T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 243-258.

CHARLES Pierre, *L'Église sacrement du monde* (Museum Lessianum section théologique 55), Bruges, éd. St Augustin (pour Desclée De Brouwer), 1960.

CHARLIER J.-E., MOENS F. et NAHON S., *Analyse des lieux de culte de Charleroi*, 4 t., Mons, Ateliers de la FUCAM, 1999.

CHAUVET L.-M., *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'identité chrétienne* (Cogitatio fidei 144), Paris, Cerf, 1987.

CHAUVET L.-M., *Sacrement*, dans *Catholicisme*, vol. XIII, Paris, Letouzay et Ané, 1993, col 326-361.

CHENU M.-D., *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955.

CHENU M.-D., *La Parole de Dieu* (2 t.), Paris, Cerf, 1964.

CHENU M.-D., *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante 35), Paris, Cerf, 1966.

CHENU M.-D., *Les signes des temps*, dans *L'Église dans le monde ce temps, commentaires du schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 95-116.

CHENU M.-D., *Les signes des temps, Réflexion théologique*, dans Y. CONGAR et M. PEUCHMAURD (éd.), *Vatican II, L'Église dans le monde de temps,* t. 2 (Unam Sanctam 65b), Paris, Cerf, 1967, p. 205-225.

CHENU M.-D., *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 422-443.

CHENU M.-D., *L'Église face aux exigences de ce monde*, dans *Pour une nouvelle image de l'Église,* Gembloux, IDOC-Duculot, 1970 (trad. française), p. 175-218.

CHENU M.-D. et SIX J.-F., *L'esprit qui nous parle à travers l'incroyance*, Paris, Cerf, 1976.

CHENU M.-D., *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979.

CHIRON J.-F., *Église et eschatologie*, dans O. ARTUS (éd.), *Eschatologie et morale*, Paris, DDB-ICP, 2009, p. 21-44.

CHIRON J.-F., *Pourquoi l'Église* ?, dans *Recherches de science religieuse 100/4* (2012), p. 541-558.

COLLINET R., *Fabriques d'église – avenir des églises*, document inédit en vue du débat sur l'avenir du patrimoine religieux en Belgique francophone organisé à Louvain-La-Neuve le 8 février 2012.

COMBLIN J., *Les signes des temps : où ? lesquels ?*, dans A. MELLONI et C. THEOBALD (éd.), *Vatican II, Un avenir oublié,* Paris, Bayard, 2005, p. 140-157.

COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Le sensus fidei et l'opinion générale majoritaire*, Paris, 2009 (Note doctrinale 9), inédit.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985),* Paris, Cerf, 1985.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle – Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions – Décrets – Déclarations*, Paris, Centurion, 1967.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Cerf, 1994.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. II. Vers une nouvelle étape,* Lourdes, novembre 1995, Paris, Cerf, 1995.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France.* Paris, Cerf, 1996.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi aux jeunes dans la société actuelle.* Paris, Bayard-Centurion, 1997.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *L'Église catholique en France 2011*, Bayard, Cerf, Fleurus – Mame, 2011.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE SUISSE, *Le semeur est sorti pour semer (Mc 4.3) – Être une Église millionnaire*, site www.eveques.ch.

CONGAR Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 1953.

CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam sanctam 23), Paris, Cerf, 1954.

CONGAR Y., *Commentaires sur le décret – Principes doctrinaux N° 2-9,* dans J. SCHUTTE (éd.), *Vatican II, L'activité missionnaire de l'Église* (Unam sanctam 67), Paris, Cerf, 1967, p. 185-221.

CONGAR Y., *L'apostolat des laïcs d'après le décret du concile*, dans *Vie Spirituelle 535* (1967), p. 129-160.

CONGAR Y., *L'Église, sacrement du salut*, dans Y. CONGAR (éd.), *L'Église d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1967, p. 5-30.

CONGAR Y., *Apports, richesses et limites du décret*, dans *Vatican II*, *L'apostolat des laïcs* (Unam sanctam 75), Paris, Cerf, 1970, p. 157-190.

CONGAR Y., *Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères*, dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 9-30.

CONGAR Y., *Un peuple messianique – Salut et libération* (Cogitatio fidei 85), Paris, Cerf, 1975.

CONGAR Y, *Sur la transformation de l'appartenance à l'Église*, dans *Communio 1/5* (1976), p. 41-49.

COOMANS T., *Les églises en Belgique – Aspects architecturaux, enjeux juridiques et approche patrimoniale*, dans L. MORISSET, L. NOPPEN et T. COOMANS (éd.), *Quel avenir pour quelles églises ?*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2006, p. 41-72.

CORBIC A., *Camus et Bonhoeffer – Rencontre de deux humanismes*, Genève, Labor et Fides, 2003.

CORBIC A., *L'incroyance- Une chance pour la foi*, Genève, Labor et Fides, 2003.

DAGENS C., *La nouveauté chrétienne dans la société française*, Paris, Cerf, 2005.

DAGENS C., *La nouveauté chrétienne, espoirs et combats d'un évêque*, Paris, Cerf, 2005.

DAGENS C., *Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente*, Paris, Cerf, 2008.

DECHARNEUX B. et WOLFS J.-L., *Neutre et engagé – La gestion de la diversité culturelle et des convictions dans l'enseignement public belge francophone*, Bruxelles-Fernelmont, EME-Intercommunications, 2010.

DEJAIFVE Georges, *L'appartenance à l'Église*, dans *Nouvelle revue théologique 99* (1977), p. 21-50.

DELVILLE J.-P., *Les « Déclarations des évêques de Belgique » préparées par la Commission Évangélisation (Envoyés pour annoncer, 2003; Devenir adulte dans la foi, 2006 ; Rencontrer Dieu dans sa parole, 2008) et leur dimension missionnaire*, dans Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft (ZMR), Fribourg (Suisse), 2012/2, p. 267-288.

DENEKEN M., *Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut*, dans *Revue des sciences religieuses 67, 2* (1993), p. 55-74.

DENEKEN M., *Sacramentalité de l'Église et théologie romantique*, dans *Revue des sciences religieuses 67, 3* (1993), p. 41-57.

DENEKEN M., *L'Église pour avenir*, dans A. BIRMELE (éd.), *L'Église à venir – Mélanges offerts à Joseph Hoffman*, Paris, Cerf, 1999, p. 344-381.

Département fédéral de l'intérieur DFI, Office fédéral de la statistique OFS, www.statistique.admin.ch.

DE WITTE J., *L'Église, « sacramentum unitatis » du cosmos et du genre humain*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II*, T. 2 (Coll. Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 457-490.

DHANIS T., *Au tournant des années 70-80, des options fondamentales*, dans *Le mouvement ouvrier chrétien 1921-1996*, Bruxelles, EVO-MOC, 1996.

DIOCÈSE DE LAUSANNE-GENÈVE-FRIBOURG : l'entièreté des textes cités sont consultables sur le site du diocèse.

DIOCÈSE DESION : l'entièreté des textes cités sont consultables sur le site du diocèse.

DONEGANI J.-M., *Inculturation et proposition de foi dans un contexte de sécularisation*, dans H. MÜLLER (éd.), *Freunde an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Joie des différences – Églises en mouvement*, Stuttgart, Finken & Bumiller, 2002, p. 64-73.

DONEGANI J.-M., *Catholicisme et libéralisme : de la concurrence à l'alliance*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique – Une liaison dangereuse,* Paris, éd. Complexe, 2003.

DORE J. et THEOBALD C. (éd.), *Mélanges offerts à Joseph Moingt – Penser la foi : recherches en théologie aujourd'hui*, Paris, Cerf-Assas, 1993

DUBARLE D., *L'Église dans le monde de ce temps – Constitution Gaudium et spes, notes et commentaires* (Vivre le Concile), Paris, Mame, 1968.

DUFOUR M., *Au chevet des églises – Un projet collectif*, dans L. MORISSET, L. NOPPEN et T. COOMANS (éd.), *Quel avenir pour quelles églises ?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 585-591.

DUQUOC C., *Ambiguïté des théologies de la sécularisation* (Recherches et synthèses – Dogme III), Gembloux, Duculot, 1972.

DUQUOC C., *Le peuple de Dieu, sujet actif de la foi dans l'Église*, dans *Concilium 200/3* (1985), p. 95-104.

DUQUOC C., « *Je crois en l'Église* » *– Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,* Paris, Cerf, 1999.

DURAND E., *La réconciliation des identités hostiles par l'universalité de la grâce filiale*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 95* (2011), p. 653-670.

ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *L'envoi des chrétiens dans le monde* (Déclarations des évêques de Belgique 28), Bruxelles, Licap, 2001.

ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Envoyés pour servir* (Déclarations des évêques de Belgique 29), Bruxelles, Licap, 2002.

ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Le semeur est sorti pour semer (Mc 4,3) – Envoyés pour annoncer* (Déclarations des évêques de Belgique Bruxelles 30), Licap, 2003.

ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Appelés à célébrer – La liturgie au cœur de la foi* (Déclarations des évêques de Belgique 31), Bruxelles, Licap, 2004.

ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Ne savez-vous donc pas lire les signes des temps ?* (Déclarations des évêques de Belgique 35), Bruxelles, Licap, 2007.

EYT P., *Église : symboles et institution*, dans *Communio 1/5* (1976), p. 50-58.

FACULTÉS UNIVERSITAIRES ST LOUIS, *Une santé chrétienne,* Collection Travaux et Recherches 32, Bruxelles, 1995.

FAMERÉE J., *Reprise conclusive : Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut*, dans *Recherches de science religieuse 100/4* (2012), p. 559-576.

FAMERÉE J., *Vatican II comme style ecclésiologique*, dans J. FAMERÉE (éd.), *Vatican II comme style : l'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, 2012, p. 131-148.

FAUT Th. et VAN CAUTER J., *Forum 2000*, CEPESS, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1990.

FAUX J.-M., *Au cœur du monde – L'engagement du chrétien dans la société*, (Collection Trajectoires 20), Bruxelles, Lumen Vitae, 2009.

FEIX M., *L'Église aux carrefours…. des réalités sociales et politiques*, publié sous la direction de Mgr Joseph DORE, Strasbourg, L'ami-hebdo éditions, Juillet 2006.

FIGURA M., *L'Église, sacrement du salut*, dans *Communio 21/2* (1996), p. 15-26.

FOSSION A., *Dieu désirable, proposition de la foi et initiation*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2010.

FOSSION A., *Annonce et proposition de la foi aujourd'hui, Enjeux et défis*, Notes inédites de la conférence donnée au grand séminaire de Milan le 26 avril 2012, p. 7-9.

FRIES H., *Existe-t-il un magistère des fidèles ?*, dans *Concilium 200* (1985, 7/9), p. 105-116.

GAGEY H.-J. et VILLEPELET D., *Sur la proposition de foi*, Paris, Strasbourg, Éd. de l'Atelier, 1999.

GAGEY H.-J., *La dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui*, dans *Recherches de science religieuse 100/4* (2012), p. 485-504.

GAGEY H.-J., *La nouvelle intériorité*, Paris, Cerf, 2007.

GAGNE G., LANGLOIS, S. JALBERT S. et POULIN C., *Effectifs du clergé catholique au Québec 1901-2006*, Québec, Université Laval, août 2007.

GAUCHET M., *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

GAUCHET M., *Neutralité, pluralisme, identité : les religions dans l'espace public démocratique*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique – Une liaison dangereuse,* Paris, Éd. Complexe, 2003, p. 53-60.

GEFFRÉ C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972.

GEFFRÉ C., *Un espace pour Dieu* (Foi Vivante 372), Paris, Cerf, 1996.

GEFFRÉ C., *Théologie de l'Incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu*, dans *Marie-Dominique Chenu – Moyen-âge et Modernité* (Cahiers du Saulchoir 5), Paris, Cerf, 1997, p. 131-153.

GÉRARD E., *Du parti catholique au PSC-CVP*, dans W. DE WACHTER (éd), *Un parti dans l'histoire 1945/1995*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996, p. 11-31.

GERIN P., *Les débuts de la démocratie chrétienne à Liège, Études sociales*, n°s 14-17 et 25-28, Bruxelles-Paris, s.d.

GONZALEZ HERNANDEZ O., *La nouvelle conscience de l'Église et ses présupposés historico-théologiques,* dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II*, T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 175-209.

GOUDREAULT P., *Chemins d'espérance pour l'avenir de l'Église : perspectives pastorales et enjeux ecclésiologiques* (coll. Pédagogie pastorale 7), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.

GOUYAUD C., *L'Église, instrument du salut*, Paris, Pierre Téqui, 2005.

GREFFE X., *La réutilisation des églises – Valeurs d'existence et valeurs d'usage*, dans L. MORISSET, L. NOPPEN et T. COOMANS, *Quel avenir pour quelles églises ?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 165-193.

GRILLMEIER A., *Esprit, position fondamentale et caractère propre de la constitution*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II,* T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 159-174.

GROLLET Ph., *Les deux facettes de la laïcité*, dans *Politique – Revue de débats 33* (2004), p. 23 s.

GROOTAERS J., *Le chantier reste ouvert – Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Centurion, 1988.

GUELLUY R., *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps*, dans *Revue théologique de Louvain 12* (1981), p. 415-428.

HABERMAS J. et RATZINGER J., *Les fondements prépolitiques de l'État démocratique*, dans *Esprit 306* (2004), p. 5-28.

HACHEZ T., *Nouveau PSC Quel faire-part envoyer ?,* dans *Revue Nouvelle 112* (2000), p. 4-11.

HENSMANS M., *Les origines de la démocratie chrétienne en Belgique*, Bruxelles, Éditions du MOC, s.d.

HERR E., *L'encyclique Caritas in Veritate. Une lecture*, dans *Nouvelle revue théologique 106* (2009), p. 728-748.

HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001.

HERVIEU-LÉGER D., *Les identités religieuses en modernité : décompositions, compositions et recompositions*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique – Une liaison dangereuse,* Paris, Éd. Complexe, 2003*,* p. 21-24.

HERVIEU-LÉGER D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

HOFFER L., *L'Église aux carrefours…. des pauvretés humaines*, publié sous la direction de Mgr Joseph DORE, L'ami-hebdo éditions, Strasbourg, Juillet 2006.

HOUTART F., *Belgique, terre de chrétienté ?*, dans C. SOETENS (éd.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, ARCA, 1996, p. 71-80.

IFOP, *Analyse : le catholicisme en France*, IFOP, août 2011.

INSTITUT DU PATRIMOINE WALLON, *Les églises paroissiales de Wallonie (1830-1940) – Sélection raisonnée de l'inventaire*, 4 t./5 v., (Inventaires thématiques), Namur, Institut du patrimoine wallon, 2009-11.

JADOULLE J.L., *La pensée de l'abbé Pottier (1899-1926),* Louvain-la-Neuve – Bruxelles, Nauwelaers, 1991.

JADOULLE J.L., *L'évolution du programme du parti social-chrétien (Noël 1945-1968),* dans W. DE WACHTER (éd.), *Un parti dans l'histoire 1945/1995*, Louvain-La-Neuve, Duculot, 1996, p. 343-364.

JADOULLE J.L., *Les visages de l'Église de Belgique à la veille de Vatican II*, dans C. SOETENS (éd.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, ARCA, 1996, p. 11-70.

JEAN-PAUL II, *Encyclique Redemptoris missio du 7 décembre 1990*, www.vatican.va.

JEAN-PAUL II, *La foi et la raison, Lettre encyclique Fides et ratio*, Paris, Centurion-Cerf-Mame, 1998.

JOIN-LAMBERT A., *Évangélisation et liberté de conscience. Mutation des paradigmes dans l'Église catholique en France*, dans Jean-B. MARIE et P. MEYER-BISCH (éd.), *Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, Bruxelles-Zurich, Bruylant-Schulthess, 2005, p. 179-192.

JOIN-LAMBERT A., *Annoncer le Christ et l'Évangile : un impératif expérientiel pour le chrétien*, dans *Communio 32/5-6* (2007), p. 127-144.

JONCHERAY J., *Appartenances partielles à l'Église ?*, dans *Revue théologique de Louvain 34* (2003), p. 43-63.

JORDY V., *L'Église aux carrefours… des chemins religieux*, publié sous la direction de Mgr Joseph DORE, Strasbourg, L'ami-hebdo éditions, Juillet 2006.

JORIS F., *Le patrimoine majeur de Wallonie : Liste du « patrimoine exceptionnel » arrêtée par le gouvernement wallon le 8 juin 1993 sur la proposition de la Commission royale des Monuments, Sites et Fouilles*, Namur, Institut du patrimoine wallon, 1993.

JOURNET C., *Le caractère théandrique de l'Église, source de tension permanente*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II,* T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 299-312.

KASPER W., *La théologie et l'Église* (Cogitatio Fidei 158), Paris, Cerf, 1990.

KASPER W., *Le mystère de la sainte Église – Un rappel ecclésiologique au soir d'un « siècle de l'Église »*, dans A. BIRMELE (éd.), *L'Église à venir – Mélanges offerts à Joseph Hoffman*, Paris, Cerf, 1999, p. 309-344.

LADRIÈRE J., *Le système politique belge : situation 1970*, C.H. n° 500 (1970), Bruxelles, CRISP.

LEMIEUX R., *Sur le sens d'être minoritaire*, dans B. OUELLET et R. BERGERON, *Croyances et sociétés,* Montréal, Fides, 1998, p. 19-32.

LÉON XIII, *La condition des ouvriers : Rerum Novarum (Lettre encyclique du 15 mai 1891)*, Paris, La bonne presse, 1961.

LIENHARD F., *La démarche de la théologie pratique* (Théologie pratique), Lumen Vitae Novalis, Bruxelles, Montréal, 2006.

LOEW J. et COTTIER G.M-M., *Dynamisme de la foi et incroyance* (Parole et Mission), Paris, Cerf, 1963.

DE LUBAC H., *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris, Cerf, 1938.

DE LUBAC H., *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1954.

MAGER R., *Le politique dans l'Église*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994.

MARITAIN J*., Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936.

MATERNE P.-Y., *La réception de la théologie politique de J.B. Metz*, dans *Laval théologique et philosophique*, 63 (2007), p. 275-290.

MAYEUR J.-M., *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, Cerf, 1986.

MELLONI A. et THEOBALD C. (éd.), *Vatican II – Un avenir oublié*, Paris, Bayard, 2005.

METZ J.-B., *Les rapports entre l'Église et le monde à la lumière d'une théologie politique*, dans L. SHOOK et G. BERTRAND (éd.), *La théologie du renouveau*, Paris, Cerf, 1968, p. 33-47.

METZ J.-B., *Pour une théologie du monde* (Cogitatio Fidei, 57), trad. H. SAVON, Paris, Cerf, 1991.

METZ J.-B., *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, (Cogitatio Fidei, 99), trad. P. CORSET et J.-L. SCHLEGER, Paris, Cerf, 1999, nouvelle édition.

MEUNIER E.-M., LANIEL J.-F. et DEMERS J.-C., *Permanence et recomposition de la religion culturelle. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005),* dans *Religion et modernité au Québec*, Robert MAGER et Serge CANTIN (éd.), *Religion et modernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 79-128.

MICHEL E., *Dix thèses pour le débat interne*, dans *Revue Nouvelle 112* (2010), p. 42-57.

MILQUET J., *L'humanisme démocratique : un nouveau chantier*, dans P. DELWIT (éd.), *Le parti social-chrétien. Mutations et perspectives*, Bruxelles, Éditions de l'ULB., 2002, p. 137-146.

MINNERATH R., *Pour une éthique sociale universelle – La proposition catholique*, Paris, Cerf, 2004.

MOELLER C., *Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II,* T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 85-120.

MOINGT J., *Dieu qui vient à l'homme - De l'apparition à la naissance de Dieu (tome 2)*, (Cogitatio fidei 257), Paris, Cerf, 2007.

MOINGT J., *Une Église à refonder*, Session des 19 et 20 mai 2007, Marsanne, inédit.

MOLTMANN J., *L'Église dans la force de l'esprit – Une contribution à l'ecclésiologie moderne* (Cogitatio Fidei 102), Paris, Cerf, 1980.

MOLTMANN J., *La venue à Dieu : eschatologie chrétienne*, trad. J. HOFFMAN, Paris, Cerf, 2000.

MOOG F., *Accueillir ceux qui frappent à la porte de l'Église – La grâce de la reconnaissance,* Paris, Le Sénevé/ISPC, 2009.

MOOG F., *La participation des laïcs à la charge pastorale* (Théologie à l'université 14), Paris, DDB, 2010.

MOUROUX Jean, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

MOUROUX Jean, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1952.

MOUROUX Jean, *Le mystère du temps*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.

MOUROUX Jean, *La liberté chrétienne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

MÜLLER H. (éd.), *Freunde an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Joie des différences – Églises en mouvement*, Stuttgart, Finken & Bumiller, 2002.

PARTI SOCIAL CHRÉTIEN, *Les Chantiers sont ouverts… quel sera l'architecte… ?*, Bruxelles, PSC, 1945.

PASQUIER J.-M., *L'Église comme sacrement : le développement de l'idée sacramentale de l'Église de Moeller à Vatican II* (Studia Friburgensia), Fribourg, Academic Press, 2008.

PASTURE P., *Entre Église en citoyen : le PSC-CVP et sa base organisée*, dans W. DE WACHTER (éd.), *Un parti dans l'histoire 1945/1995*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996, p. 265-291.

PAUL VI, *Audience générale du 19 octobre 1966*, dans *Documentation catholique 63* (1966), p. 1938.

PAUL VI, *Lettre apostolique* octogesima adveniens *à M. le Cardinal Maurice Roy, La responsabilité politique des chrétiens*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1971.

PAUL VI, *Ecclesiam suam – Lettre encyclique sur les « voies de l'Église »*, Lyon, St Paul, 1985.

PENA-RUIZ H., *Fondements et actualité de l'idéal laïc*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique – Une liaison dangereuse ?*, Paris, Éd. Complexe, 2003, p. 245-255.

PHILIPS G., *La sainte Église catholique*, Paris-Tournai, Casterman, 1947.

PHILIPS G., *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Tournai-Paris, Casterman, 1954.

PHILIPS G., *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*, 2 t., Paris, Desclée, 1966-68.

PIE XI, *Discours à la Fédération Universitaire italienne*, dans BERTETTO D. (éd.), Discours de Pie XI, vol 1, Turin, 1961, p. 743-744.

PIE XII, *Documents pontificaux*, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, 1943.

PIE XII, *La presse catholique et l'opinion publique*, *Documentation Catholique*, 1064 (1950), col. 327-328.

POULAT E. et DECHERF D., *Le christianisme à contre-histoire*, Monaco, éd. du Rocher, 2003.

POUTHIER J.L., *L'Église face au défi du relativisme*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique – Une liaison dangereuse,* Paris, éd. Complexe, 2003, p. 71-77.

RAHNER K., *Kirche und Sakrament*, Freibourg-Basel-Wien, Herder, 1960 ; *Église et sacrements* (traduction H. ROCHAIS), Paris, DDB, 1970.

RAHNER K., *Mission et grâce*, t. 1, *XX^e siècle, siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962.

RAHNER K., *Mission et grâce*, t. 2, *Serviteurs du Peuple de Dieu*, Paris, Mame, 1963.

RAHNER K., *Mission et grâce*, t. 3, *Au service des hommes*, Paris, Mame, 1965.

RAHNER K., *Mystère de l'Église et action pastorale*, Paris, Desclée, 1969.

RATZINGER J., *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

RATZINGER J., *Les principes de la théologie catholique, Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1982.

RATZINGER J., *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon-Mame, 2001.

RAVASI G., *Le Parvis des Gentils*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale 268* (2012), p. 113-119.

REGNIER Guy, *L'apostolat des laïcs,* Paris, Desclée, 1985.

REZSOHAZY R., *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*, Louvain, Publications universitaires Louvain, 1958.

RIGAL J., *L'Église obstacle et chemin vers Dieu,* Paris, Cerf, 1983.

RIGAL J., *Le mystère de l'Église – Fondements théologiques et perspectives pastorales,* Paris, Cerf, 1992.

RIGAL J., *La Nouvelle Évangélisation*, dans *Nouvelle revue théologique 127* (2005), p. 436-454.

RIGAL J., *L'Église à l'épreuve de ce temps*, Paris, Cerf, 2007.

ROLLET J., *Religions et politique – Le Christianisme, l'Islam, la démocratie*, Paris, Grasset, 2001.

ROQUEPLO Ph., *Expérience du monde : expérience de Dieu ?* (Cogitatio fidei 32), Paris, Cerf, 1968.

SANCHEZ ZARINANA H. J.*, L'être et la mission du laïc dans une église pluri-ministérielle*, Paris, L'Harmattan, 2008.

SCHILLEBEECKX E., *Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu* (Lex Orandi 31), Paris, Cerf, 1960.

SCHILLEBEECKX E., *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Le Puy, Éd. Xavier Mappus, 1965.

SCHILLEBEECKX E., *Foi chrétienne et attente terrestre*, dans *L'Église dans le monde ce temps, commentaires du schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 117-158.

SCHILLEBEECKX E., *Le monde et l'église* (Approches théologiques 3), Bruxelles, CEP, 1967.

SCHILLEBEECKX E., *La mission de l'église* (Approches théologiques 4), Bruxelles, CEP, 1969.

SCHILLEBEECKX E., *Le magistère de tous, Réflexion sur la structure du Nouveau Testament*, dans *Concilium 200* (1985), p. 23-33.

SCHILLEBEECKX E., *La politique n'est pas tout*, Paris, Cerf, 1988.

SCHILLEBEECKX E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (Cogitatio Fidei 166), Paris, Cerf, 1992.

SCHILLEBEECKX E., *L'économie sacramentelle de salut,* Fribourg, Academic Press, 2004.

SCHONBORN C., *L'Église de la terre, le royaume de Dieu et l'Église du ciel – Notes sur Lumen Gentium, chapitre VII*, dans *Esprit et Vie 50* (1996), p. 689-697.

SCHOOYANS M., *Pour relever les défis du monde moderne. L'enseignement social de l'Église*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004.

SEGEC, *Congrès de l'Enseignement catholique 11 et 12 octobre 2002*, Actes, Bruxelles, 2002

SEMMELROTH O., *Die Kirche als Ursakrament,* Frankfurt, Knecht, 1955 (2e éd.).

SEMMELROTH O., *L'Église – Sacrement de la rédemption*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1962.

SEMMELROTH O., *L'Église, nouveau peuple de Dieu*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II*, T. 2 (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 345-409.

SESBOÜÉ B., *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001.

SESBOÜÉ B., *Hors de l'Église pas de salut – Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation,* Paris, DDB, 2004.

SIMON A., *Le parti catholique belge : 1830-1945*, Bruxelles, La renaissance du livre, 1958.

SIMON H., *Vers une France païenne ?,* Paris, Cana, 1999.

SIX J.-F., *L'incroyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit*, Paris, Le Centurion, 1979.

SMULDERS P., *L'Église sacrement du salut*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église de Vatican II,* Tome II, Commentaires (Unam sanctam 51b), Paris, Cerf, 1966, p. 313-338.

SMULDERS P., *L'activité humaine dans le monde*, dans G. BARAUNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1968, p. 394-421.

DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au Mystère de l'Église*, Parole et Silence, 2006.

TERRA D., *Devenir chrétien aujourd'hui – Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan, 2006.

TESTARD G. (éd.), *Aimer l'Église, aimer le monde*, Paris, Cerf, 2005.

THEOBALD C., *Karl Rahner. Église de la diaspora, Église en genèse*, dans H.-J. GAGEY et V. HOLZER, *Balthasar, Rahner, Deux pensées en contraste,* Paris, Bayard, 2005, p. 181-205.

THEOBALD C., *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, dans A. MELLONI et C. THEOBALD (éd.), *Vatican II, Un avenir oublié,* Paris, Bayard, 2005, p. 158-189.

THEOBALD C., *Lire les signes des temps – Dimension sociale et politique de la foi*, dans *Études 4062* (2006), p. 197-212.

THEOBALD C., *La déclaration sur la liberté religieuse 'Dignitatis humanae' et la constitution pastorale 'Gaudium et spes'*, dans C. THEOBALD (éd.), *La réception du concile Vatican II,* t. 1 *(Accéder à la source),* Paris, Cerf, 2009, p. 771-836.

THEOBALD C., *Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume*, dans *Recherches de science religieuse 100/3* (2012), p. 365-380.

THIBAUD P., *La politique a besoin de la religion*, dans T. FERENCZI (éd.), *Religion et politique, Une liaison dangereuse,* Paris, Éd. Complexe, 2003, p. 35-45

THILS G., *Les laïcs et l'enjeu des temps « post-modernes »* (Cahiers de la revue théologique de Louvain 20), Louvain-La-Neuve, Librairie Peeters, 1988.

TILLARD J.-M., *Église d'Églises – L'ecclésiologie de communion*, (Cogitatio Fidei 143), Paris, Cerf, 1987.

TILLARD J.-M., *Chair de l'Église, chair du Christ – Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 168), Paris, Cerf, 1992.

TILLARD J.-M., *Communion*, dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 1998, p. 236-243.

VALADIER P., *Signes des temps, signes de Dieu ?*, dans *Études 335* (1977), p. 261-279.

VALADIER P., *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Seuil, 2003.

VAN CANGH J.-M. (éd.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles, Académie internationale des sciences religieuses, 2009.

VANCAMPENHOUDT L., *Le PSC dans la société et dans le jeu démocratique aujourd'hui : questions sur son projet, son identité philosophique, sa démocratie interne*, dans *Revue politique*, n° 4-5, 1996, p. 99 s.

VERHOEVEN J., *Démocratie chrétienne. Origines et perspectives*, Bruxelles, Labor, 1979.

VIDAL M., *A quoi sert l'Église ?*, Paris, Bayard, 2008.

VIGNERON R., *L'Église aux carrefours…. des champs culturels*, publié sous la direction de Mgr Joseph DORE, Strasbourg, L'ami-hebdo éditions, Juillet 2006.

VILLEMIN L. et CHEVALLIER G., *La distinction « incorporé à »/« ordonné à » dans Lumen Gentium : Quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église/Royaume*, dans *Recherches de Science religieuse 99* (2011), p. 371-393.

VILLEMIN L., *Opinion publique et sensus fidei*, dans *Théophylion 16* (2011), p. 335-350.

VORGRIMLER H., *Du « sensus fidei » au « consensus fidelium »*, dans *Concilium 200* (1985), p. 13-22.

VOYÉ L., DOBBELAERE K., ABTS K., *Autres temps, autres moeurs. Travail, Famille, Ethique, Religion et Politique : la vision des Belges*, Leuven, Lannoo-Racine-Campus, 2011.

Table des matières

Introduction générale 4
Un questionnement personnel à élargir 5
Une « minorité » en occident francophone ? 6
Le « signe » dans le Nouveau Testament 9
Les réflexions de Jean Rigal 12
Signe du Christ 13
Signe universel de l'invisible 14
Signes des temps 16
Mise en œuvre 17

Chapitre 1. Entre effondrement et espérance 20
Une méthode « impressionniste » 21
Section 1. La proportion de catholiques 22
Belgique 22
France 23
Suisse 27
Québec 29
Section 2. La pratique religieuse 29
Belgique 29
France 32
Suisse 35
Québec 37
Section 3. Les baptêmes 38
Belgique 38
France 39
Suisse 41
Québec 41
Section 4. Les mariages 42
Belgique 42
France 43
Suisse 44
Québec 44
Section 5. Les funérailles 45
Belgique 45
Québec 46
Section 6. Les « cadres » 46
Belgique 46
France 48
Suisse 50
Québec 51

Chapitre 2. Étude de documents épiscopaux significatifs en Belgique, France, Québec et Suisse 56

Section 1. Une démarche comparative 57

En France 58

Au Québec 59

En Belgique 60

En Suisse 61

Section 2. Les principales caractéristiques du corpus 62

Le grand nombre comme cible 62

Des textes qui évoluent et qui s'intègrent dans une démarche globale 62

Une interaction avec les destinataires 63

La motivation de la démarche 64

Section 3. Les principales lignes de force 64

Partir de la société telle qu'elle est 64

Mentalités contemporaines 67

Des attentes paradoxales ? 70

Un rapport difficile avec l'institution 72

Recourir aux services de l'institution et la rencontre de la « diaconie » 74

À l'écoute de la Parole 77

« Faire Église » en Christ : communion dans la diversité 79

Section 4. Une Église en train de redécouvrir des intuitions de Vatican II 81

Se découvrir sacrement 83

Être signe du Royaume de Dieu, la tâche du peuple de Dieu et de ses membres 88

Scruter les signes des temps 92

Chapitre 3. L'Église, sacrement et signe du Christ 97

Section 1. Des origines en Allemagne il y a deux siècles 98

Que doit l'expression « Église sacrement du salut » au romantisme allemand ? 98

Tübingen 100

L'apport de la théologie sacramentaire pendant la seconde moitié du XIX^{e} siècle 103

Section 2. De Vatican I à *Mystici corporis* (29 juin 1943) 104

Section 3. Quelques théologiens du XX^{e} siècle forgent la formule 111

Sous-section 1. Otto Semmelroth 111

L'Église e(s)t le Christ 112

L'Église « sacrement source » 115

Pas de rédemption sans Incarnation 116

Un « contenu bipolaire » du signe sacramentel ? 117

La grâce hors de l'Église ? 118

Sous-section 2. Karl Rahner 120

Sacrement primordial visible 121

Au service du monde 122

Église et sacrements 123

Sous-section 3. Edward Schillebeeckx 126

L'Église représente le Christ 127

À travers toute l'histoire et aux dimensions du monde entier 128

Hiérarchie et fidèles 129

Un corps mystique diversifié 130
Les sacrements 133
Section 4. La « résultante » conciliaire 134
Aux origines 135
À partir du Moyen-Âge 137
La récapitulation conciliaire 139
La liturgie, porte d'entrée de l'Église-sacrement au Concile 141
L'admirable sacrement de *Sacrosanctum concilium* 5 142
L'unité selon Saint Cyprien de *Sacrosanctum concilium* 26 143
Le sacrement dans la constitution sur l'Église *Lumen Gentium* 143
La genèse de son apparition 144
Lumen Gentium 1 : Une double analogie, l'Église « comme » le Christ et « comme » un sacrement 147
La place de l'Esprit 148
Signe et instrument du salut 149
Lumen Gentium 9 : Unité visible et salutaire : un peuple convoqué et assemblé 151
Lumen Gentium 48 : Un corps vecteur d'universalité 154
La question du salut et de ceux qui y sont ordonnés 157
La sacramentalité dans le corpus conciliaire 160
La constitution pastorale *Gaudium et Spes* 161
Le décret *Ad Gentes* 162
En conclusion : pistes pour aujourd'hui 162

Chapitre 4. L'appartenance au Peuple de Dieu, signe de l'identité chrétienne 166
Section 1. Balises historiques 166
Section 2. Le chrétien « ordinaire » comme signe au Concile 170
L'apport de Rahner : la pluralité « en face » et aussi dedans 171
Il n'est de chrétien qu'au singulier 177
Il n'y a de chrétien que missionnaire 180
L'identité chrétienne du laïc selon Congar 182
Que dit le Concile ? 185
Le laïc en ce qu'il est comme tout chrétien 187
Le laïc en ce qu'il est spécifique 188
Section 3. Développements postconcilaires 191
La mission en communion qui unifie 191
L'apport de Christifideles laïci 195
La découverte de l'actualité du Royaume 198
Quelle approche de l'identité chrétienne pour aujourd'hui : partir de l'humanité ? 201
La figure centrale du Christ au cœur et à distance de l'humanité 205
De l'Évangile à l'Église 207
De l'ecclésial à l'Église 208
Appartenir mais en conscience 211
Rencontrer l'Église pour évangéliser et être évangélisé 214
En conclusion 215

Chapitre 5. Scruter les « signes des temps », mission de l'Église, temple de l'Esprit dans le monde. 219
Section 1. Deux encycliques au temps du Concile 219
Pacem in terris de Jean XXIII du 11 avril 1963 221

Ecclesiam suam de Paul VI du 6 août 1964 222
Section 2. Une formule de Vatican II 223
Les signes des temps : une définition et une méthode selon Chenu 227
Temps présent *versus* eschatologie ? 232
Création et Rédemption 233
L'apport de Rahner 235
La « consistance » du monde, l'autonomie des réalités terrestres et leur valeur chrétienne 237
L'essor du Royaume au cœur du monde avec tous les hommes : un signe des temps ? 241
L'originalité de Rahner 242
Dialoguer avec l'incroyance 245
Section 3. Fruits postérieurs 248
Un texte novateur mais démodé ? 248
Quels signes des temps dans le contexte d'aujourd'hui ? 251
Des signes des temps encore à venir 252
Une relation interprétative ? 253
Les signes des temps : une méthode, des limites et des perspectives 258

Chapitre 6. Du signe tendu vers l'universel et l'éternel au vivre-ensemble pluriel et au renouvellement de toute la création 261
Section 1. Quelle parole « légitime » d'Église dans le débat de la société civile ? 263
Contre le libéralisme 264
Une préoccupation ouvrière 266
Un « modèle » belge ? 269
L'après-guerre : une étape… 273
L'impact du Concile 275
Pluralité 278
Quelle articulation « foi et politique » demain ? 285
Quelques risques ou atouts 286
Les mutations de l'espace public et de sa composante religieuse 288
Des ressources théologiques 293
L'apport de Metz 294
Accents contemporains 296
L'exemple de Caritas in Veritate 298
Section 2. Le « C » porté par de nombreuses institutions catholiques ou chrétiennes en Belgique francophone : une tradition en débat 302
Un regard rétrospectif éclairant 304
La « question sociale» 305
D'autres facettes du pilier 307
Catholiques ou chrétiens ? 307
Le tournant des années soixante 308
Un débat plus aigu 310
Quelle spécificité demain ? 312
Quelles conceptions de l'Église ? 317
Des valeurs chrétiennes ? 319
Un souci d'universalité 320
Une contribution nécessaire et ouverte 323
Section 3. Le patrimoine religieux : entre tradition à honorer et attentes de tous ? 326

Une nouvelle donne 326
Une question « identitaire » ? 327
Les expressions de la foi 329
Rappel du contexte : un détour par l'histoire 331
Un enjeu patrimonial, culturel, spirituel et artistique 333
Que faire ? « Classer » ? 334
Inventorier et aider à la décision ? 336
Quelles pistes ? 337
Une prise de conscience ? 339
Quels enjeux ecclésiologiques ? 342
Conclusions générales 347
La communio ou koinonia 351
La *communio* et sa déclinaison au Concile 353
Le chrétien « signe » du Royaume 356
Les signes des temps 360
L'expérience chrétienne 363
Trois pluralités qui se font écho 367
Quelle « communion universelle » ? 368
Dialoguer en « raison » avec le monde 371
Bibliographie 376

Table des matières 388