

Éléments fondamentaux d'une ecclésiologie selon Joseph Moingt

Sainteté et catholicité de l'Église

Je précise d'emblée que je ne suis pas spécialiste des écrits du P. Moingt. J'en ai lu quelques-uns, notamment le volume 2 (*Naissance*) du tome II de *Dieu qui vient à l'homme* (Paris, Éd. du Cerf, 2007; *Cogitatio Fidei*, 257). En 2015, avec Benoît Bourguine, nous avons choisi cet ouvrage comme sujet d'un séminaire commun de théologie dogmatique et d'ecclésiologie à l'Université catholique de Louvain, où Jean-Pol Gallez était d'ailleurs intervenu.

Aussi voudrais-je commencer par évoquer les éléments fondamentaux d'ecclésiologie exposés dans ce livre¹, avant d'y examiner plus spécifiquement deux notes de l'Église, sa sainteté et sa catholicité : une première approche « macroscopique » donc, avant une seconde plus « microscopique ».

I. ÉLÉMENTS FONDAMENTAUX D'UNE ECCLESIOLOGIE

L'ambition de *Dieu qui vient à l'homme*, depuis son premier tome, est d'inventer un langage de foi permettant de retrouver le passage entre croyable et pensable. Aussi J. Moingt prend-il la révélation comme centre de sa réflexion, mais la révélation telle qu'elle se donne à penser dans une culture qui en a perdu la trace : la foi de l'Église est-elle capable de demeurer aujourd'hui encore pensée vivante ? C'est le vœu que forme l'auteur : que l'Église demeure le lieu où la foi puisse être pensée. La naissance de Dieu, objet de ce nouveau volume, suit le cours de la révélation de Dieu dans le temps de l'Église. Pour y manifester cette naissance, l'auteur opère un va-et-vient continu entre les Écritures, la tradition vivante et les conditions présentes de l'annonce de l'Évangile, convaincu que la révélation inclut l'événement de sa réception tout au long d'une histoire remise à la liberté des humains. Six sections vont déployer ce projet.

¹ Pour ce faire, je m'inspirerai largement et de près du compte rendu détaillé de l'ouvrage rédigé par Benoît Bourguine pour la *Revue théologique de Louvain* 39 (2008/1) 85-89, et de celui de Manuel Hurtado pour la revue *Études* 4074 (octobre 2007) 405-408. Pour ne pas multiplier les notes de bas de page, j'indiquerai à même le texte entre parenthèses les pages de l'ouvrage que je cite littéralement ou auxquelles je renvoie.

1) La première, « Le suspens du temps. L'Esprit et le Corps » (p. 485-586), tente de saisir les fondations de l'Église à la lumière de ce qui est à l'origine de l'être-chrétien. La généalogie spirituelle de l'Église est ainsi examinée à travers quatre « figures » qui en marquent à jamais l'identité : l'Esprit, Marie, Pierre et Paul. Comment l'Esprit met-il au monde le Corps du Christ qu'est l'Église ? Question principielle. Dans l'Esprit, Marie représente le temps du souvenir de l'événement du Verbe fait chair, Pierre offre en sa profession de foi l'expression originaire de la tradition apostolique, tandis que Paul signifie ce moment clé dans la généalogie de la foi qu'est l'irruption de « la nouveauté absolue du salut accompli dans la faiblesse et la folie de la Croix » (p. 585). La visée universaliste du christianisme et la séparation entre Évangile et loi se trouvent en germe dans l'épisode de la conversion de Paul sur le chemin de Damas : « le Christ ressuscité a incorporé l'événement Paul dans son propre événement de révélation, ce que le canon chrétien a reconnu et authentifié » (p. 562).

2) La deuxième section, « Le Temple nouveau. L'Église demeure de la Trinité » (. 586-694), décrit l'essence constitutive de l'Église : Dieu en elle comme présence et communication au monde. Les quatre « notes » de l'Église, demeure de la Trinité (unité, sainteté, catholicité et apostolicité), y sont étudiées en lien avec sa structure sacramentelle, notamment en lien avec l'histoire du ou des sacrements plus directement reliés à chacune d'entre elles (c'est original) : l'Église est une dans l'Eucharistie, sainte par le baptême et le pardon des péchés, catholique pour l'unité du genre humain et apostolique selon le ministère de l'Évangile. En effet, l'Église « prolonge dans le temps et l'espace la visibilité que Dieu s'est donnée dans la chair de Jésus » (p. 588). Par l'analyse de pratiques ecclésiales, Moingt cherche à répondre à plusieurs questions radicales posées par les « notes » qui définissent l'Église. Nous y reviendrons.

3) La troisième section, « Le voile déchiré. Le peuple de Dieu en exode » (p. 695-790), risque une lecture théologique ou une relecture critique de l'histoire de l'Église, simplement afin d'en tirer une leçon utile pour le présent. Il s'agit de discerner dans l'héritage de l'histoire du christianisme ce qui s'écarte de la révélation évangélique et ce qui l'accomplit authentiquement. Il énumère certaines dérives ecclésiales : occultation de la mission de l'Esprit, confiscation de la libre parole d'annonce de l'Évangile, contamination de l'exercice mondain du pouvoir politique sur le mode de gouvernement de l'Église ; sainteté dégénérant en sacralité (pouvoir sacré, rites). Pour l'auteur, la théologie médiévale du pouvoir des clés est l'un des traits les plus contestables de l'Église occidentale dont ait hérité l'Église catholique. L'Église, institution de salut, y remplace le Christ : la passation des clés de Jésus à Pierre

devient la plaque tournante de l'histoire du salut et le centre de la révélation. Le pape de Rome s'arroge le titre de « vicaire du Christ », traditionnellement attribué à l'Esprit Saint. Conséquence de cette éclipse de l'Esprit : le retour de la sujétion et de la peur, que seul l'Esprit d'adoption et de liberté permet de répudier. Moingt analyse aussi l'incapacité de l'Église catholique à reconnaître la légitimité des revendications de la liberté à l'époque moderne : elle prétend mettre la vérité à l'abri « dans l'unicité de la primauté romaine, dans le privilège, accordé à un seul, de dire la vérité, toute la vérité » (p. 757).

4) La quatrième section, « Le vide et l'informe. L'Église dans le monde de ce temps » (p. 791-905), pose un diagnostic sur la situation actuelle de l'Église, appelée à se montrer fidèle aux ruptures instaurées par Vatican II. Elle doit renoncer à son mode de présence au monde lorsqu'elle avait le statut de religion dominante pour emprunter les voies du service des humains. Dans la même ligne, elle doit reconnaître aux chrétiens laïcs la qualité de personnes majeures dans l'Église comme dans la cité de la modernité : ils sont désireux de partager la commune responsabilité de l'annonce de l'Évangile. Ces belles pages de théologie politique et de théologie pratique invitent à croire à une réconciliation possible du monde et de l'Église, et à la possibilité de cheminer vers l'unité (œcuménique) de l'Église universelle en Christ.

5) La cinquième section, « La voix qui crie dans le désert. La nouvelle mission » (p. 907-1038), se situe au temps de la perte d'influence sociale de la religion. Le théologien jésuite analyse le tournant qu'est la théologie chrétienne des religions, tout en exprimant son désaccord avec ses interlocuteurs qui désignent d'autres révélations ou voies de salut que le Christ. Si la coopération entre les religions est nécessaire, il est plus urgent encore d'adresser à l'humanisme non croyant une parole crédible dans la défense de l'humanisation de l'humain. « Fondé sur l'humanisme évangélique, le christianisme ne peut pas répudier l'humanisme séculariste qui en procède aussi mais sans la foi » (p. 982).

6) La sixième section, « Le temps de la fin. 'Alors Dieu sera tout en tous' » (p. 1039-1151), déploie une eschatologie sur la base des versets pauliniens de 1 Co 15, 24.26.28 : « il remettra la royauté à Dieu le Père (...). Le dernier ennemi détruit, c'est la mort (...). (...) alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ». C'est l'entrée de l'histoire dans l'éternité. La Trinité convie l'humanité à une participation plénière à son amour, contemplation de l'être de Dieu qui est pour nous.

Ces quelque 700 pages touchent, et de manière toujours stimulante, des points tout à fait fondamentaux d'une ecclésiologie: des « figures » fondatrices et permanentes (outre l'Esprit

bien sûr, Marie, Pierre et Paul) ; les « notes » constitutives de l'Église (unité, sainteté, catholicité, apostolicité) ; la tradition ou l'héritage de l'histoire de l'Église avec ses déchirures et ses ruptures ; le rapport de l'Église au monde ; une nouvelle (théologie de la) mission pour un monde à la fois plurireligieux et sécularisé ; la finalité eschatologique de l'Église et du monde. Il serait souhaitable d'engager une conversation avec le P. Moingt sur chacun de ces éléments fondamentaux, mais l'espace manque évidemment. Aussi nous limiterons-nous à deux éléments qui définissent l'essence même de l'Église, les « notes » respectivement de sainteté (p. 623-645) et de catholicité (p. 645-669)². Nous découvrirons que cette approche « microscopique », focalisée sur deux points particuliers, reconduit toujours, chez un systématicien, à l'idée directrice de l'ensemble de son ecclésiologie.

II. SAINTETE

Si l'unité de l'Église se construit dans le sacrement de l'Eucharistie, corps ressuscité du Seigneur, la sainteté de l'Église, quant à elle, est fondamentalement une propriété sacramentelle, reçue du baptême, lequel est avant tout don de l'Esprit du Christ : le baptême adjoint à l'Église « des membres que l'eucharistie articule en corps du Christ » (p. 623) ; « l'eucharistie étant la communion à l'unité de la Trinité qui se rend visible dans l'unité du corps du Christ, le baptême (est) l'effusion de l'Esprit Saint qui répand la sainteté de Dieu dans le peuple que le Christ s'est acquis » (p. 623). C'est sous ce double aspect, sacramentel et trinitaire, que la sainteté de l'Église est abordée. On pourrait observer que les deux sacrements de l'Eucharistie et du baptême ont une finalité ecclésiale. Néanmoins, si l'Eucharistie a d'emblée une dimension de corps, le baptême (et donc la sainteté qui lui est liée) est abordé davantage du point de vue individuel ou personnel de chaque membre qui est adjoint à l'Église (celle-ci apparaît plutôt comme *congregatio fidelium* qu'institution de salut). Cette approche plutôt « individualisée » ou « personnalisée » (par le biais de ses membres) de la sainteté de l'Église se confirme lorsqu'il s'agit d'envisager la précarité et l'ambiguïté de cette sainteté : « Bien qu'elle appartienne à son essence, la sainteté de l'Église est fragile et périssable dans ses membres ; aussi se montre-t-elle essentielle en cela qu'elle rejailit en eux

² En vue de respecter au mieux la pensée nuancée et originale du P. Moingt, je n'hésiterai pas à le citer abondamment de manière littérale. Ici aussi, pour ne pas multiplier les notes infra-paginales, j'indiquerai à même le texte entre parenthèses les pages citées ou auxquelles je me réfère.

en puissance de purification permanente de leurs péchés, ce qui est apparu par le redoublement du baptême en sacrement de pénitence pour les péchés commis après le baptême et de réconciliation à l'Église des pécheurs convertis » (p. 623-624).

Il est judicieux de la part du P. Moingt de relier la sainteté de l'Église à son ministère de remettre les péchés premièrement par le baptême (*in remissionem peccatorum* précisément) et ultérieurement par l'apparition progressive d'un sacrement de pénitence et de réconciliation³. Tout le paradoxe de l'Église, et de sa sainteté, est là : sainte Église de pécheurs, Église de pécheurs et de saints, Église de pécheurs et ministre du pardon, de la réconciliation, Église sainte et appelée à la conversion en ses membres tout spécialement, don théologal de sainteté et tâche éthique de sanctification...

On pourrait certes élargir la vision des dons de sainteté de Dieu à son Église, et ne pas se limiter aux sacrements du baptême et de la pénitence, mais il est judicieux de souligner particulièrement le lien, la dialectique en quelque sorte avec ces deux sacrements.

La permanence dans l'Église du péché et du besoin de s'en purifier « rend manifeste que la sainteté n'est pas une propriété absolue de son essence, qui ne relèverait que de sa dimension sacramentelle, mais qu'elle est aussi un devoir-être, toujours à acquérir ou à restaurer, et qu'elle relève en cela de la responsabilité éthique de ses membres, qu'elle ne concerne pas exclusivement leur vie en Église, mais tout autant leur rapport au monde » (p. 624). Cette position du P. Moingt est équilibrée et, somme toute, traditionnelle : la sainteté de l'Église n'est pas absolue et ne relève pas seulement des sacrements ou *sancta*, elle est aussi l'œuvre de ses membres pécheurs lorsqu'ils se convertissent et deviennent ce qu'ils sont appelés à être, des *sancti*, des saints (devoir-être ou responsabilité éthique des membres de l'Église). Il faudrait peut-être insister davantage sur le don (premier) de Dieu, qui fait radicalement et principalement la sainteté de l'Église, même si ce don ne sera pleinement manifesté et réalisé qu'eschatologiquement, même si ce don est à recevoir et à mettre en œuvre en permanence par les personnes et les institutions ou structures ecclésiales. Celles-ci sont toujours pécheresses et n'ont d'autre vocation qu'acquérir, assumer, revêtir et restaurer cette sainteté offerte à son Église par le Dieu de toute grâce. L'Église reste sainte (théologiquement) malgré le péché de ses membres qui l'entache, elle qui a mission d'exercer sans restriction le ministère de la réconciliation et du pardon ; il est néanmoins capital que ses membres vivent

³ Il est également original d'en relire l'histoire à l'occasion de l'exposé sur la note ecclésiale de sainteté.

et se conforment toujours plus authentiquement à cette sainteté théologique de l'Église, témoignage inamissible rendu à la sainteté de Dieu dans l'histoire et le monde en attendant l'*eschaton*. Ainsi cette responsabilité éthique des chrétiens et de l'Église qu'ils composent existentiellement ne concerne-t-elle pas seulement la vie interne de l'Église, écrit très justement Moingt, mais aussi sa présence ou mission dans le monde, sa manière de se rapporter à celui-ci. En bonne ecclésiologie, l'« intra-ecclésial » et l'« extra-ecclésial » ne s'opposent pas, bien au contraire, ils sont intrinsèquement ou dialectiquement reliés et solidaires : la manière de me situer en tant que chrétien dans l'Église est fonction de ma manière de me situer en tant que chrétien par rapport au monde, et inversement. L'insistance de Moingt sur la responsabilité existentielle de chaque chrétien (et non seulement ou d'abord sur l'institution sacramentelle qu'est l'Église) est bien susceptible de parler à nos contemporains.

En raison du lien établi à juste titre entre sainteté de l'Église et sacrements du baptême, puis, ultérieurement de la pénitence (post-baptismale), Moingt se livre à une relecture personnelle *ab intra* (théologique, croyante) de l'histoire de ces deux sacrements à partir de l'Écriture, de l'histoire de l'Église et de sa tradition, qui éclaire par le fait même la note de sainteté de l'Église (p. 624-640). À quelques détails près, cette théologie narrative, reconstruction plausible (portée intérieurement par un regard théologique), emporte l'adhésion et est éclairante pour l'intelligence de la foi.

Il y a des fulgurances chez Moingt, comme celle-ci : l'Église, note-t-il, comprit « surtout qu'elle avait reçu le 'ministère de la réconciliation' (2 Co 5, 18) pour l'exercer sans restriction, car elle tient tous ses pouvoirs de l'amour infini du Père, jamais rebuté ni par les faiblesses ni par les révoltes de ses fils. Ainsi découvrit-elle par l'exercice de la miséricorde l'extension du pouvoir de remettre les péchés qu'elle exerçait par le baptême. Elle fit dans cette épreuve [donatiste], comme elle peut le faire en tout temps, une autre expérience, celle de la sainteté de ses membres qui s'éprouve et se manifeste dans la lutte contre le péché » (p. 638). « C'est donc en se reconnaissant constituée de pécheurs, mais de pécheurs repentants et en lutte contre le péché, que l'Église prenait et prend conscience avec gratitude de la sainteté répandue par Dieu dans ses membres, y voyant l'effet de la vigilance de l'Esprit à leur égard, de la force déployée par Jésus dans sa passion, du pardon du Père offert en permanence » (p. 639). À une époque où tant d'abus commis au sein de l'Église avec leurs terribles

conséquences sont révélés, on peut se demander cependant si un tel énoncé, en définitive serein et paisible, rend compte suffisamment du tragique et de l'incongruité du péché, du mal, au sein de l'Église. Ce tragique de l'existence humaine pécheresse (subjective) ne met-il pas plus radicalement en cause la sainteté (objective, sacramentelle) de l'Église ? Ne faudrait-il pas trouver des expressions qui disent de manière plus articulée l'ambiguïté inévitable de la sainteté ecclésiale dans l'histoire ?

Les changements des formes du ministère du pardon des péchés, donc d'une guérison spirituelle, d'une sainteté possible, ne relèvent pas seulement des responsables ecclésiaux, mais aussi, et même premièrement, du *sensus fidelium*, estime judicieusement le P. Moingt. En effet, c'est à l'écoute et sur la base du discernement de ce *sensus fidelium*, qu'ultimement les autorités ecclésiales ont à prendre certaines décisions, comme l'abandon du régime antique de la pénitence publique. « Chacun (des membres de l'Église) doit se sentir responsable de son existence sacramentelle, et tous ensemble de la vie sacramentelle de leur communauté » (p. 640), spécialement si la foi chrétienne elle-même est en jeu, avec le risque « de se laisser entraîner à des pratiques cultuelles qui les ramènent sous l'esclavage de la Loi alors que le Christ les en a affranchis pour qu'ils vivent libres » (p. 640). La question est cruciale pour une existence chrétienne et ecclésiale authentique, sainte : met-on sa confiance dans le Christ ou dans les œuvres de la Loi ? emploie-t-on sa liberté à vivre selon l'Évangile ou abandonne-t-on son salut à des lois et pratiques religieuses ? Avec Moingt, les questions de théologie fondamentale sont toujours au cœur de la réflexion, qu'il s'agisse d'ecclésiologie ou de mission. C'est une excellente manière de faire de l'ecclésiologie fondamentale précisément, en revenant toujours au cœur de la nouveauté chrétienne : « (les lois religieuses du christianisme) deviennent nuisibles, sinon en elles-mêmes, du moins dans l'obéissance qui leur est accordée, dans la mesure où elles se substituent au libre jugement et à la volonté des fidèles, entravent l'exercice de leur responsabilité, font obstacle à leur accès personnel au Christ, s'imposent comme normes et garanties du salut au détriment de la vraie foi » (p. 641). « La sainteté sacramentelle du chrétien engage sa responsabilité morale » (p. 641). Heureuse articulation de la foi et de la raison, heureuse expression d'une foi critique en quelque sorte : « il n'y a pas de vraie sainteté sans moralité, aucun chrétien ne saurait se disculper d'un manque de moralité au titre de la pratique religieuse⁴, et la sainteté de l'Église est gravement

⁴ Cette affirmation sous forme de litote résonne fortement de nos jours suite à la révélation de certaines perversions pratiquées au nom d'une soi-disant mystique spéciale.

entachée du manque de moralité de ses membres, non seulement sur le plan de la visibilité, mais non moins sur le plan intérieur » (p. 642). On retrouve ici, sans l'expression, l'ecclésiologie devenue classique du Corps mystique du Christ : le bien fait par chaque membre du Corps bénéficie à l'ensemble, tandis que le mal commis par chacun, lui aussi, entache, affaiblit, blesse et « enlaidit » l'ensemble du Corps mystique. En effet, l'Évangile érige la loi de l'Esprit ou celle du Christ, qui se situent dans le domaine de la moralité, en loi fondamentale du chrétien : la sainteté chrétienne, en tant que surnaturelle, s'étend par son propre dynamisme dans le domaine de la moralité. Les commandements chrétiens dépassent de loin les interdits et préceptes de la seule raison éthique, qui les reconnaîtra néanmoins « comme la plus haute réalisation de la rationalité comprise comme loi d'humanisation » (p. 642) : non-contradiction donc entre rationalité et Évangile, mais au contraire continuité, trajectoire, dynamique ou finalité identique d'humanisation (interruption de la violence), même si l'Évangile peut faire une « norme absolue » de ce que la raison ne peut imposer comme tel (« Aimez [gratuitement] vos ennemis, car ils restent vos frères en humanité, aimés de Dieu »).

La participation même à cette inimitable sainteté du Père, qui révèle l'humanité de Dieu, est ainsi transportée par l'Évangile sur un plan éminemment éthique et anthropologique. Nous sommes ici au cœur de l'articulation (ouverte) du théologal et de l'anthropologal par Moingt : la mort de Jésus (en pardonnant et détruisant la haine) est la révélation concrète de la sainteté de Dieu, et chaque être humain, pour être vraiment humain, doit « revêtir » l'humain parfait et nouveau reconnu en Jésus. « La loi du salut rejoint ainsi, révèle et accomplit la loi de la création : Tu seras à l'image de Dieu en aimant sans restriction » (p. 643). Continuité dans l'accomplissement entre création et salut, nature et surnaturel ! « Il en va pour l'Église tout entière comme il en est pour chaque individu chrétien : le caractère spécifique de la religion chrétienne n'est pas d'ordre religieux, (...) mais d'ordre éthique ; (...) le christianisme a pour singularité d'être une religion éthique, dont le caractère éthique l'emporte sur le caractère religieux ; c'est pourquoi sa sainteté est d'ordre inséparablement sacramentel et moral » (p. 643). L'Église ne doit pas se présenter, dans la particularité de ses lois et pratiques religieuses, comme le lieu exclusif du salut, mais comme la révélation d'un salut universel, en tant qu'elle appelle tous les hommes à se réconcilier entre eux par la voie de l'humanisation qu'elle annonce, qu'elle travaille à réaliser et à manifester en elle, et qui est la révélation à travers elle de l'amour trinitaire » (p. 643). L'Église est donc sainte par le salut universel *à la fois* qu'elle révèle et annonce (appel de tous à la réconciliation et donc à l'humanisation), *et*

qu'elle travaille à réaliser et à manifester en elle-même au nom même de l'amour trinitaire : articulation de l'extra-ecclésial et de l'intra-ecclésial, de la mission de sainteté et de la réalisation/manifestation interne de la sainteté, laquelle implique d'ailleurs une dialectique « sacramentelle » de manifestation et réalisation, de signe et d'effectivité.

Comme la loi morale s'adresse au sujet, à la personne, qui croît en moralité à proportion de l'engagement de sa responsabilité dans ses actes, la loi divine investit la personne humaine, « appelée au sein d'une relation Je-Tu à s'affirmer en tant que sujet aimant face à Dieu et face au prochain, appelée à croître à la mesure du Je divin pressenti en chacun de ceux qu'elle interpelle par un Tu » (p. 643-644). Le chrétien reçoit au baptême la révélation de sa personne en recevant l'Esprit de liberté et le témoignage du Père : tu seras mon fils comme mon Fils. La personne chrétienne est ainsi « appelée à se sanctifier dans l'ordre de l'adoption divine en croissant dans l'ordre éthique de la liberté » (p. 644) : appel à la conversion ou à la « pénitence », la sanctification dans l'adoption divine devant croître grâce à la liberté ; don et tâche, être (donné) et devoir-être (éthique, à réaliser).

Quelle que soit sa forme, la loi pénitentielle de l'Église, écho de l'appel évangélique à la conversion, remplit sa fonction de « pédagogue » des enfants de Dieu en les éduquant à vivre selon la liberté de l'Esprit. « Ainsi émerge des combats de la pénitence un sujet éthique conscient de soi et affermi dans sa liberté, dont la moralité est l'écoulement, mais aussi le couronnement de la sainteté sacramentelle qui l'a révélé à lui-même » (p. 645).

Il peut arriver que le chrétien, une fois parvenu à la maturité d'un sujet éthique, prenne ses distances envers la loi religieuse, lui reprochant d'inspirer la peur plus que la confiance en Dieu et lui rappelant de promouvoir la liberté des enfants de Dieu. Juste retour des choses entre loi ecclésiale et loi évangélique : si la loi-pédagogue a atteint son but d'éduquer à la liberté de l'Esprit, il est sain et bon que le chrétien vivant désormais selon une certaine liberté de l'Esprit se retourne contre certains aspects de la loi religieuse qu'il peut juger contraires à la liberté de l'Évangile. Quand un tel conflit se manifeste dans la conscience commune du peuple de Dieu (*sensus fidelium*) à l'égard de la loi pénitentielle, c'est le signe pour l'Église qu'elle est invitée à se rendre plus ouverte sur la moralité que sur la ritualité et « à laisser la sainteté baptismale se répandre dans le champ d'une éthique séculière qu'elle s'est ouvert à elle-même » (p. 645).

III. CATHOLICITE

« L'expansion de la sainteté de l'Église dans la nature humaine » (p. 645), voilà ce que J. Moingt propose de considérer sous la note de « catholicité ». D'emblée, on perçoit ainsi un aspect quantitatif (expansion) et un aspect qualitatif (sainteté) dans cette approche de la catholicité, qui vise l'unité du genre humain (nature humaine), comme chez Henri de Lubac (*Catholicisme*). Il s'inscrit dans le prolongement, mais aussi le retournement d'une orientation prise par la théologie du XXe siècle, puis par Vatican II, mettant la catholicité en relation avec l'universalité du genre humain en vue de la *rassembler* dans l'Église, alors que la mission de l'Église sur le plan de la révélation, qui est le schéma directeur de Moingt, la porte plutôt à *disséminer* ce qu'elle a reçu. Grâce à ce renversement, estime le théologien jésuite, on verra comment la sainteté sacramentelle de l'Église s'épanche ou se déverse dans la *totalité* de l'existence humaine des croyants, humanisant la nature humaine, puis comment l'annonce du salut se répand dans l'*universalité* du genre humain.

Traditionnellement, note Moingt, jusqu'à de Lubac (et j'ajoute Congar), la catholicité de l'Église est liée à sa nécessité pour le salut, habituellement conçu comme individuel et éternel, ou encore exclusivement surnaturel. « L'Église ne s'intéresse pas à l'humain comme tel, elle ne travaille pas pour le monde » (p. 649). Il s'agit pour elle de sauver des âmes et donc, pour cela, de parvenir à sa pleine extension géographique et quantitative. « Vue de l'extérieur, elle ne vit que pour elle-même » (p. 649). Henri de Lubac (et j'ajoute encore une fois Yves Congar) « a eu le mérite, relève le P. Moingt, de redonner à la théologie 'le souci de l'histoire universelle, l'intérêt pour l'humanité totale' » (p. 650), Vatican II prenant plus tard la même orientation pour parler du peuple de Dieu. Telle est la ligne de catholicité que veut poursuivre le P. Moingt « en la poussant même plus avant en direction de l'humain » (p. 650), mais ce prolongement n'est possible qu'au prix d'un retournement. À Vatican II encore, l'Église n'envisage l'accomplissement de sa mission universelle de salut que comme un *rassemblement* en elle de toute l'humanité, alors que, pour le P. Moingt, « sa mission lui demande de *disséminer* ses richesses de salut partout dans le monde » (p. 650). Le théologien français situe donc la catholicité ecclésiale de salut plus dans la dissémination d'elle-même pour le monde que dans le rassemblement de celui-ci en elle : l'Église rend-elle le salut possible à tous ? Ce n'est que dans cette mesure qu'elle peut être dite nécessaire pour tous.

En tout cas, pour Moingt, la catholicité de l'Église en tant que nécessaire au salut « n'inclut pas absolument son expansion en tout lieu du monde ni sa vocation à rassembler tous les hommes en elle » (p. 651), mais, au-delà d'une impossible universalité spatiale et numérique, il faut que l'Église rende le salut effectivement accessible au plus grand nombre d'hommes.

Aussi la catholicité sera-t-elle prise « au sens d'une qualité qui appartient à l'essence de l'Église, qui est effectivement en elle quoi qu'il en soit du nombre de ses membres et de leur provenance, qualité qui, certes, concerne son devenir et son devoir-être, mais qui est d'abord inhérente à sa constitution de corps du Christ, qui est sa participation à l'unique médiation universelle du Christ » ; elle sera entendue « au sens, non de sa vocation à rassembler en elle tous les hommes, mais de sa capacité d'embrasser le tout de l'homme » : capacité moins de prendre « que de se donner à ce qu'elle reçoit, de se perdre en ce qu'elle embrasse » (p. 653). Catholicité d'incarnation, et d'incarnation rédemptrice ; catholicité christologique, catholicité (inculturation) qualitative, mais unidirectionnelle (se donner plutôt que s'enrichir), catholicité missionnaire, catholicité d'enfouissement (se perdre en ce qu'elle embrasse), néanmoins très liée à une perspective d'universalité⁵.

« Ce n'est pas l'Église qui fait l'universalité du Christ, elle n'est que l'être-là de celle qu'il se donne en elle ; qu'elle soit plus ou moins nombreuse ou étendue n'ajoute rien à l'universalité du Christ, ni donc du salut, sinon qu'il est nécessaire qu'elle soit là, car Dieu ne sauve pas l'homme sans l'homme (...), et l'Église est la présence reconnue de ce salut, d'un salut (...) qu'elle ne fait que recevoir, mais (...) dont elle témoigne au nom de toute l'humanité, en vertu de l'universalité que lui confère le Christ en passant par elle pour aller au monde entier » (p. 653-654).

« La seule voie révélée de salut, c'est la venue du Verbe dans le monde pour s'y incarner, elle est gratuite, elle est universelle, elle est inconditionnelle, et c'est elle qui fait l'Église. L'Église n'est pas une médiation ajoutée à celle du Verbe incarné, elle est l'implantation de sa présence *au monde dans* la chair du monde⁶, elle a même extension dans le temps et l'espace, même universalité, celle d'une ouverture, non d'une préhension » (p. 654). « Œuvre de libéralité et de gratuité, le salut est offert à tous sans autre condition que de le recevoir dans une attitude semblable » (p. 654-655). Salut universel, catholicité s'inscrivent dans la dynamique de gratuité, de don gracieux, de l'incarnation du Verbe dans le monde : « plus se

⁵ Selon Vatican II, toute Église *locale* diocésaine est dite catholique (cf. *Christus Dominus*, 11).

⁶ On reconnaît la thématique de l'incarnation continuée du Verbe.

révèle (à l'Église) l'étendue de l'amour sauveur, plus elle apprend à laisser le salut se répandre hors d'elle avec le même désintéressement qu'il lui a été remis » (p. 655). Se révèle alors son authentique universalité ou catholicité.

L'Église se montre « catholique » (notamment) par l'expansion de sa vie sacramentelle dans la totalité de l'existence humaine, et par diverses activités au service de l'humain dans la vie séculière des individus et dans la société. « L'Église de la terre disperse et ensemece ce qu'il appartient à l'Église du ciel d'engranger et d'unifier » (p. 655). À la faveur de la conversion de l'Empire, le baptême d'adultes devient baptême à la naissance, l'eucharistie se privatise et se répète quotidiennement comme sacrifice pour le rachat des péchés, la pénitence, confiée pour longtemps au ministère des moines, devient *cura animarum*, le mariage et l'extrême-onction accèdent à la dignité sacramentelle, manifestant la pénétration de la grâce dans la société tout entière dont les chrétiens sont membres. « L'expansion de la sacramentalité a donc pour effet de retourner la révélation vers le temps de l'homme et de la disséminer dans le monde humain » (p. 661). Ainsi, « l'Église signifie visiblement que sa catholicité se situe dans l'espace humain, mais elle ne prétend pas l'accaparer pour elle-même et en elle-même, (...) elle ambitionne de verser généreusement dans le monde humain ses germes de vérité et de vie, afin qu'il se construise lui-même (...) ; elle se donne sa vraie universalité en étendant sa sollicitude à tout ce qui est humain⁷, (...) en s'humanisant elle-même pour mieux révéler l'humanité de Dieu » (p. 661).

« De même que l'événement révélateur comprend du contingent (...), de même la prise de conscience du sacrement par l'Église se fait dans la contingence de ce qui lui arrive ici ou là sans qu'il perde quoi que ce soit de sa gratuité de don de Dieu » (p. 664). L'Église, qui se reçoit tout entière du Christ sans pouvoir s'identifier purement et simplement à lui, « est le milieu vivant qui le tient en communication avec le monde et par lequel il continue d'effectuer son passage vers le Père, récapitulant en lui toute la création qu'il conduit à son terme » (p. 665)⁸. Dès lors, puisque l'Église est le milieu de l'accomplissement de la mission du Christ, sa mission (à elle) « ne s'arrête pas à sanctifier ceux qu'elle retire du monde pour leur donner part en elle-même à la vie du Christ, elle est aussi de faire histoire avec les hommes (...) pour les mettre

⁷ Relevons la consonance avec *Gaudium et spes*, 1.

⁸ Il faut être attentif ici à ce que l'appréhension christologique (incarnationnelle) de l'ecclésiologie ne devienne pas christomoniste (incarnationniste) dans un certain oubli ou effacement de l'Esprit, lequel peut permettre précisément une communication du Christ avec le monde au-delà même de l'Église.

sur le chemin par où il passe » (p. 665). Toujours cette préoccupation bien légitime, qualitative, de « l'extra-ecclésial », du « missiologique », de l'ouverture universelle à l'humanité, dans le respect de son autonomie de créature. On se tient ainsi « sur le versant de la catholicité de l'Église tourné vers l'universel humain, non pour s'agrandir à sa mesure, mais pour s'y déverser » (p. 665). La parole et l'action des chrétiens « répercutent dans le monde humain l'ébranlement de l'événement de révélation et de salut qui les suscite l'une et l'autre et contribuent ainsi à l'éclairer et à redresser ses voies dans le sens de la révélation et du salut » (p. 666). L'Église a ainsi pour le monde un rôle second par rapport au Christ révélateur, sauveur et sanctifiant, un rôle de répercussion (elle témoigne, c'est-à-dire reflète, sert, peut éclairer et assainir).

Ainsi, depuis le début de son histoire (et surtout à partir de la conversion de l'Empire), l'Église travaille-t-elle « au service des individus et de la société dans le domaine profane » et considère-t-elle « ce service comme partie intégrante de sa mission » (p. 666) : sauvetage et transmission des cultures grecque et latine, pacification des sociétés féodales, assistance des pauvres, éducation des enfants, universités, soin des malades... C'était certes une fonction de « suppléance » des sociétés humaines, qui ont repris plus tard ces activités. Néanmoins, les chrétiens ont toujours continué « à se dévouer individuellement ou collectivement, au service du prochain ou des peuples, car ce service fait partie intégrante de la mission du christianisme » (p. 666). L'Église se positionne donc « dans une catholicité ouverte sur le dehors, qui l'oblige à partir travailler bien au-delà de ses frontières à des fins qui ne sont pas ordonnées à son bien institutionnel propre : elle est envoyée au monde et à son service » (p. 668). Cette tâche n'est pas étrangère aux activités sacramentelles de l'Église sur son propre territoire, car « la sanctification sacramentelle réclamait de s'étendre à la totalité de l'existence et de la condition humaine » (p. 668). Le sacrement chrétien « est constitué d'Évangile autant et même plus que de ritualité », et « l'Évangile est essentiellement ordonné à l'éthique et donc à l'espace des relations interhumaines » ; c'est là « que le chrétien est appelé à faire route avec le Christ pour y *disséminer* tout ce qu'il reçoit de la révélation et des sacrements, et ce qu'il sème dispose ceux qui s'en nourrissent à s'ouvrir à la rencontre du Christ » (p. 668). On touche ici une fois encore au cœur de la pensée de Moingt sur la singularité du christianisme : humanisme évangélique sans frontières, catholicité de dissémination (plutôt que de rassemblement) dans tout l'humain séculier et profane,

dissémination désintéressée dans la chair du monde, kénotique, au risque de se perdre, comme il est arrivé à Jésus.

On comprend dès lors que la constitution sacramentelle de l'Église soit soumise aux aléas de l'histoire et aux besoins toujours changeants des hommes. « L'Église s'emploie à éduquer et accroître la liberté des hommes face à Dieu même, en s'adaptant à leurs besoins, au risque qu'ils en viennent à s'émanciper de son autorité » (p. 669). L'Église n'a pas pour autant travaillé à sa propre perte. La perte en nombre n'est pas perte absolue. Sa catholicité n'est pas diminuée, mais « s'est au contraire accrue, réellement quoique hors de soi, de tout ce qu'elle a disséminé ». Ultime phrase emblématique du paragraphe et de toute la pensée de Moingt sur l'Église : « se sauver en se perdant pour le salut de l'homme, là est la singularité de sa catholicité » (p. 669).

Joseph Famerée, scj
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain