

SANS CONFUSION NI SÉPARATION :
COMMUNAUTÉ SOCIO-POLITIQUE ET COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

Guillaume de Stexhe
Professeur ordinaire émérite
UCLouvain – Saint Louis Bruxelles

*In Droit constitutionnel et démocratie : de la nation à l'Europe.
(Dialogues avec Hugues Dumont)*

Éd. Larcier-Intersentia, Bruxelles, 2025, p. 295 – 324.

ἀσυχύτως ἀχωρίστως
sans confusion, sans séparation
Concile de Chalcédoine (451)

Car le surnaturel est lui-même charnel
Charles Péguy, *Eve*

Aristote savait, comme tous les Grecs, que l'amitié est aussi une dynamique politique : il en reste quelque chose dans la belle devise « Liberté, égalité, *fraternité* ». Ce sera d'ailleurs la question finale de ces pages : sans horizon de fraternité, que serait le lien politique ? Cela vaut pour cette « cité » qu'est une (authentique) communauté universitaire : je veux donc ici remercier Hugues Dumont pour son amitié, qui a ensoleillé les longues années que j'ai eu la chance de passer à ses côtés dans la petite *cité* universitaire que nous aimons tous deux, au fil d'entreprises partagées¹ et d'innombrables conversations – qu'on m'a demandé de relancer ici².

Sa monumentale thèse sur « le pluralisme idéologique et l'autonomie culturelle en droit public belge », qui inaugurerait de nombreux travaux importants dans le même champ, se situe au point de recoupement entre deux de ses passions : pour la vie

¹ Par exemple notre participation commune aux travaux du groupe Avicenne, déjà sur le thème de ces pages : voy. G. de STEXHE, « Quelles références à quelles transcendances pour l'Europe politique ? », in *La Revue nouvelle*, Bruxelles, 2003 01/2, p. 62-74.

² Cette demande explique pourquoi il m'arrivera de citer mes propres travaux, afin d'insérer ainsi ces pages dans la continuité d'échanges en cours depuis longtemps.

publique, évidemment ; mais aussi pour les horizons de sens « ultime », et en particulier pour la foi chrétienne. Je voudrais faire ici quelques pas, à partir de mes propres disciplines, la philosophie de la religion et l'éthique (et un peu la théologie), vers la question directrice des travaux en question : comment s'articulent, en démocratie, espace public-politique et engagements de convictions « ultimes » ? J'esquisserai ici à son intention une approche un peu particulière de cette problématique, et lui soumettrai quelques éléments qui me semblent pouvoir y contribuer. Je commencerai (*Méthode*) par cadrer la perspective : envisager l'articulation qui nous occupe comme un rapport, moins entre « pouvoirs » qu'entre *communautés* – communauté socio-politique et communautés de convictions ultimes ; et en me limitant ici, du côté des « convictions », à la prise en compte du seul christianisme. Dans ce cadre, je proposerai alors successivement trois éléments liés, en espérant qu'ils éclairent la façon dont se noue le rapport de la communauté chrétienne à la communauté sociétale. D'abord (*Histoire : engagement et distanciation*), sur le plan de l'histoire, je relèverai la coexistence de deux mouvements de sens inverse de la première envers la seconde : l'un d'engagement, l'autre de distanciation. Je proposerai alors (*Théologie : le paradoxe de l'incarnation : altérité et communion*), de lier ce paradoxe (ou cette dialectique) à celui qui structure la référence essentielle du christianisme : la vie et la personne du Christ en qui, pour la foi chrétienne et sa réflexion (théologique), « Dieu »³ *s'incarne* en et comme humain, de sorte que l'infini et le fini, le divin et l'humanité, se nouent en lui – à la fois « sans confusion et sans séparation », selon la vénérable formule qui donne son titre à cette esquisse. Enfin (*Praxis : justice et amour*), je chercherai un analogue *pratique* à cette articulation du divin et de l'humain selon l'incarnation, dans une articulation entre l'amour et la justice, considérés ici comme les horizons respectifs de la communauté ecclésiale et de la communauté proprement politique. Je terminerai cette esquisse (sans « conclure »), d'abord (*Incarnier l'utopie ?*) en suggérant brièvement, dans une ligne kantienne, la catégorie d'*utopie* pour situer la communauté chrétienne à la fois à l'intérieur de l'espace socio-politique commun et en décalage par rapport à lui ; enfin, en tentant (*post-scriptum : des institutions (sociales) chrétiennes ?*) de formuler quelques critères pour envisager *quand même* des « institutions chrétiennes » à l'intérieur de cet espace socio-politique.

MÉTHODE

Trois orientations de méthode, donc, pour commencer.

L'ultime

La première : approcher la question non pas en fonction de la dimension politique, comme on le fait le plus souvent, mais à partir des *engagements de convictions ultimes*. Cette formule un peu lourde mérite quelques notes d'explicitation. D'abord, elle élargit le champ au-delà du « religieux » – une notion trop floue pour être vraiment

³ Les guillemets sont ici pour rappeler que ce mot est parfaitement équivoque, et surtout que ce à quoi il fait référence ne relève en aucun cas du *bien connu*.

opératoire⁴. Elle recueille aussi un des fruits précieux de la pratique constitutionnelle belge, qui depuis quelques décennies, et dans l'esprit au fond du compromis fondateur de 1831 entre catholiques et libéraux, traite sur pied d'égalité, quand elles s'organisent en mouvements structurés, toutes les « convictions » – dites alors « philosophiques et religieuses » : y compris donc les convictions non-religieuses ou « laïques ». Ensuite, parler d'*engagement* suggère un plan d'expérience qui ne se réduit pas au « croire » (ou ne pas croire), c'est-à-dire au plan théorique ; ni davantage aux « traditions », c'est-à-dire au plan socio-culturel ; mais est constitué par une dynamique existentielle : celles de *décisions* où les concernés se mettent eux-mêmes en jeu dans leurs convictions, et développent des *formes de vie* qui correspondent à celles-ci (pour reprendre la façon très pertinente dont Wittgenstein caractérisait le religieux). Enfin et surtout, le terme « ultime » tente de signifier le caractère singulier d'un plan ou d'un type d'engagement et de conviction : celui où ce sur quoi porte la conviction et ce qui se trouve mis en jeu dans l'engagement, serait *l'essentiel et le décisif* de la condition ou de la destinée humaine.

Le lien de communauté

Second axe d'orientation : je tenterai une mise en perspective de notre problématique un peu décalée par rapport à celle qui la gouverne le plus souvent, en l'envisageant moins sous l'angle du *pouvoir* ou de la normativité que sous celui des liens, des solidarités, des *communautés* : j'utilise ici ce terme de façon un peu floue, sans préjudice des précisions et déterminations qu'il peut appeler. Je considérerai donc en particulier ce que le vocabulaire classique nomme *Église(s)* et *État* bien moins comme des « pouvoirs », alors plus ou moins concurrents⁵, que comme deux types du *lien* qui fait communauté : communautés et lien de convictions ultimes d'un côté, communautés et liens civils et politiques de l'autre. Ce sont (au moins partiellement) les mêmes personnes qui participent aux unes et aux autres : il est alors immédiatement évident que ces deux types de communauté se recoupent toujours, au moins partiellement, qu'elles sont toujours plus ou moins superposées l'une à l'autre. La question devient alors celle de ce « plus ou moins » ; la problématique de la « superposition », ou de la « compénétration », de communautés d'ordres différents, me paraît très différente de celle de la circonscription des pouvoirs, et pourrait avoir sa propre fécondité.

⁴ Un bon exemple est le débat en cours en Belgique sur la reconnaissance du bouddhisme par l'État : doit-il être considéré comme un courant « philosophique » – comme le demandent les bouddhistes belges, se référant à la tradition bouddhique originaire ? Ou comme une « religion », comme le voudraient de nombreux membres de la « laïcité organisée », qui semblent craindre de voir relativisé leur désir d'incarner (et eux seuls) ce genre de conviction *ultime*, méritant à ce titre reconnaissance publique, mais « philosophique » – et donc « rationnel » et « universel » (de droit), en une sorte de position privilégiée de surplomb par rapport aux convictions (religieuses) « particulières » ? L'intérêt du débat est de mettre en évidence ce caractère « ultime » commun aux convictions et engagements « décisifs », aussi bien religieux que non-religieux. Voy. David KOUSSENS, *La laïcité organisée en Belgique francophone. Un culte pas comme les autres*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2025.

⁵ Ces lunettes du « pouvoir » conduisent, par exemple, à identifier le religieux à un « *prescrit* » – un lexique dominant dans les milieux laïcs.

Les liens et les communautés qui peuvent se constituer à partir des engagements de convictions *ultimes* ont un caractère très particulier. Parce qu'on est ici sur le plan de l'engagement partagé sur l'essentiel et le décisif, il y a une intensité très singulière d'enjeu, de mise en jeu de soi, et aussi de lien ou de proximité. C'est ce que manifeste l'emploi fréquent, dans ce contexte, du lexique familial : *frères, sœurs*, significativement employé aussi bien en maçonnerie qu'en religion⁶. On comprend alors que la communauté civile et politique se trouve au moins questionnée, souvent inquiétée, par l'existence de communautés de ce type : n'entrent-elles pas inévitablement en concurrence avec cet autre type d'engagement et de lien qui est celui de la citoyenneté (en démocratie), ou plus généralement de la « loyauté » ? De façon plus immédiatement sensible : comment un individu ou un groupe conjugue-t-il sa double solidarité – avec ses *concitoyens*, d'une part ; avec ses « coreligionnaires », ses *frères et sœurs* de conviction et d'engagement, d'autre part ? Ou encore, dans l'autre sens : comment les citoyens et les autorités d'un État peuvent-ils considérer le fait que certains d'entre eux constituent, pas seulement une association, mais une *communauté*, et liée par un engagement commun quant à l'« ultime », à l'essentiel, au décisif ? Ces questions se posent souvent sur le mode du soupçon : ainsi pour les premières générations de chrétiens accusés de manquer de loyauté envers l'Empereur romain ; aujourd'hui pour les musulmans soupçonnés, surtout dans des pays qui ne sont pas historiquement de culture musulmane, d'un « communautarisme » qui ferait passer leur appartenance à l'*Umma* avant leurs engagements de citoyens et leur « allégeance aux valeurs démocratiques » ; et régulièrement aussi, pour les personnes engagées dans la franc-maçonnerie, suspectées de constituer un État dans – et contre – l'État.

Le christianisme

Troisième orientation de méthode : dans les limites de ces quelques pages, je tâcherai de construire la problématique, non pas d'un point de vue général prétendant valoir pour toutes les convictions ultimes, ou pour « les religions en général », mais selon une perspective limitée, qui se réfèrera ici au seul christianisme – en étant conscient de ce qu'il s'agit déjà là d'un vaste ensemble, traversé de profondes différences, en particulier sur ce thème. Pour justifier cette limitation, je soulignerai la disparité de qu'on appelle en bloc « les religions », en amalgamant ainsi entre eux des mondes de sens, des formes de vie et des logiques et, par exemple, des significations du mot « dieu » ou « Dieu » non seulement différentes, mais *hétérogènes*, profondément étrangères les unes aux autres. Paul Ricoeur notait ainsi que le monde du religieux se présente « à la façon d'un archipel disloqué », de sorte « qu'il faut renoncer à composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son unité indivisible, et qu'il faut se contenter au départ de tracer les grandes lignes herméneutiques d'une seule religion (... avant de risquer) une procédure de transfert

⁶ Significatif aussi est le fait que, lorsqu'il s'est pour la première fois exprimé à la radio après l'invasion allemande de juin 1941, Staline s'est adressé à ses compatriotes en les appelant non pas « camarades », mais « frères et sœurs » – c'est-à-dire enfants et membres de « la sainte Russie ».

analogisant, conduite de proche en proche à partir du lieu où on se tient au départ »⁷. C'est ce que je tenterai ici, à propos de l'articulation entre communautés civile-politiques et communautés d'engagements ultimes : explorer le lieu « où l'on se tient au départ » – c'est-à-dire, ici, la familiarité (distanciée, selon un point de vue qu'Hugues Dumont appellerait « interne (ou externe ?) modéré ») avec le courant chrétien.

1. HISTOIRE : ENGAGEMENT ET DISTANCIATION

À l'intérieur de la perspective ainsi cadrée, je propose de poser un premier élément : l'histoire du christianisme me semble parcourue, et même structurée, par la coexistence de deux mouvements récurrents, mais de sens apparemment opposés : l'un d'engagement et d'investissement dans l'espace public, social et politique ; et l'autre, à l'inverse, de distanciation par rapport à ce champ. Cette dualité peut éclairer la déconcertante disparité des figures qui ont théorisé ou effectivement mis en œuvre, dans des contextes très variés, les rapports des chrétiens à l'espace sociétal.

Engagement et superposition

D'un côté, et pour aller de suite aux extrêmes, l'engagement dans l'espace public-politique des chrétiens *en tant que tels*, c'est-à-dire en raison et au nom de leur foi (et pas seulement en conformité à ses principes⁸), peut aller jusqu'à une forme de superposition plus ou moins complète, et donc d'identification, du religieux et du socio-politique. Mais il faut aussitôt noter un paradoxe : cette identification peut se développer dans deux directions de sens inverse. La première est celle où l'Église – moins son appareil que la communauté qu'elle est – s'approprie, dans une certaine mesure, l'espace sociétal ; dans notre problématique, la communauté chrétienne s'engage ici, en tant que telle, dans la vie de la communauté civile, et l'imprègne ou se l'assimile plus ou moins complètement. À la limite, *Église* et *nation* se superposent complètement ; la nation (chrétienne) est alors la réalité concrète de l'Église, le lien fraternel (religieux) et le lien de citoyenneté (civil ou politique) ne se distinguent plus l'un de l'autre. Cette perspective se met en place à partir du moment où le christianisme, non seulement a reçu droit de cité, avec l'empereur Constantin, mais surtout est devenu, avec son successeur Théodose, « religion officielle » de l'Empire romain⁹. Cette logique, depuis Byzance, est très puissante dans le monde orthodoxe, qui s'est précisément organisé comme un ensemble d'Églises nationales. C'est alors moins sur le plan du pouvoir comme tel (même si l'empereur ou le Tsar l'exerçaient

⁷ Paul RICOEUR, « Phénoménologie de la religion » (1993), in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 266-267.

⁸ C'est la célèbre distinction entre « agir *en* chrétien » et « agir *en tant que* chrétien », proposée par Jacques Maritain, successivement dans *Pour le bien commun* (1934), *Lettre sur l'indépendance* (1935), et enfin *Humanisme intégral* (1936).

⁹ C'est l'effet des édits successifs de Théodose, de 380 à 392.

au nom de Dieu, ils restaient toujours formellement distincts de la hiérarchie ecclésiastique) que sur celui du lien de communauté que s'opère ici l'identification du religieux et du politique : être concitoyens ou frères et sœurs dans la foi, c'est une seule et même chose. ; un exemple remarquable en est fourni par les célèbres *Reducciones* franciscaines et surtout jésuites en Amérique du sud, du 16ème au 18ème siècle, qui tendaient à constituer des sociétés chrétiennes intégrales. Il y a bien des formes de ce « national-christianisme » – qui est aujourd'hui en train de monter en puissance dans les États-Unis de Donald Trump et J.D. Vance. De façon générale, c'est ce qu'on appelle la logique de *chrétienté*¹⁰, où culture et société (plutôt qu'État) et foi et communauté chrétiennes tendent à se superposer plus ou moins complètement l'une à l'autre – tout en restant formellement distinctes¹¹.

Mais cette identification du religieux et du socio-politique peut se faire en sens inverse : non pas au profit – si l'on peut dire – de la communauté chrétienne, comme dans les cas évoqués plus haut, mais au profit de la communauté et de la dimension socio-politiques, dans lesquelles la communauté chrétienne, et la foi elle-même, se dissoudraient. C'est la logique d'une sécularisation radicale, non pas de l'espace sociétal, mais du christianisme lui-même : l'engagement de foi s'identifierait ici – se réduirait, donc – à une *praxis* socio-politique ; la solidarité (politique) avec le peuple, ou avec la nation, serait, du point de vue même de la foi, le seul type de lien entre humains qui soit consistant et significatif.

Cette réduction du religieux au socio-politique est ce que certains ont soupçonné dans les « théologies de la libération » : une tendance à identifier *sans reste* l'avènement du « Royaume de Dieu » à l'instauration d'une société juste. On peut penser que, de fait, quelque chose de cette sécularisation interne du christianisme a marqué la seconde moitié du XX^e siècle. Ainsi, analysant les évolutions du monde catholique à cette époque¹², Marcel Gauchet y discerne un processus de dissolution de ce qui pour lui définit « la religion » comme telle : un rapport d'enveloppement, et surtout d'hétéronomie, entre le divin et le mondain, donc entre le religieux et le politique. Pourtant, c'est encore ce schéma qui habitait les franges « progressistes » du monde chrétien, et surtout catholique, animées par une dynamique (démocratique, socialiste, égalitaire) dont ces militants chrétiens espéraient être les inspirateurs au nom de leur foi. Mais le projet de « (re)christianisation de la société » s'est inversé avec eux en politisation du christianisme : politisation non plus conservatrice et hiérarchisante, mais « progressiste » et égalitaire. Or, ce projet de (re-)christianisation de la société par l'*incarnation* – un terme capital - sociale d'un christianisme inspirateur a échoué.

¹⁰ Voy. E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950. J'ai tenté une brève mise en perspective historique des rapports du catholicisme aux identités « socio-culturelles » dans « Les catholiques et les diversités socio-culturelles. Une approche par l'histoire », in *Signes des temps* (Bruxelles), 2019/2, p. 4-10.

¹¹ Dans ce cas, me semble-t-il, le religieux se réduit tendanciellement à symboliser le lien entre la communauté socio-politique et une dimension « supérieure », méta-sociale, qui la légitime : c'est la fonction *idéologique* – au sens marxien – du religieux.

¹² Marcel GAUCHET, *L'avènement de la démocratie. IV : Le nouveau monde*, Paris, Gallimard 2017, ch.4 : « L'ultime tournant théologico-politique de la modernité », p. 145-200.

Et surtout (pour ce qui nous occupe) la logique d'enveloppement du sociétal par le religieux, qui y présidait encore sous l'idée d'une *inspiration* par un christianisme ainsi *incarné* en engagement politique, s'est dissoute au fil de l'engagement des chrétiens *avec* les acteurs sociaux (et non à leur tête), en conformité avec les contraintes et les limites du monde socio-politique (et non avec les idéaux chrétiens), et pour une société démocratique, donc de l'auto-détermination – le contraire de l'hétéronomie qui, selon Gauchet, définit « l'esprit de religion ». Il ne restait alors plus de détermination « concrète » spécifiquement « religieuse » dans les orientations sociales et politiques de ces militants chrétiens ; leur motivation elle-même s'est tarie dans la mesure où elle puisait encore dans un esprit de *leadership* (c'est-à-dire, pour Gauchet, d'hétéronomie) social et politique du religieux : prétention que leur propre expérience pratique a fait disparaître – de sorte qu'eux-mêmes ont disparu de la scène¹³.

Les analyses de Gauchet ont quelque chose de très éclairant d'un point de vue historique : mais il importe de bien mesurer les conclusions qu'il en tire. À ses yeux, le processus qu'on vient d'évoquer manifesterait « l'impossibilité » d'une « théologie politique dans la plénitude de l'expression »¹⁴, c'est-à-dire d'une articulation entre foi chrétienne et espace socio-politique telle que la première envelopperait et régulerait d'une façon ou d'une autre le second. Cette impossibilité signerait en Occident, la « fin de la religion », œuvre du christianisme lui-même, que Gauchet annonçait dès son grand ouvrage de 1985¹⁵. Mais dans cette « fin de la religion », dans et par le christianisme, il y a aussi, à ses yeux, « une révolution religieuse en germe »¹⁶ – qui voit naître « le religieux (et singulièrement le christianisme) d'après la religion », avec son « potentiel de révolution théologique ». Il y a donc, à ses yeux, de la place pour un autre type de rapport que d'hétéronomie et, tendanciellement, d'annexion entre communauté chrétienne et communauté civile que d'hétéronomie et, tendanciellement, d'annexion¹⁷. De même, P. Ricoeur, après avoir enregistré lui aussi « la fin du théologico-politique », explore une tout autre articulation entre « communauté ecclésiale et communauté politique »¹⁸.

Engagement et distanciation

Mais ce religieux d'après « la religion » (au sens d'une institution vouée à régenter le socio-politique) a émergé dans le christianisme depuis longtemps, sous la forme d'autres genres de rapports entre foi et vie sociale que d'annexion ou de contrôle. Il

¹³ Voy. *Ibidem* : « L'effacement de la chrétienté », p. 167-179.

¹⁴ *Ibidem*, p. 174.

¹⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁶ ID., *Le nouveau monde*, op. cit., p. 192.

¹⁷ Gauchet explore cette piste, par exemple, dans *La Religion dans la démocratie. Parcours de laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, et *Le Religieux après la religion* (avec Luc Ferry), Paris, Grasset, 2004.

¹⁸ P. RICOEUR, « Le pouvoir politique. Fin du théologico-politique ? », in *Esprit*, Paris, sept. 2019, p. 112-129 : ici, p. 125 : « la communauté ecclésiale et la communauté politique ». Voy. aussi : ID., *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (1967), Paris, Labor et fides, 2016.

ne s'agit pas d'une « révolution » aussi récente que le pense Gauchet, ici victime de sa perspective avant tout *politique*, qui lui fait mettre au premier plan les questions de *pouvoir*, et prend peu en compte les autres dimensions de la réalité sociale – et de la réalité chrétienne. Ce christianisme dégagé de la logique d'hétéronomie n'apparaît original que par rapport à la tendance à des formes *extrêmes* de recoupement entre foi et politique, de superposition entre communauté chrétienne et communauté socio-politique : or, cette tendance ne monopolise pas l'histoire du christianisme, ni de ses théorisations. On peut même considérer que le caractère symétrique des deux tendances à la superposition complète qu'on a évoquées plus haut – l'une par inflation de l'ecclésial dans le socio-politique, l'autre par inflation du socio-politique dans l'ecclésial – témoigne de ce que les deux sont situés l'un par rapport à l'autre, en contexte de christianisme, *à la fois* par une solidarité inéliminable et par une différence irréductible.

On trouve à mon avis un exemple majeur de ce chiasme de différence et de solidarité dans *La cité de Dieu* de Saint Augustin – rédigée précisément au moment de la décomposition de l'Empire romain et « chrétien » d'occident. Augustin y envisage en effet les choses, comme je tente de le faire, non pas sous l'angle du pouvoir, mais sous celui de l'*esprit* à l'œuvre dans les engagements « ultimes » de l'existence ; un esprit qui fait communauté (« cité ») entre ceux qui partagent le même type d'engagement. On connaît la phrase célèbre : « Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu »¹⁹. Il importe de ne pas se laisser égarer par le vocabulaire de la « cité » : ces deux communautés ne sont pas celles du religieux et du politique, de l'Église et de l'État, mais celles de la « charité » et de l'égoïsme²⁰. Et, par conséquent, elles se compénètrent de façon inextricable tant que dure l'histoire : elles ne sont pas dans un rapport tel qu'elles puissent ni s'identifier l'une à l'autre, ni davantage que l'une (la cité de Dieu) puisse régir l'autre (la cité terrestre) – au contraire de ce que prétendra tirer d'Augustin ce qu'on a appelé « l'augustinisme politique ».

De cet engagement « chrétien » sur le plan socio-politique, il existe donc de nombreuses formes, qu'on dira « modérées » par rapport aux identifications ou réductions évoquées plus haut. Mais modérées, non parce que timides, mais parce que gouvernées par une autre *logique* que celle du *seul* engagement – sans distanciation. Je me limiterai ici à un exemple qui a l'avantage d'être bien circonscrit : les orientations prises par les jésuites lors de leur Congrégation générale de 1975 – c'est-à-dire au plus fort des tentations de réduction du religieux au politique analysées ci-dessus par Gauchet. Le (célèbre) décret 4 de cette Congrégation énonce, en son très concis alinéa 2 : « En bref, la mission de la Compagnie de Jésus aujourd'hui est le service de

¹⁹ *St Augustin, La Cité de Dieu*, éd. L. Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000, t. 2, XIV, 28, p. 191.

²⁰ Dans la perspective chrétienne, depuis Saint Paul, la dualité fondamentale est celle de la « chair » et de « l'esprit ». On la confond très souvent avec la dualité platonicienne du sensible et de l'intelligible, ou du corps et de l'âme ; mais elle se situe en réalité sur un tout autre plan, *précisément celui des engagements ultimes*. Ce qui non seulement se différencie, mais s'oppose, c'est vivre « *selon* la chair » : dans le souci exclusif de soi, ou « *selon* l'esprit » - dans la rencontre, le partage et l'amour.

la foi, dont la promotion de la justice constitue une exigence absolue en tant qu'elle appartient à la réconciliation des hommes demandée par leur réconciliation avec Dieu »²¹. La formule, ciselée, et qu'explique longuement la suite du « décret », situe la « promotion de la justice » – donc l'engagement dans la vie sociale et politique – comme une « exigence » du « service de la foi » ; et elle précise le sens qu'a ici le terme « exigence » en considérant que cette promotion de la justice « appartient » à la réconciliation entre les hommes, elle-même « demandée » par leur réconciliation avec Dieu. On trouve ici les deux mouvements que j'évoquais, à la fois d'engagement et de distanciation entre la foi et le socio-politique. Le plus évident est celui de l'engagement : la Compagnie de Jésus considère que le « service de la foi » *en tant que tel* implique et comporte, à titre essentiel, l'engagement pour la « justice » – et donc sur le terrain social et politique. À peine quelques mois auparavant, le pape Paul VI lui avait confié comme mission spécifique la lutte contre l'athéisme contemporain : dans ce contexte, s'engager solennellement à la « promotion de la justice » montre bien ici que la « foi » (chrétienne) n'est pas envisagée comme d'abord ou uniquement de l'ordre de la « croyance » (aux prises avec « l'incroyance »)– mais relève d'un engagement existentiel d'un autre type, qui implique une praxis – y compris socio-politique. Mais précisément il s'agit d'une implication : structurelle certes, mais non pas d'une identification sans reste. C'est ce que signifie la série des termes qui maintiennent une différence autant qu'ils signifient un lien étroit entre foi et justice, et entre justice, réconciliation des hommes et réconciliation avec Dieu ; de l'une à l'autre il s'agit d'une « exigence », d'une « demande », d'une « appartenance ». La foi ne s'épuise donc pas dans la justice, ni la réconciliation avec Dieu dans la réconciliation des hommes entre eux.

Distanciation et séparation

On s'aveuglerait sur ce qui est en cause on voyant ici une simple « modération » ; il s'agit en fait d'une autre logique : celle qui *conjoint* engagement et distanciation, ou, si l'on veut, corrélation et différence entre christianisme et vie sociale. Car le principe de distanciation à l'égard du socio-politique est pour le christianisme tout aussi constitutif que celui d'engagement. Ce qui en témoigne, paradoxalement, c'est d'abord la longue et tumultueuse histoire, en Occident, des rapports entre pouvoir royal (ou impérial) et pouvoir ecclésiastique, entre l'Empire, puis les royaumes et les États, et l'Église : s'il y a eu tant de conflits, c'est parce les deux étaient, dans l'Occident chrétien, condamnés à coexister, dans une différence ineffaçable qu'exprime la formule lapidaire de Jésus retenue par les trois évangiles synoptiques : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (évangile selon Marc, ch. 12, v. 17). Et l'irréductibilité et la distance du christianisme au socio-politique se proclament dans une autre phrase sans ambiguïté, adressée au gouverneur romain par un homme qui avait toujours découragé les espoirs et les

²¹ Texte consulté en ligne le 02/03/2025 :

http://www.sjweb.info/sjs/documents/CG32_D4_fra.pdf.

tentatives de ceux qui voulaient «le faire roi»: : « mon royaume n'est pas de ce monde » (évangile selon Jean, ch. 18, v. 36).

Ce qui témoigne aussi du caractère structurel, en christianisme, d'un mouvement de distanciation par rapport au socio-politique, c'est la récurrence de la tendance à leur plus ou moins radicale séparation – le symétrique opposé des logiques d'identification par quoi nous avons commencé. Ainsi, dès la fin du III^e siècle, en Égypte, certains chrétiens se séparent de la vie sociale et se retirent au désert pour y mener ce qui deviendra le prototype de la vie monastique chrétienne. Il est significatif que ce soit précisément au moment où le christianisme passe d'une situation de persécution à celui de religion officielle. Le développement de la vie monastique, séparée du « monde », non seulement dans l'espace, mais, avant tout, dans le genre de préoccupations, d'activités et de liens sociaux, est (et reste) l'exemple paradigmatique d'une distanciation forte (à l'exception, capitale, de l'hospitalité et du partage) de la vie de foi d'avec le socio-politique. L'histoire de l'Église est peuplée de mouvements qui entendent pousser cette séparation jusqu'à la rupture, et jusqu'à l'opposition, entre vie et communauté chrétiennes d'un côté, vie sociale et communauté politique de l'autre : une rupture à laquelle ces mouvements appellent *tous* les chrétiens – et pas seulement ceux dont le célibat volontaire, et donc le retrait de ces liens sociaux fondamentaux que sont les liens familiaux, marque une « vocation » très particulière. C'est le cas des mouvements montaniste, dans la Syrie du II^e siècle ; donatiste, contemporain d'Augustin en Afrique du Nord au IV^e siècle ; des vaudois du XII^e siècle, cherchant une pauvreté sans concession et refusant toute forme de participation au politique, et pour cela se retirant dans les régions reculées des Alpes ; des mouvements anabaptistes des débuts de la réforme protestante, qui refusent toute forme d'allégeance aux institutions politiques, et ont jusqu'à aujourd'hui des héritiers : mennonites et amish, dont les communautés vivent aux États-Unis en marge de la société commune ; au XVII^e siècle, le mouvement quaker verra beaucoup de ses membres refuser toute implication dans l'État, tout serment, tout service militaire. Aujourd'hui, on voit renaître cette tendance dans certains milieux catholiques qui se sentent menacés de dissolution dans la société sécularisée, consumériste et libérale, et qui imaginent des sortes d'enclaves ou de « réserves » catholiques en marge de la société commune ²².

Ajouter un appel Le paradoxe est – très logiquement – que ce genre de retrait de la vie sociale commune conduit souvent à constituer...une *société* parallèle, une contre-société – à laquelle la communauté ecclésiale se ré-identifie. Tout comme, dans l'autre sens, l'identification sans reste de l'Église à la nation risque de *réduire* la foi à une fonction *sociale* de légitimation idéologique : les extrêmes opposés se renversent nécessairement l'un dans l'autre, ce qui éclaire certaines des contradictions apparentes qui caractérisent de nombreuses réalités historiques comme celles que j'ai évoquées ici.

²² Voy. aux USA l'influent Rod DREHER, *Comment être chrétien dans un monde qui ne l'est plus. Le pari bénédictin*, Éd. Artège, 2017

2. THÉOLOGIE : LE PARADOXE DE L'INCARNATION : ALTÉRITÉ ET COMMUNION

Si on admet le caractère structurel, pour le christianisme, de ce double mouvement d'engagement et de distanciation entre la communauté chrétienne et la communauté civile, il faut comprendre où il s'enracine, et ce qui l'anime. Je voudrais pour cela mettre à l'épreuve l'idée suivante : cette dialectique répond à ce qui structure la foi chrétienne au plus profond : la logique (le « mystère ») de l'Incarnation, c'est-à-dire la figure du Christ, dans la vie et la personne de qui le divin et l'humain s'unissent, selon la formule célèbre du concile de Chalcédoine (en 476), *à la fois* « sans séparation » – ce qui, par analogie (le même rapport s'effectuant sur deux plans différents), pourrait fonder la compénétration ou la superposition de l'ecclésial et du sociétal – et pourtant « sans confusion » – ce qui fonderait par contre leur différenciation et leur distanciation. Certes, en logique chrétienne, le Christ, Verbe même de Dieu, est unique ; mais, en s'immergeant tout entier dans la commune humanité, il l'a pénétrée de son propre Esprit, qui fait participer à la vie divine elle-même ceux et celles qui s'unissent à lui. L'histoire s'ouvre alors à l'intégration progressive de l'humanité entière à ce que Saint Paul appelle le « Christ total » ; et la communauté des chrétiens constitue les « prémices », le commencement et le signe actif, de cette humanité à venir, pleinement réconciliée avec elle-même et avec « Dieu ». Dans cette perspective, ce qui vaut pour le Christ vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour son « corps » en devenir, qui est la communauté chrétienne. Ainsi, il y a, à mon avis, plus qu'une analogie (un même rapport s'effectuant sur deux plans différents) entre la logique de l'incarnation du Verbe en pleine chair humaine, et celle de « l'incarnation » de la foi des chrétiens dans la participation à la vie sociale : c'est ce que je vais tenter de montrer ici ²³.

Déconstruire l'hétéronomie (avec M. Gauchet)

C'est encore Marcel Gauchet qui m'inspirera ici : dans son magistral ouvrage de 1985, il a montré de façon très convaincante²⁴ que si les débats des premiers siècles sur la ou les « personnes » et la ou les « nature(s) » du Christ, qui nous apparaissent comme (au sens propre) « spéculation byzantine », comme une sorte de chimie théologico-imaginaire, ont tant passionné non seulement les théologiens, mais les foules, c'est parce qu'ils avaient un enjeu social et politique fondamental²⁵. Car décider de la façon dont le divin et l'humain s'articulent, dans la personne de Jésus-Christ, c'est dans ce

²³ Dans le même sens, B. SESBOUÉ, « Le critère de Chalcédoine », in ID., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1982.

²⁴ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op.cit., notamment p. 64-73 : *Grandeur divine, liberté humaine*, 156-202 : *Jésus : le dieu-homme* et *La révolution chrétienne : la Foi, l'Eglise, le Roi*. L'analyse la plus pertinentes pour notre propos se trouve aux pages 172-176 : *Christologie*.

²⁵ Par exemple, pour l'enjeu du dogme trinitaire : Chr. THEOBALD, « La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la « théologie politique », in *Monothéisme et trinité* (coll.), Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis, 1991, p. 99-137.

contexte décider de l'articulation entre le mondain et le céleste : si en Jésus le divin absorbe l'humain (qui ne serait par exemple qu'une simple apparence), se l'assimile ou se le soumet, sa conscience et sa capacité de décision, cela fonderait l'enveloppement de l'humain par le céleste, et donc – dans la perspective *politique* développée par Gauchet – du politique par le religieux, dans une logique d'hétéronomie ; celle-ci se répercuterait à l'intérieur du monde social, lui-même organisé de façon hiérarchique, l'autorité du pouvoir politique s'enracinant dans celle, extérieure, de « Dieu », qu'il exprimerait. Mais si, dans la personne de Jésus, l'humain, avec sa conscience propre et sa liberté, persiste et se maintient à l'intérieur même d'une pleine union au divin, cela signifie la consistance irréductible de l'humain par rapport au divin ; on mettrait ainsi en place les conditions idéologiques d'une autonomie du terrestre vis-à-vis du divin, et donc du politique vis-à-vis du religieux ; une autonomie potentiellement égalitaire, puisqu'on priverait ainsi de légitimation (religieuse) les hiérarchies socio-politiques qui prétendent refléter la domination divine. C'est tout cela qu'implique, au regard aigu de Gauchet, la décision du concile de Chalcédoine, en 451²⁶, qui tire, dans le contexte culturel qui est le sien, la leçon de la façon dont s'est présenté Jésus de Nazareth : « Messie à l'envers »²⁷, parce que sans pouvoir ; « représentant » (de) « Dieu », mais *autrement* que par quelque forme de *domination* que ce soit – et donc à rebours de ce qu'a toujours été, pour notre auteur, le divin des religions²⁸.

Communion dans l'altérité (au-delà de M. Gauchet)

Je voudrais prolonger cette analyse de Gauchet en tentant d'abord, de formuler sommairement, à ma façon, la signification et l'enjeu des éléments qui se trouvent ici

²⁶ « Nous confessons un seul et même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait (*teleion*, « pleinement accompli ») en divinité et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même [engendré] pour nous et pour notre salut de la vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité, [...], reconnu en deux natures sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimées à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils [...] » , *Les conciles œcuméniques*, les décrets, tome II-1, Nicée I à Latran V, G. ALBERIGO dir., Paris, Cerf, 1994, p. 199. Une mise en perspective (parmi mille autres !) : G.-M. de DURAND, « Sources et signification de Chalcédoine », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/3, p. 369-386.

²⁷ *Ibidem*, p. 161.

²⁸ Bien sûr, très peu d'acteurs du débat ont vraiment perçu ses implications proprement politiques, et la pente dominante des chrétiens au fil des siècles sera encore et toujours de penser le divin comme pouvoir suprême, et de militer pour l'enveloppement du sociétal par le religieux. Mais, comme en témoigne la permanente dualité des « pouvoirs » (civil et religieux) dans le « monde chrétien », cet enveloppement ne sera jamais une assimilation sans reste ; et, selon Gauchet, ce qui a été semé religieusement (dans la figure de Jésus et sa réflexion théologique), finira par éclore politiquement en culture de l'autonomie démocratique.

en cause, en les orientant vers la problématique des rapports entre communauté de foi et vie sociale. Car enfin, de quoi parle-t-on ici ? De ce que la vie et la personne de Jésus ont donné à *expérimenter* aux disciples : un double paradoxe. D'une part, c'est l'expérience d'une pleine humanité, d'un bout à l'autre d'une vie humaine normale – ce qui ne signifie pas : banale – naissance et mort incluses. Et d'autre part - premier paradoxe – il y a la référence constante de cette personnalité forte, qui s'assume en un *Je* sans équivoque, à *un autre*, auquel il est intimement uni (« le Père et moi nous sommes un », *évangile selon Jean*, ch. 10, v. 30) – d'une union dans laquelle il fait entrer ses disciples, leur faisant partager l'esprit commun à son Père et à lui. La lente cristallisation de la foi en un Dieu trinitaire²⁹ tentera de rendre compte de cette expérience paradoxale, en pensant « Dieu » comme une vie de *relation*, à la fois d'*union intime et d'altérité*³⁰ : sans confusion ni séparation, donc, pour employer déjà les mots de Chalcédoine. Mais un second paradoxe – ou plus exactement un second aspect du même paradoxe, porte cette fois sur ce qui, dans l'expérience des disciples, concerne non plus le rapport entre Jésus et son Père, mais entre le divin et l'humain, donc entre « Dieu » et l'humanité comme telle. Car les disciples ont fait l'expérience, *dans* et par la vie de cet homme, de « la venue du règne de Dieu » – et que je traduirai par : la *présence*³¹ de « Dieu » à et *en* ce monde, à et *en* la commune humanité. Présence

²⁹ Elle mène aux formulations des Conciles de Nicée (en 325) et de Constantinople (en 381) : un Dieu Unique, dont l'unité est celle d'une trinité de « personnes » égales et partageant la même « nature » (le concept de « personne » - *hypostasis* en grec, littéralement en latin : *subiectum*, sujet) - est inventé dans ce contexte).

³⁰ Je propose le terme d' *altération* pour signifier le mode d'être de ce « Dieu » très particulier. Voy. G. de STEXHE, « Le christianisme à la lumière de la décoïncidence : échos et questions pour François Jullien », in A. CHURKURIAN, G. de STEXHE et F. JULLIEN, *Philosophie et christianisme à partir de François Jullien*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2025, coll. *Empreintes philosophiques*, p. 35-61 ; ici, §3. « Dans la figure de « Dieu hors de Dieu », p. 51 et sv.

³¹ Il me faut ici expliciter un tant soit peu le sens que je donne à ce terme de « présence ». Il désigne un phénomène, ou une expérience, tellement fondamental qu'il passe souvent inaperçu : dans le monde, ou dans notre expérience, il n'y a pas seulement des choses (ou des événements, ou des personnes, etc.) – mais *de la présence* ; car tout cela ne se borne pas à « exister » (de multiples façons), mais (nous) est *présent*. Et aussi, ce qui revient au même : nous sommes *présents* à tout cela. La *présence* donc est une toute autre réalité que la simple effectivité, l'« existence de fait » : elle est manifestation, proximité, non-étrangèreté, *rencontre*. Ainsi, Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927, §9) caractérise le mode d'être humain comme celui qui consiste à *être à* (*zu-sein*) : exercer la « présence », c'est *être-à*, comme lorsqu'on dit à quelqu'un : « maintenant, j'ai le temps, je suis à toi ». Ici s'indique le caractère dynamique d'ouverture (« ek-sistence ») et de *rencontre* de la présence. Mais elle n'est pas seulement ce que l'humain exerce : elle est ce qui lui arrive. Notre expérience consiste en ce que les choses, les événements, les personnes *se rendent présentes* à nous (sous des modalités évidemment différenciées), viennent à notre rencontre, se font *proches de nous*. C'est ce que Jean-Luc Marion (par exemple : *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013) thématise sous l'idée de *donation* : si nous avons l'expérience, c'est parce que la réalité, toute réalité, *se donne* à nous. Ici, à nouveau, il apparaît que la présence n'est pas un « état de fait », mais l'événement d'une venue en proximité et d'une rencontre : c'est en tous cas en ce sens que je l'entendrai ici. Et, pour anticiper ce qui suivra, je suggérerai de suite que le don et le partage de la présence, c'est ce qu'on appelle *amour*. Qu'est-ce en effet qu'aimer et être aimé, sinon désirer la (venue en) présence d'un autre, lui offrir la sienne, et goûter la rencontre qui est le partage, la

qui est rencontre, *union* : la vie divine, la vie qu'est « Dieu », se rend présente *dans* la vie humaine, et même *comme* vie humaine – celle de Jésus, d'abord, celle des disciples ensuite.

La question est alors : la vie divine envahit-elle ainsi *complètement* les réalités humaines, en en faisant une pure et simple expression d'elle-même ? Le divin, lorsqu'il rencontre l'humain, se le soumet-il, se l'annexe-t-il, se l'assimile-t-il sans reste ? Et sinon, l'humain lui reste-t-il extérieur, ses dynamiques propres et sa liberté demeurant étrangères au « surnaturel » ? La décision de Chalcédoine récuse chacune de ces deux hypothèses, car ce qui vaut pour la personne du Christ vaut pour l'humanité dont il est le symbole et le « prototype ». On en perçoit l'enjeu lorsqu'on substitue au terme abstrait d'*humanité*, sa réalité effective, qui est celle à la fois des destinées personnelles et de la vie sociale. Si, dans le Christ, « Dieu » se rend bien présent à l'humanité, et s'unit à elle en lui partageant sa propre vie, son « Esprit », c'est, dans cette logique, *sans confusion* : la vie divine se déploie à l'intérieur de la vie sociale, mais sans l'absorber, sans se l'assimiler, sans se la soumettre : en la maintenant comme vie sociale authentiquement humaine – avec *tout* ce que cela comporte. Et donc oui aussi, c'est bien sa propre vie *finie*, mondaine, matérielle, que l'humanité sociale a à vivre encore et toujours ; mais *sans séparation* par rapport à la vie divine : la vie sociale n'est pas foncièrement extérieure ni étrangère à la vie divine.

Il me semble que cette logique de *communion dans l'altérité* permet de comprendre l'articulation paradoxale, en logique chrétienne, de l'engagement et de la distanciation dans le rapport entre communauté de foi et communauté politique. On pourrait considérer que la communauté de foi est appelée à être le témoin actif de la présence de « Dieu » à l'humanité – comme Jésus a été, par sa vie, sa pratique, ses relations autant que par sa parole, « témoin du Père » ; à *signifier* activement, en ce sens à réaliser *déjà* cette présence, par la vie de ses membres. En ce sens, l'engagement de foi a à se réaliser *comme* engagement social ; on ne peut, en logique chrétienne, *séparer* la venue du règne de « Dieu » de la vie sociale, des rapports qu'elle tisse entre les humains, et avec leur milieu matériel et leurs mondes de sens. *Participer* à cette vie sociale, animés autant que possible par l'Esprit qui les unit à « Dieu », est le déploiement par les chrétiens de la logique de l'*incarnation*. L'incarnation de la foi (non pas de la « croyance » !) qui s'ouvre à la Présence de « Dieu » *dans* la vie humaine comme telle, donc *comme* pratique sociale, est constitutive de la logique christique. Mais cette même logique exige que cette incarnation sans réserve – il s'agit de *tout* assumer de la vie sociale – se réalise « sans confusion » : sans *assimiler* sans reste la venue du « règne de Dieu » aux pratiques et aux engagements sociaux, ni donc la communauté de foi aux communautés socio-politique. Il s'agit donc, dans le mouvement même d'engagement dans la vie socio-politique au nom de la foi, de respecter et maintenir leur statut de pratiques sociales complètement humaines.

réciprocité de la présence ? Cette réciprocité est ce que j'entends par « communion ». Voy. E. TOURPE, *Donation et réciprocité. L'amour, point aveugle de la philosophie*, Paris, Hermann, 2020.

3. PRAXIS : JUSTICE ET AMOUR

La réflexion menée jusqu'ici reste très formelle : on y traite de communautés, et d'engagements dans la vie sociale en faisant complètement abstraction du « contenu », ou des déterminations *pratiques*, de ce qui est ici en cause. La référence du christianisme à la figure du Christ comme croisement de « l'humain » et du « divin » reste elle aussi formelle, et ne suffit pas à lever cette abstraction. Or, il faut pouvoir saisir, au moins dans une certaine mesure, ce qui anime, oriente, détermine les pratiques et les engagements des communautés socio-politiques, d'un côté, de la communauté ecclésiale chrétienne, de l'autre. C'est pour y arriver que je propose de les référer à la justice, pour les premières, et à l'amour pour l'autre : l'articulation entre ces deux registres m'a été suggérée par les travaux de Luc Boltanski³², Paul Ricœur³³ et Jean-Marc Ferry³⁴.

Amour

En ce qui concerne la communauté chrétienne, on la caractérise très souvent, comme d'ailleurs la religion « en général » (comme si une telle chose existait...), par une référence à « Dieu » ou à du divin ; une référence impliquant à titre essentiel l'*obéissance* à l'*autorité* divine – sur le plan du pouvoir et de la loi, donc³⁵. Sans doute le christianisme lui-même s'est-il souvent compris de cette façon (peut-être surtout dans la modernité) – oubliant par exemple la leçon de Saint Paul sur le dépassement de la *loi* par la « grâce » qui transforme les « serviteurs » soumis en fils libres. Mais nous pouvons tirer ici le bénéfice de la décision de méthode qui, au début de cette réflexion, nous a fait considérer le rapport du socio-politique, non pas (seulement) avec « le religieux », défini par une référence au divin, mais avec les « engagements de convictions ultimes », où se mettent en jeu, disions-nous, l'essentiel et le décisif pour la condition et de la destinée humaine. Cet *essentiel décisif*, dans le christianisme, se présente-t-il comme une réalité extérieure à l'existence – comme le serait un maître divin ? La foi en l'incarnation proclame que, avec et dans le Christ, le rapport à « Dieu » n'est plus un rapport d'extériorité, ni une soumission, mais une union, un partage du même Esprit. Mais *quel* esprit, quel genre déterminé d'esprit ? C'est ici qu'il faut sortir du plan formel.

La réponse s'impose avec évidence : l'E/esprit en question est (celui de) l'amour. L'idée formelle de « Dieu » prend détermination, et dans le même temps devient idée

³² Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

³³ Paul RICOEUR, *Amour et justice*, Paris, Seuil, coll. Points, 2008.

³⁴ Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Cerf, coll. Humanités, 2010, surtout : « Première partie : Ethique et morale » ; ID., « La question de la religion. De l'identité narrative à l'identité reconstructive », in *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Presses de l'université Saint Louis, 1993, p. 91-99 ; ID., « Ethique et religion », *Revue de théologie et de philosophie*, 132 (2000), p. 325-344

³⁵ Rémy BRAGUE, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

pratique, quand « Dieu » s'expérimente et se pense comme *amour*. Ainsi, ce qui fait la divinité de Jésus, ce n'est pas une forme quelconque de supériorité, ni aucune forme d'échappée à la finitude³⁶ : c'est une telle capacité de *présence* (au sens que j'ai précisé plus haut) et de *rencontre* qu'elle remet les gens debout, les réconcilie avec eux-mêmes, les autres et « Dieu » ; c'est, à l'inverse de toute supériorité, le choix du *service*, et de la proximité inconditionnelle avec tous, et d'abord avec les « exclus » en tout genre. En un mot, le « divin » ou le « Dieu » qui se présente et se réalise comme vie *humaine* en Jésus, c'est l'amour. Non pas que l'amour soit un de ses « attributs », ou même le premier : c'est ici ce qui le constitue, son « être » même, ou la vie qu'il est, ou l'esprit qui l'anime, comme on voudra.

Dans cette perspective, la foi en « l'événement Jésus-Christ » et la « charité » en actes et relations, ou l'union du divin et de l'humain et la pratique humaine concrète, s'emboîtent l'une dans l'autre, comme l'avvers et le revers d'une seule pièce, qui est l'engagement de foi. C'est ce qu'explicite en quelques lignes la *première lettre de Jean* (que je commente dans les parenthèses) : « Dieu, personne ne l'a jamais vu. Mais si nous nous aimons les uns les autres (*praxis de « charité »*), Dieu demeure en nous et son amour s'accomplit) pleinement en nous. (...) Et nous, nous avons connu (*conviction*) l'amour que Dieu nous porte et nous y avons cru (*engagement*). Dieu est amour : celui qui demeure dans l'amour (*praxis de « charité »*) demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (*union*) » (ch.4, v. 12. 16).

Justice

Il faudra déterminer davantage ce qu'on entend ainsi par « amour » ; mais auparavant, quelques mots à propos du socio-politique. Coupant brutalement au court dans une problématique infinie, je distinguerai ici, comme Éric Weil³⁷ que cite souvent Hugues Dumont, la dimension socio-économique (« société »), la dimension des « valeurs » et des significations (« communauté » culturelle), et la dimension proprement politique (l'État). Et je placerai cette dernière sous l'horizon de la *justice*, entendue comme méta-principe du lien et horizon de la vie *politique*. Il s'agit là d'une approche du politique qu'on pourrait dire dégrisée, ou modeste, par rapport à d'autres, plus ambitieuses, qui lui assigneraient la mission de mener les citoyens à une vie *accomplie*, et le situeraient donc (plus ou moins) sur le plan de ce que nous avons appelé *l'ultime* : l'essentiel et le décisif de la condition et de la destinée humaine. Pour creuser ce « plus ou moins », il faudrait prendre ici en compte le concept de « vie bonne », « sensée » ou « réussie », à laquelle une autre perspective que celle adoptée ici élargit l'horizon du politique. La « vie bonne » en ce sens se situerait au recoupement de l'horizon politique du juste et de l'horizon « ultime » du « salut » ; on pourrait la considérer comme ce qui fait médiation entre eux³⁸. Mais il me semble qu'un des effets majeurs de la différenciation entre communauté socio-politique et communauté

³⁶ A l'inverse de ce que lui suggère Satan, lors des « tentations au désert » : pouvoirs magiques et domination sans limites : voy. *évangile selon Luc*, ch. 4, 1-13.

³⁷ ÉRIC WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956.

³⁸ Comme le fait Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010.

d'engagements ultimes, ce n'est pas seulement d'« émanciper » le politique vis-à-vis de la tutelle à laquelle pourraient prétendre ces convictions : c'est aussi de *limiter* corrélativement l'enjeu du politique et son domaine de compétence, son horizon. On pourrait parler ici de sécularisation, en l'entendant comme *limitation* du politique au « séculier », distingué moins du « spirituel » ou du religieux que de l'*ultime*. En ce sens, Paul Ricœur définissait la *laïcité* comme le régime qui réfère le politique, non pas à la vérité, mais, précisément, à la (seule) justice.

De cette justice, je ne retiendrai ici que deux dimensions. La première est celle de ce que Hume appelait « les circonstances de la justice »³⁹ : celle-ci ne devient une tâche et un défi qu'en raison de deux dimensions fondamentales de la condition humaine, et même plus précisément de sa finitude : sa soumission à des *nécessités* de tous ordres (la « société des besoins », chez Hegel), qui renvoient à des ressources « rares », c'est-à-dire non disponibles à volonté ; et d'autre part, la *séparation* des individus entre eux (*l'égoïsme*, dit Hume), qui en fait des concurrents et, potentiellement, des rivaux. Ces deux dimensions anthropologiques fondamentales dessinent la tâche de la justice : articuler « l'insociable sociabilité »⁴⁰ des humains, dans un monde limité.

La seconde caractéristique de l'idée de justice que je voudrais souligner, c'est sa complexité, que je réduirai ici à une sorte d'ambivalence, une dialectique dans le meilleur des cas, entre ce que Ricœur appelle respectivement « désintérêt mutuel » et « endettement mutuel »⁴¹. *Cuique suum* : en un sens, la justice consiste à *distribuer* de façon « juste » les ressources limitées, pour satisfaire aux nécessités de la vie et aux appétits des individus. Cette distribution relève d'une logique de séparation, de sorte que la part de l'un n'empiète pas sur celle de l'autre ; séparation du « mien » et du « tien », mais aussi séparation des individus, de sorte que chacun dispose de sa propre vie et de soi-même. Dans cette seule logique, le lien social ainsi pacifié⁴², c'est-à-dire arraché à la violence, s'orienterait vers un lien minimal, réduit à la juxtaposition d'individus indépendants les uns des autres : « désintérêt mutuel ». Mais dans un autre sens, ou sur un autre plan, la justice consiste aussi à *attribuer* à chacun, non seulement les ressources appropriables qui lui reviennent, mais aussi l'accès ou la *participation* à des biens impossibles à s'approprier de façon exclusive⁴³, et avant tout *aux échanges* entre humains qui conditionnent, eux aussi, toute vie humaine – depuis les soins et

³⁹ David HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739-1741), Oxford, UP, 1978 ; tr. fr. Garnier-Flammarion, *Traité de la nature humaine*, livre II : *Les passions*, 1991, livre III : *La morale*, 1993 ; *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), Oxford, UP, 1976 ; tr. fr. *Les principes de la morale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

⁴⁰ Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784).

⁴¹ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 31 et sv.

⁴² Voy. L. BOLTANSKI, *op. cit.*

⁴³ La distinction classique entre le « partageable » et le « participable » remonte à Aristote ; voy. Cfr. Cornélius CASTORIADIS, « Valeur, égalité, justice, politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les carrefours du labyrinthe* (I), Paris, Seuil, 1976. Elle est au cœur de la nouvelle problématique des « communs » ; voy. par exemple, précisément dans une perspective de théologie politique : Gaël GIRAUD, *Composer un monde en commun. Une théologie politique de l'anthropocène*, Paris, Seuil, 2022.

l'éducation qui permettent aux individus de s'humaniser, jusqu'aux plans différenciés de la « reconnaissance »⁴⁴ (par les autres) qui seule permet à une personne d'accéder à elle-même et à ses capacités les plus propres⁴⁵.

Amour et justice : continuité et contraste

Ricœur nomme « endettement mutuel » cette face de la justice qui l'oriente vers la participation de tous aux échanges et aux rencontres qui les nourrissent, vers une humanité réellement *partagée*. À ce titre, la justice *en tant que telle* participe de la dynamique de l'amour – qui est partage, présence réciproque, jusqu'à la *communion*. Il faut ajouter, dans l'autre sens qu'il n'y a pas d'amour authentique qui ne présuppose et n'enveloppe une forme de justice, c'est-à-dire de différenciation et d'égalité de ceux qu'il unit : faute de cette dimension, sous couleur de fusion, l'amour bascule dans l'absorption et l'aliénation de l'un par l'autre. Dans le langage de Chalcédoine : il n'y a donc pas de « séparation », d'extériorité, d'hétérogénéité entre justice et amour. Dans la ligne d'un travail précédent⁴⁶, et sous les inspirations que j'ai dites plus haut, je situerai donc amour et justice dans un rapport de continuité, par quoi chacune des deux dynamiques peut communiquer avec l'autre.

Mais ce rapport de continuité est aussi de différence irréductible : la justice n'est pas l'amour, même si elle en est une condition préalable, et à ce titre, un « moment » structurel permanent ; et même si elle tisse les échanges et les solidarités et fait ainsi apparaître l'horizon de la fraternité. Je pointerai sommairement les différences. D'abord, à la différence de la justice, l'amour ne relève pas de la *loi*, qu'elle soit politique ou morale : aimer par obligation ne serait pas aimer. Ensuite, la justice a partie liée avec la violence : comme pratique *judiciaire*, elle la sanctionne en infligeant elle-même des peines ; et souvent, elle *tranche* dans les désaccords ou les conflits plutôt que de réconcilier⁴⁷ ; plus généralement, comme pratique *politique*, instauration d'une société juste à partir de « l'insociable sociabilité » humaine, la justice est mise en œuvre par le *pouvoir*, armé de son droit de *contrainte*. Mais c'est peut-être sur un plan plus fondamental que la justice et l'amour se différencient : la justice, dont l'horizon est l'égalité, donc l'équivalence ou la juste proportion (entre les parts de chacun, entre les termes d'un échange ou d'un contrat, entre délits et peines, entre sujets de droit, entre contributions et gratifications, inconvénients et avantages, etc.), repose tout entière sur la *mesure*. Pour être juste, il faut mesurer, toujours à nouveau ; et calculer, c'est-à-dire justifier les partages et les équivalences : la justice doit

⁴⁴ L'articulation entre *justice* et *reconnaissance* est un sujet très débattu. Voy. A. HONNETH, *Les combats pour la reconnaissance* (1992), tr. fr Paris, Cerf, 2002.

⁴⁵ Voy. G. de STEXHE, « La neutralité et la distribution comme justice? Questions au libéralisme solidariste de P. Van Parijs », in *Revue philosophique de Louvain*, 93/4, 1995, pp. 499-531.

⁴⁶ ID., « Entre violence et abandon : le droit. Libre méditation sur le non-sacrifice d'Isaac », in *Le droit malgré tout. Hommage à François Ost*, Bruxelles, Presses de l'université Saint Louis, 2018, p. 215-250.

⁴⁷ Mais précisément, la (balbutiante) justice *réconciliatrice* tente de surmonter cette sorte de violence judiciaire.

argumenter, fournir des justifications, des raisons. Et en mesurant, la justice se place sur le plan de la généralité et des comparaisons. Par contre, l'amour ne compte pas, ne calcule pas, ne justifie rien ; et chacun y est un unique et incomparable, « insubstituable », selon le mot de Lévinas : si l'amour compte et calcule, s'il cherche des raisons, s'il compare, il est déjà en deçà de lui-même. Car il relève d'une « économie du don » qui « déborde de toute part l'éthique »⁴⁸ – et donc la justice ; à la logique de la mesure, de l'équivalence, des règles, de la généralité et des justifications, il substitue celle de la surabondance, de la gratuité, de l'absolue singularité des personnes⁴⁹.

Ce contraste entre la logique d'équivalence justifiée qui est celle de la justice, et celle de la surabondance gratuite qui est celle de l'amour s'enracine sans doute dans le paradoxe constitutif de la condition humaine et de la vie sociale. D'un côté, elles sont prises dans la finitude : la pression des nécessités et des manques, le monde de la rareté, des limites, des séparations qui fixent chacun en lui-même. C'est pourquoi il nous faut mesurer, calculer, ordonner, départager. Mais en même temps, l'existence, personnelle et sociale, est traversée par une capacité de transcendance par rapport à ces nécessités, à ces limites, à ces séparations. Déjà l'événement d'une vraie *rencontre* est une expérience de transcendance⁵⁰. L'amour, sans mesure et sans raison⁵¹, témoigne de cette transcendance. On le sait depuis toujours : il est présence de l'infini dans le fini, l'ébranlement et la traversée du fini par l'infini – c'est d'ailleurs pourquoi il est souvent tragique : *il n'y a pas d'amour heureux*, dit le poète. Mais l'amour ne vise pas le bonheur, ni la paix : il expérimente la joie, qui naît de la *communion*.

L'hypothèse que j'ai essayé de construire ainsi est que l'articulation entre justice et amour, faite à la fois de continuité ou de communication entre l'un et l'autre et d'irréductibilité de l'un à l'autre, peut éclairer l'articulation entre communauté de foi chrétienne et communauté socio-politique, dans la mesure où on peut les placer respectivement sous l'enseigne de l'amour et de la justice, et les situer l'une par rapport à l'autre dans une logique « chalcédonienne », celle de l'incarnation de l'infini (ici, l'amour) dans le fini (les circonstances de la justice : rareté et concurrence), sans séparation ni confusion des deux ordres. « Sans séparation » : la communication entre justice et amour permet de comprendre l'engagement chrétien dans la vie sociale, dans la mesure où l'amour – la « charité » – dont ils se réclament peut se réaliser, certes partiellement, sous la forme de la justice, et même pousser celle-ci en direction

⁴⁸ P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 33

⁴⁹ Cette singularité *absolue* de chacun est au cœur de la pensée de Lévinas

⁵⁰ C'est ce que dit si fortement Pascal en distinguant l'ordre des corps, l'ordre des esprits, et l'ordre de la charité : « cela est d'un autre ordre » : *Pensées*, éd. Brunschwig, section 12.

⁵¹ C'est le début du *Traité de l'amour de Dieu* de Bernard de Clairvaux : « quelle est la mesure de l'amour, et sa raison ? Il n'y a pas de raison, sinon Dieu-même ; et la mesure est d'aimer sans mesure ». Voy. G. de STEXHE, *Entre le piège et l'abîme. L'ambiguïté du discours de l'amour*, in *Qu'est-ce que Dieu? (Hommage à D. Coppieters)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 1985, pp. 415-454.

de formes de partage, de générosité et de fraternité qui relèvent déjà de l'amour. On comprend, de ce point de vue, que l'engagement social et politique des chrétiens, lorsqu'il se fait explicitement au nom de leur foi, donc en tant que membres de la communauté ecclésiale, et sous le signe d'un amour qui ne calcule pas, privilégie souvent le souci de ceux qu'une justice très calculatrice risquerait de laisser aux marges, ou au dehors, de la communauté sociale. Mais « sans confusion » : dans le même temps, la différence de l'amour et de la justice se répercute sur le rapport entre communauté politique et communauté de foi chrétienne : la communauté ecclésiale ne relève pas de la dimension politique, et ne peut s'identifier ou se substituer à aucune communauté politique – parce que l'amour transcende toute justice. Tout au plus peut-on considérer que la justice socio-politique peut *résonner* à l'amour, ou se laisser *aimer* par lui : comme je l'annonçais au début de ces pages, à l'extrême du lien politique, la *fraternité* peut apparaître ainsi comme un écho ou une résonance *politique* de la communion dans l'amour. Et cette fraternité n'est pas un simple sentiment, mais une attitude *pratique* – capable de mettre en question les calculs, les mesures et les catégories d'une justice qui serait sourde aux socialement insignifiants ou gênants, et insensible à l'*exception* que toute personne singulière est toujours potentiellement par rapport à la règle.

4. INCARNER L'UTOPIE ?

Il serait déplacé de prétendre « conclure » un parcours qui n'avait rien d'une analyse ou d'une argumentation systématique : il importe par contre d'en rappeler la limite. La mise en perspective ici tentée est très partielle : car la condition humaine qu'assume l'incarnation ne se réduit pas à la « vie socio-politique », et ses horizons ne se réduisent pas à la justice, même transfigurée par l'amour. On pourrait se référer aux vieux « transcendants » – qui nomment les dimensions constitutives de toute expérience humaine : à côté du *Bonum* (éthique), dont relèvent justice et charité, se présente alors le *Verum* (théorique), l'expérience des significations, sous le signe du vrai, avec la question de l'articulation entre foi et pensée ou « raison » (scientifique, philosophique, littéraire) ; mais et aussi la dimension du *Pulchrum* (esthétique), de la beauté et de l'art : la logique chalcédonienne n'éclaire-t-elle pas l'oeuvre d'un Rembrandt, ou d'un Bach – pleinement peinture ou musique, et dans le même temps – sans confusion ni séparation – « contemplation » artistique de la beauté qui est rayonnement même du divin ? Reste que tout ce qui relève de la relation – interpersonnelle ou sociale – peut *incarner* de façon privilégiée un « Dieu » qui est amour – ce qui justifie l'approche tentée ici.

Je voudrais pour finir poser ici un appui pour relancer la discussion avec le destinataire de ces lignes : cet appui sera l'idée d'*utopie*, dont l'équivalent théologique est la notion de « tension eschatologique ». Elle a le grand avantage de nous placer sur le plan de la temporalité, avec ses complexités. Parler d'utopie, c'est signifier un au-delà de l'histoire et du sociétal – mais qui pourtant peut contribuer au mouvement

de l'histoire et à la dynamique sociétale. À une condition : sans confusion entre histoire et horizon, sans prétendre réaliser l'utopie *en tant que telle* dans l'histoire – parce le lieu propre de l'utopie est l'*horizon*, au-delà des contraintes et des limites qui, précisément, font de l'histoire une histoire, besogneuse, progressive (dans le meilleur des cas), hasardeuse. Peut-être, dans une certaine mesure, la communauté ecclésiale chrétienne peut-elle se comprendre comme une incarnation de l'utopie⁵² – ce qui constitue un paradoxe : car un horizon ne s'incarne pas. Ce qui signifierait que la communauté chrétienne n'a pas à se vouloir communauté mondaine, socio-politique – mais à être, au sein du monde et de la société, un simple *signe*, mais effectif et en actes, tendu vers un horizon qui est celui de l'amour, ou de la communion⁵³.

C'est aussi ce qu'affirme Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*, où le religieux tout entier, dans ses trois dimensions de symbolisme, de foi et de « communauté non-politique », est interprété comme l'acteur efficace de l'*espérance* : espérance d'une délivrance de la liberté entravée par l'égoïsme, espérance donc d'une *communion des personnes, dans leur totalité*. Kant donne à imaginer cette communion universelle comme un « *corpus mysticum* », en reprenant le terme qui désigne la communauté ecclésiale : *incarnation* (seulement) symbolique et anticipative, mais effective et efficace, de l'horizon de la communauté socio-politique. Sans confusion, sans séparation.

Post-scriptum : des institutions (sociales) chrétiennes ?

L'insistance du destinataire de ces pages et de l'équipe avec qui il a projeté cet ouvrage me contraint à outrepasser totalement mes compétences et à recevoir la question qu'ils m'avaient assignée : « pourquoi des institutions chrétiennes ? ». Il est vrai que cette question qui circule à travers bien des travaux d'Hugues Dumont et de ses engagements publics. En relisant le parcours que j'ai tenté ici, je me demande, avec beaucoup d'hésitations, s'il peut suggérer quelques critères qui pourraient contribuer à discerner le sens – ou le non-sens – de certaines « institutions chrétiennes » : on pense évidemment d'abord aux secteurs de l'enseignement et des soins de santé, mais aussi à des organisations sociales comme les syndicats.

Peut-être pourrait-on s'orienter d'abord vers deux (méta- ?) critères négatifs étroitement liés. Le premier est simple : c'est le refus de toute forme d'installation de la communauté ecclésiale en situation de *pouvoir* sociétal : si l'Église n'est pas *service sans pouvoir*, elle n'est pas Église *chrétienne*. En ce sens, il me semble que la logique « chalcédonienne » invite à se méfier de tout ce qui ressemblerait à l'annexion, à *l'absorption* par la communauté ecclésiale *en tant que telle* d'une fonction sociale, ou d'un

⁵² C'est, me semble-t-il, ce que pensait Saint Paul, qui situe l'Église, « corps du Christ », comme l'anticipation du « Christ total » qui serait l'humanité réconciliée – entre elle et avec « Dieu ». Voy. P.-J. LABARRIERE, *Le Christ à venir*, Desclée, Tournai, 1993.

⁵³ Paul COLRAT, Foucauld GIULIANI et Anne WAELES, *La Communion qui vient. Carnets politiques d'une jeunesse catholique*, Paris, Seuil, 2021.

secteur de la vie *sociétale*⁵⁴. Car on entrerait alors dans une logique de superposition et de confusion du chrétien et du sociétal, dont je pense avoir montré le caractère problématique. On a souvent avancé ici une fonction de « suppléance » (par l'Église), en cas de carence des institutions socio-politiques. Mais la suppléance se transforme presque toujours en appropriation, en annexion du sociétal par le religieux. Elle ne peut en tous cas, me semble-t-il, s'exercer « au nom » de la communauté ecclésiale *comme telle*, ni sous son contrôle, – mais plutôt en vertu de la foi qui engage à un *service* qui demeure pleinement sociétal ; et donc sans appropriation par une institution « chrétienne ».

A fortiori, il me semble qu'il faut exclure toute forme de constitution d'une société chrétienne parallèle, ou de sous-société (comme on parle de sous-culture) en marge de la société commune. De nouveau, on serait dans une logique de confusion de l'ecclésial et du sociétal. Il me semble que cette logique *communautariste* est celle qui s'est longtemps développée en de nombreux pays, et par exemple en Belgique, où l'ensemble des « institutions chrétiennes » composant le « pilier catholique » constituaient un « monde catholique » auto-suffisant (à l'exception notable des mondes industriel, commercial et culturel), à l'intérieur duquel un chrétien pouvait – voire devait ! – rester enfermé de la naissance à la mort : enseignement et mouvements de jeunesse, syndicats, partis politiques, soins de santé, banque et assurances, monde agricole, etc. Comme je l'ai relevé plus haut, cette tendance renaît dans un contexte où certains catholiques se perçoivent comme une minorité menacée d'assimilation par la culture sécularisée, consumériste, libérale, et envisagent de constituer des espèces d'enclaves communautaires, par exemple sur le modèle (imaginé) des monastères médiévaux. Cette superposition, cette confusion de l'Église et du sociétal efface la *différence* du sociétal et de la foi, l'altérité du sociétal et du « chrétien ».

Peut-on alors esquisser des critères *positifs* pour l'existence d'institutions chrétiennes ? J'en vois deux possibles. Le premier consisterait à discerner les lieux sociaux où un élargissement de la logique de justice par la logique de l'amour serait possible. Je pense d'abord au service de ceux que les institutions socio-politiques et les formes existantes de justice laissent aux marges de la communauté sociale – de façon générale, les pauvres et les gêneurs qui passent à travers les mailles des critères de solidarité sociale en place ; certaines problématiques en matière de soins de santé, par exemple, surtout dans le contexte du développement des technologies bio-médicales, pourraient peut-être de ce point de vue suggérer également la pertinence d'institutions de soin « chrétiennes ». Mais encore une fois, dans une logique « chalcédonienne » (pas de pouvoir, de confusion ni d'absorption), l'engagement « chrétien » sur ce front devrait à mon avis se faire sans *appropriation* ecclésiale du

⁵⁴ Le débat est déjà ancien: voy. *Une santé chrétienne ? Recherche interuniversitaire sur l'identité chrétienne des institutions sociales et de santé affiliées à Caritas catholica francophone*, Bruxelles, Presses universitaires Saint Louis-Bruxelles, 1996.

service en cause, qui appartient à la vie sociétale ; et donc, autant que possible, sans appropriation des institutions en question.

Le second critère positif, semblable au premier, concernerait la dimension *culturelle* de la vie sociale. Là aussi, il est possible que le fonctionnement établi de la culture sociale présente des manques, des étroitesse – voire, j’ose le dire, des perversions. Par rapport à cela, la communauté ecclésiale pourrait à nouveau considérer devoir assumer un rôle de suppléance, ou d’élargissement et de réouverture de certaines dimensions du *monde des significations* : par exemple, cultiver l’ouverture – autre que seulement objectivante ou folklorisante – aux horizons, engagements et convictions *ultimes*. Et il me semble imaginable que, dans certains contextes ce rôle ne soit possible que par le biais d’« institutions » suscitées et soutenues par la communauté ecclésiale. Mais toujours avec le même risque d’appropriation et de persistance même quand la situation qui a justifié l’engagement s’est transformée : l’exemple des institutions d’enseignement « catholiques », nées pour certaines d’entre elles par souci des exclus du système scolaire, mais devenues parfois des niches de privilégiés dans un contexte où l’État assume correctement les fonctions d’enseignement, a de quoi faire réfléchir. Pour prendre un exemple sensible entre tous, je rappellerai que, dès le milieu du XX^e siècle, le chanoine Leclercq, notre prédécesseur dans notre petite université, considérait qu’une université « catholique » n’avait plus de sens en Belgique...

Enfin, le dernier critère qui me semble pertinent est celui des conditions de l’existence de la communauté ecclésiale elle-même, en tant que communauté fraternelle de foi, et seulement de foi, dirais-je (« communauté non-politique », pour reprendre la formulation de Kant) dans le contexte de l’institution socio-politique. La communauté ecclésiale elle-même, pas, je l’ai dit et redit, à se transformer en société chrétienne parallèle ; mais elle doit exister, non pas dans le refuge du privé, de l’intime et du « personnel », mais dans un rapport à la fois engagé et distancié avec la communauté socio-politique : cela implique à mon avis que, d’une façon ou d’une autre, la communauté ecclésiale doit avoir une existence *publique*, donc institutionnelle : ce dont elle vit concerne l’humanité comme telle, *à l’intérieur* de laquelle et pour laquelle elle a à être signe actif de « la communion qui vient ». On rejoint donc ici la perspective kantienne : l’institution ecclésiale peut se comprendre, et on peut justifier son existence, comme une *incarnation symbolique* – un signe – de ce qui est l’horizon ultime, utopique et eschatologique, de la socialité : la pleine communion des personnes.

Mais la question décisive est alors : les communautés chrétiennes vivent-elle réellement de cette communion, de cette gratuité dont leur *unique* justification est d’être l’annonce et le signe actif ? En font-elles réellement, *ad intra et ad extra*, leur

principe suprême et leur référence essentielle ⁵⁵ ? Du point de vue méthodiquement adopté dans ces pages, la réponse à cette question, à ce défi permanent, décide du sens ou du non-sens de la présence de communautés chrétiennes dans la vie sociale.

⁵⁵ On connaît la formule de Tertullien : « c'est surtout cette pratique de la charité qui, aux yeux de quelques-uns, nous imprime une marque spéciale. “Voyez, dit-on, comme ils s'aiment les uns les autres“ » (*Apologétique*, ch. 39).