

Exode et diaspora : la condition ecclésiale

Joseph Famerée

La question des migrations humaines nous a explosé au visage, ici en Europe, depuis quelques années, avec ces tentatives, souvent mortelles, de traversées massives de la Méditerranée depuis sa rive turque ou africaine. Cette question renvoie bien sûr à ses causes économiques, politiques ou militaires complexes ; corrélativement, elle ouvre l'exigence éthique et spirituelle de l'accueil de tant de personnes en détresse, pour nos sociétés démocratiques européennes de manière globale, et en leur sein, pour les Églises chrétiennes d'une manière particulière. Outre cette exigence éthique irréductible d'hospitalité fraternelle, qui requiert certes une analyse intelligente, la question migratoire contemporaine pousse à une réflexion anthropologique et théologique.

Tout être humain n'est-il pas en exil intérieur ? N'est-il pas un migrant intérieur, qui doit se mettre en mouvement pour trouver son identité, sa vérité profonde toujours en avant de lui, jamais fixée ou achevée une fois pour toutes ? Ne lui faut-il pas se chercher continuellement pour trouver l'autre, l'étranger qu'il est à lui-même, « soi-même comme un autre » (Paul Ricœur) ?

Ne faut-il pas sortir de soi à fortiori pour trouver l'(A)utre, pour lui ouvrir un espace d'hospitalité et de fraternité en soi, pour le reconnaître vraiment dans son (A)lterité ? De ce fait, n'est-ce pas aussi l'anthropologie chrétienne en tant que telle, jusque dans sa dimension communautaire et ecclésiale, qui est interpellée par le fait migratoire actuel ? Appel éthique, mais aussi appel à repenser l'être chrétien et ecclésial. Ainsi la réalité sociale des migrations stimule-t-elle à redécouvrir les dimensions, parfois occultées ou oubliées, d'exode, d'exil et de diaspora qui marquent le peuple de Dieu depuis le Premier Testament jusqu'en son régime chrétien. Conséquemment, une Église « migrante » ne peut qu'être solidaire de nouveaux migrants. Plus radicalement, elle ne peut même être elle-même, « catholique », qu'en s'ouvrant *ad extra* à tous les autres humains dans leur diversité culturelle et convictionnelle, *ad intra* aux chrétiens venus d'ailleurs. Paradoxalement, cette ouverture désintéressée à

l'étranger peut devenir une source de vitalité, voire de revitalisation, pour certaines communautés chrétiennes européennes.

La condition ecclésiale est nécessairement caractérisée par l'exode et la diaspora ; corrélativement, la catholicité est une tâche permanente et inamissible de toute Église. Telle sera la double thèse symétrique (res)suscitée par le phénomène actuel des migrations, telles seront les deux parties de mon exposé.

Une précision encore avant d'entamer mon exposé : ma préoccupation ici n'est pas d'abord pastorale, mais théologique (au sens de dogmatique et fondamentale). Mon souci est donc de *fonder théologiquement*, c'est-à-dire en Écriture et en Tradition chrétiennes, ma double thèse en vue des développements pastoraux et pratiques multiples qu'il revient à l'imagination et à la créativité des différentes communautés chrétiennes de mener à bien.

I. UNE *EKKLESIA* EN EXODE ET EN DIASPORA

Les chrétiens de langue grecque donnèrent à leur assemblée le nom biblique d'*ekklèsia*, marquant ainsi une continuité entre Israël et le peuple chrétien en-deçà de certaines différences¹.

Précisément, dans la Bible grecque des Septante (LXX), que désigne le mot *ekklèsia*, repris ultérieurement par les chrétiens ? Il ne s'agit évidemment pas pour moi ici de me risquer à une lecture exégétique de la Bible. Je souhaite seulement rappeler quelques grandes thématiques liées à l'*ekklèsia* (*qahal*) du premier testament grec et d'en éprouver les implications pour la compréhension chrétienne de l'Église.

Le mot de la LXX désigne une assemblée convoquée pour un geste religieux, souvent cultuel². Cette assemblée est liée à l'Exode d'Égypte et à la longue marche au désert vers la Terre promise³. Si elle sera aussi l'assemblée des Israélites au-delà du Jourdain⁴, à Jérusalem

¹ Cf. *Vocabulaire de théologie biblique* (désormais VTB), publié sous la direction d X. LEON-DUFOUR *et alii*, 4^e éd., Paris, Cerf, 1977, col. 323-324.

² *Ek-klèsia* signifie étymologiquement appel, con-vocation (par Dieu).

³ Dt 23.

⁴ Jos 8,35 : « Il n'y eut pas une seule parole de toutes celles que Moïse avait prescrites que Josué ne lût face à toute l'assemblée d'Israël, y compris les femmes, les enfants ainsi que les émigrés qui vivent au milieu d'eux ». On notera avec intérêt que l'assemblée d'Israël inclut les émigrés vivant avec eux. Voir aussi Jg 20,2. Toute citation littérale de la Bible en français vient de la TOB (AT, 1975 ; NT, 1972) ; le grec ou le latin vient de Nestle-Aland, 22^e éd, 1963/1969.

au temps des rois ou après l'exil⁵, elle est surtout l'assemblée de l'Horeb et des steppes de Moab⁶. En lien avec le mois de la sortie d'Égypte, on trouve aussi l'exigence de tenir une « convocation sainte » (*klètè hagia*, où l'idée d'appel rapproche cette expression d'*ekklèsia*)⁷.

Les grandes thématiques de l'Exode (sortie, libération de l'esclavage égyptien), de la marche au désert (encore à distance de la Terre promise), ultérieurement de la dispersion de l'Exil (à nouveau à distance de la Terre promise) et du nouvel Exode qu'est le retour des exilés en Israël sont constitutives pour le peuple de Dieu de la première alliance.

Non seulement le même mot (*ekklèsia*) est repris par le Nouveau Testament pour désigner l'assemblée des chrétiens (Juifs, puis païens désormais appelés aussi en Jésus-Christ à former la « convocation sainte » des derniers temps⁸), mais les thématiques qui lui sont associées dans le Premier Testament sont également présentes dans certains écrits canoniques chrétiens.

Ainsi Pierre applique-t-il à l'Église chrétienne ce qui était dit de « l'*ekklèsia* au désert » (Ac 7,38), du peuple de la première alliance au cours de l'Exode : « Mais vous, vous êtes *la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous proclamiez les hauts faits* de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière »⁹.

L'évangile selon Jean est particulièrement caractéristique de ce point de vue. Par ses allusions à un nouvel Exode, à un nouveau Moïse¹⁰, il évoque un nouveau peuple de Dieu, désigné directement par les images bibliques de l'épouse¹¹, du troupeau¹² et de la vigne¹³, et

⁵ 1 R 8 ; Ps 22,26 ; 1 Ch 28,8 ; Ne 8,2.

⁶ Dt 4,10 ; 31,30.

⁷ Ex 12,16 ; Lv 23,3 ; Nb 29,1 (*épiklètòs hagia*).

⁸ Cf. 1 Co 1,2 ; Rm 1,7 (*klètois hagiois*).

⁹ 1 P 2,9. Cf. Ap 1,6 et 5,10.

¹⁰ Jn 3,14-15 : « Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l'Homme soit élevé afin que quiconque croit, ait en lui la vie éternelle » ; 6,32-33 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel. Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » ; 7,37-39 : « Jésus se tint dans le Temple et il se mit à proclamer à haute voix : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et que boive celui qui croit en moi. Comme l'a dit l'Écriture : 'De son sein couleront des fleuves d'eau vive'." Il désignait ainsi l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui » ; 8,12 : « Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres ; il aura la lumière qui conduit à la vie ». En route vers le Royaume des cieux (comme Israël vers la Terre promise), les chrétiens sont nourris par le Christ, pain vivant descendu du ciel, et désaltérés par l'eau qui jaillit de son côté ; blessés, ils sont guéris en contemplant dans la foi le Christ élevé en croix ; c'est en le suivant, lui, la lumière du monde, qu'ils parviendront auprès du Père.

¹¹ Jn 3,29.

¹² Jn 10,1-16.

¹³ Jn 15,1-17.

constitué de manière inchoative par le petit groupe des disciples mis à part du monde¹⁴. Le passage de ce petit groupe à l'Église se fait par la mort et la résurrection de Jésus, nouvel et définitif Exode de l'esclavage du péché et de la mort, nouvelle et définitive sortie de l'Exil et de la Diaspora : Jésus meurt « pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés »¹⁵, en un seul troupeau, sans distinction de Juifs, de Samaritains et de Grecs¹⁶.

Dans cette perspective, l'Église, peuple de la nouvelle alliance en Christ, nouveau Moïse¹⁷, naît d'un nouvel Exode¹⁸, radical, décisif, unique, celui de la pâque de Jésus, de son passage de la mort à la résurrection, de son anéantissement à sa glorification. L'Église naît en permanence de cette sortie (de l'esclavage) de la mort, naissance qu'elle renouvelle sacramentellement dans le baptême et l'eucharistie, jusqu'à ce qu'Il (re)vienne. Cette origine en l'exode pascal dit l'être de l'Église : un être, une existence en exode, en sortie (de soi), en mission et dispersion dans le monde de ce temps, jamais arrêtée, jamais statique, toujours en chemin, en mouvement, en tension vers le Royaume eschatologique, ce monde nouveau déjà inauguré et anticipé dans le mystère pascal du Christ. Cette existence ecclésiale en sortie, en mission, en transition vers la Fin espérée connaît, dans l'histoire, des temps de désert (expérience d'isolement, épreuve spirituelle, tentations...), à l'image du peuple de la première alliance au cours de sa marche vers la Terre promise¹⁹. D'une manière globale, tout au long de l'histoire, l'Église se sait et se sent en exil²⁰ ; dans la présence même de l'Esprit, elle se sait,

¹⁴ Jn 15,19.

¹⁵ Jn 11,52.

¹⁶ Jn 10,16 ; 12,20.32 : « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes » ; 4,21ss.30-42. Sur cet alinéa johannique, cf. VTB, col. 332-333.

¹⁷ Cf. Ac 3,15.22 ; 5,31 ; 7,35ss.

¹⁸ Cf. 1 Co 5,7 ; 10,1-6 ; 1 P passim ; Jn passim (cf. *supra*, note 10) ; Ap passim (cf. 1 P). Cf. VTB, col. 423-426.

¹⁹ Cf. Mt 3,3 et par. (Is 40,3).

²⁰ La relecture attentive de la période exilique d'Israël dans le premier testament comme une épreuve féconde (avec les prophètes, la préparation d'un Israël renouvelé, le nouvel Exode) devrait inspirer la réflexion ecclésiologique chrétienne, surtout en temps de crise (mais quand le christianisme n'est-il pas en temps de crise au sein de l'histoire humaine ?). Expérience de mort et de résurrection, le départ en exil et le retour triomphant à Jérusalem ont plus d'un rapport avec le mystère de la Pâque du Christ. Si Christ est ressuscité, si nous avons été sauvés, c'est en espérance (Rm 8,24) : « nous sommes toujours pleins de confiance, tout en sachant que, tant que nous habitons (*endèmountes*) dans ce corps, nous sommes hors de notre demeure (*ekdèmoumen*), loin du Seigneur (*apo tou kuriou*), car nous cheminons (*péripatoumen*) par la foi (*dia pisteôs*), non par la vue... » (2 Co 5,6-7). Étant dans le monde sans être du monde (Jn 17,16), les chrétiens, comme Israël en Exil, doivent sans cesse se rappeler la sainteté radicale de Dieu à imiter, lui qui ne peut pactiser avec le mal (1 P 1,15 ; 2,11-12 : « Bien-aimés, je vous exhorte, comme des gens de passage et des étrangers [*hôs paroikous kai parépidèmous*] [cf. 1,1 : « aux élus qui vivent en étrangers dans la dispersion [*parépidèmois diasporas*] »], à vous abstenir des convoitises charnelles [...]. Ayez une belle conduite parmi les païens [...] »). Comme Israël en Exil, ils doivent aussi s'appuyer sur la fidélité de Dieu, qui, par le Christ, les mène jusqu'à la patrie céleste (He 11,16, voir la note suivante). Cf. VTB, col. 419-422.

et doit sans cesse se le remémorer, toujours à distance de sa Patrie véritable, la Patrie céleste, la cité permanente, la cité future, la cité des cieux, la Jérusalem d'en haut²¹. Tout être humain, spécialement tout chrétien, tout membre de l'Église, est appelé à discerner la patrie nouvelle où il vivra à jamais.

Dans l'histoire présente, l'existence d'une Église, d'une communauté ecclésiale, apparaît donc toujours en tension entre rassemblement (*ek-klèsia* ; *qahal* ; *con-vocatio*) et dispersion (en vue de la mission, mais aussi en raison des circonstances : persécution, espaces géographiques...) ²². La vie ecclésiale est une dialectique de synaxe (rassemblement liturgique) et de diaspora missionnaire²³ : si le rassemblement est essentiel pour se ressourcer spirituellement, sacramentellement, sociologiquement même, il n'est pas là pour lui-même, il est en vue de la mission, de la dispersion au service de l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. La fin de la messe latine est : *Ite, missa est*. « Allez, la messe (*missa*) est finie. Allez, c'est la mission (*missa, missio*) maintenant. » Mais la mission en diaspora appelle elle-même à rythme régulier un rassemblement de ressourcement et de relance.

Une dynamique de rassemblement, d'exode (sortie de soi) et de dispersion, une tension vers un Avenir meilleur et ultime, une conscience donc d'être en exil, d'être des étrangers et

²¹ Ga 4,26 : « Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle notre mère » ; Ph 3,20-21 : « Car notre cité, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire, avec la force qui le rend capable aussi de se soumettre toutes choses » ; He 13,13-14 : « Sortons donc à [la] rencontre [de Jésus (qui, pour sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert en dehors de la porte)] en dehors du camp, en portant son humiliation. Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous sommes à la recherche de la cité future » ; cf. He 11,13-16 : « Dans la foi, [les anciens] moururent tous, sans avoir obtenu la réalisation des promesses, mais après les avoir saluées de loin et après s'être reconnus pour étrangers et voyageurs sur terre (*xénoi kai parépidèmoi... épi tès gès* ; *peregrini, et hospites... super terram*). Car ceux qui parlent ainsi montrent clairement qu'ils sont à la recherche d'une patrie (*patrida épizètousin* ; *patriam inquirere*) ; et s'ils avaient eu dans l'esprit celle dont ils étaient sortis (*exébèsan* ; *exierunt*), ils auraient eu le temps d'y retourner ; en fait, c'est à une patrie meilleure qu'ils aspirent, à une patrie céleste (*kreittonos orégontai, tout'estin épouraniou* ; *meliolem appetunt, id est, caelestem*). C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu ; il leur a, en effet, préparé une ville (*hètoimase gar autois polin* ; *paravit enim illis civitatem*) ». Cf VTB, col. 924-927.

²² En Christ, le peuple de Dieu-Église déborde le cadre national juif. L'Esprit de la Pentecôte, par le don des langues et de la charité, réalise la communion des nations (Ac 2,1-11) ; désormais, Dieu est adoré, non plus en tel ou tel lieu, mais « en Esprit et en vérité » (Jn 4,24). Aussi les chrétiens ne craignent-ils plus la persécution qui les disperse loin de Jérusalem (Ac 8,1 ; 11,19) et partent-ils en mission pour rassembler toutes les nations en une seule foi, par un seul baptême (Mt 28,19s ; cf. Jn 11,52 ; 12,32). C'est une autre diaspora que la diaspora juive (Jc 1,1 ; 1 P 1,1). Cf. VTB, col. 293-294.

²³ C'est dans cette perspective de dispersion ou dissémination missionnaire des chrétiens qu'il serait possible de prolonger la réflexion de notre collègue Arnaud Join-Lambert sur une « Église liquide » (de relations, de communications, de réseaux) qui s'adapte ainsi au contexte culturel actuel d'une « société liquide », selon l'analyse du sociologue Zygmunt Bauman, en opposition à une « société solide », qui privilégie les institutions et la stabilité socio-géographique. Cf. A. JOIN-LAMBERT, « Vers une Église 'liquide' », dans *Études* 4213 (février 2015) 67-78, et « La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire », dans *Études* 4241 (septembre 2017) 73-82.

des gens de passage sur cette terre sont au cœur de la vie de l'Église. Ces dimensions profondément bibliques de l'être ecclésial, parfois endormies et occultées dans une Église qui peut être tentée de s'installer, parfois jusqu'à la compromission, en ce monde, peuvent être puissamment réveillées et revitalisées par la réalité prégnante des migrations aujourd'hui.

L'*Ek-klèsia*, l'Église, dès son enracinement vétérotestamentaire, est nomade, migrante, exilée, à distance de la « Terre promise ». Même si ce n'est pas le tout de l'ecclésiologie chrétienne, ces paramètres sont essentiels pour une juste position et compréhension de l'Église en ce monde. Ils n'ont d'ailleurs jamais disparu tout au long de la tradition chrétienne, à défaut d'avoir toujours structuré la conscience de soi de l'Église dans l'histoire, ainsi que la réflexion théologique à son sujet.

Je serai purement exemplatif et sélectif. Tout d'abord, je renvoie au christianisme ancien tel que nous le présente le Prof. Jean-Marie Auwers dans cet ouvrage. Je rappelle seulement l'incontournable (*Épître*) à *Diognète* à ce sujet, de la dernière décennie du II^e siècle sans doute, au temps des persécutions sporadiques des chrétiens dans l'Empire romain : « (Les chrétiens) résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés (*paroikoi*). Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers (*xénoi*). Toute terre étrangère (*xénè*) leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère (*xénè*). (...) Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel (*épi gês diatribousin, all'en ouranôi politeuontai*) »²⁴.

Ensuite, je ne ferai qu'évoquer quelques jalons de la tradition chrétienne qui manifestent que la conscience chrétienne, ecclésiale, d'être en exil sur cette terre se maintient, même si l'Église est de plus en plus officiellement reconnue, établie, voire installée et favorisée par « César » depuis la paix constantinienne. À côté des moines et moniales, qui seront souvent un vivant rappel de la tension eschatologique qui doit traverser l'Église²⁵, des théologiens et spirituels majeurs ont maintenu aussi ce sens de l'*eschaton*.

Je pense bien sûr au grand Augustin, qui a marqué de son empreinte toute l'histoire d'Occident, et plus particulièrement à son fascinant *De Civitate Dei*. L'évêque d'Hippone se propose d'y exposer l'origine, le développement, la fin qui attend les deux cités opposées, la cité terrestre et la Cité de Dieu, toutes deux « mêlées et enchevêtrées l'une dans l'autre en ce

²⁴ V, 5.9 : *Sources Chrétiennes*, 33, Paris, Cerf, 1951, p. 62-65.

²⁵ La destinée chrétienne, ecclésiale, ne s'épuise pas en ce monde : être dans le monde, sans être du monde (cf. Jn 17,11-19).

siècle, jusqu'au jour où le jugement dernier les séparera »²⁶. Ce sont deux catégories d'hommes, les injustes et les justes, qui, depuis les origines, composent respectivement la cité terrestre et la Cité de Dieu. « Deux amours, écrit l'auteur du *De Civitate Dei* en une phrase fameuse, ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste »²⁷. Ou ce qu'il dit encore de la Cité de Dieu, vrai sujet de son ouvrage, dès la première ligne de celui-ci : « La très glorieuse Cité de Dieu considérée, d'une part, au cours des âges d'ici-bas où *vivant de la foi* elle fait son pèlerinage (*peregrinatur*) au milieu des impies, d'autre part dans cette stabilité de l'éternelle demeure (*in illa stabilitate sedis aeternae*), qu'elle attend maintenant avec patience jusqu'au jour où la justice sera changée en jugement et que, grâce à sa sainteté, elle possédera alors par une suprême victoire dans une paix parfaite, tel est, mon bien cher Marcellin, l'objet de cet ouvrage »²⁸. La Cité de Dieu peut être identifiée jusqu'à un certain point avec l'Église, du moins dans sa dimension eschatologique. Et c'est ce qui m'intéresse ici, la Cité de Dieu pérégrinant dans l'histoire est tournée, tendue vers le jugement dernier, vers la fin des temps, vers la stabilité de l'éternelle demeure, qu'elle attend avec patience. La fin de l'Église-Cité de Dieu ne se réduit pas à l'histoire humaine et intramondaine, elle n'y est qu'en passage, en pèlerinage, en migration vers l'éternité. Il faut d'ailleurs rappeler que cette finalité eschatologique de la condition chrétienne et ecclésiale était bien présente dans les premiers symboles de foi (dès le II^e siècle pour certains), sous forme de la foi en la résurrection de la chair ou en la vie éternelle notamment.

Au cours de la chrétienté médiévale, à côté de préoccupations institutionnelles et juridictionnelles, ce sens de l'eschatologie se maintiendra chez des théologiens et des liturgistes, pour qui l'Église est « le Règne de Dieu en devenir, encore imparfait, en attente de l'accomplissement », le « peuple de Dieu en pèlerinage », en distinguant Église militante de la terre et Église triomphante du ciel²⁹. On en trouve un écho (sous son versant pessimiste) dans le *Salve Regina*, qu'on peut dater des environs de 1100 : « *Salve Regina, mater misericordiae ; vita, dulcedo et spes nostra, salve. Ad te clamamus, exsules filii Evae. Ad te suspiramus, gementes et flentes in hac lacrimarum valle* ».

²⁶ *De Civ. Dei*, I, xxxv ; *Bibliothèque augustinienne* (désormais BA), 33, DDB, 1959, p. 300-301.

²⁷ *De Civ. Dei*, XIV, xxviii ; BA 35, DDB, 1959, p. (464-)465.

²⁸ *De Civ. Dei*, I, PRAEF. ; BA 33, DDB, 1959, p. 190-191.

²⁹ B. SESBOÛE (dir.), *Histoire des dogmes*, t. III, *Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995, p. 437-439 (partie de l'ouvrage rédigée par P. Tihon).

Faisons à présent un grand bond en avant dans la tradition chrétienne, par-delà la scolastique, la Réforme et la Contre-réforme, pour arriver au dernier enseignement le plus autorisé de l'Église catholique, le concile Vatican II. Nous y trouvons une reviviscence significative de la conscience eschatologique de l'Église.

Sur la base du ressourcement biblique et patristique antérieur, le concile Vatican II redécouvre l'Église non seulement comme mystère enraciné dans la Trinité (*Ecclesia ab Adam*, Corps mystique du Christ, Temple de l'Esprit), mais aussi comme Peuple de Dieu dans l'histoire. Ce sont les deux faces, les deux dimensions de l'être ecclésial : l'Église est à la fois mystère théologal et réalité humaine, historique, mystère et peuple de Dieu (de Dieu, mais peuple d'humains aussi). Ces deux faces inséparables sont présentées successivement et articulées dans les deux premiers chapitres de la Constitution dogmatique sur l'Église « *Lumen Gentium* ». C'est cette dimension historique de l'Église qui nous intéresse particulièrement ici, car elle permet de redécouvrir l'Église comme un peuple en marche ou en pèlerinage dans l'histoire, né de la mort et de la résurrection du Seigneur, annonçant celles-ci fidèlement, dans les joies et les peines, jusqu'à son retour glorieux, à la manière du peuple d'Israël, né de l'Exode d'Égypte et en marche vers la Terre promise³⁰. Ce peuple n'a pas atteint sa destination finale, il est en route, en sortie permanente, il expérimente la condition de nomade, d'exilé, de migrant, il passe par le désert, par la dispersion en ce monde.

Ce peuple de disciples du Christ est un peuple où tous sont radicalement égaux dans la foi et le baptême devant Dieu, quelles que soient les distinctions de charismes et de ministères³¹. Ce peuple a aussi une vocation universelle : tous les humains sont appelés à en faire partie. « Ainsi, l'unique peuple de Dieu (*Populus Dei*) est présent à tous les peuples (*gentibus*) de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un royaume dont le caractère n'est pas terrestre mais céleste. (...) l'Église ou peuple de Dieu par qui ce royaume prend corps, ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple (*populi*) que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les richesses, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève »³². Il y va de l'universalité de l'Église, ou plus précisément de ce que nous appelons la catholicité ou le caractère catholique de l'Église avec le Symbole de foi de Nicée-

³⁰ Cf. LG 8D et 9C notamment ; chap. VII également.

³¹ Cf. LG 10-12.

³² LG 13B ; éd. Centurion, 1967, p. 33-34.

Constantinople (381) : une riche et vive diversité dans l'uni(ci)té et l'universalité de l'Église. Et ce qui est dit ici de l'Église entière vaut aussi de chaque communauté ecclésiale, paroissiale notamment, à son niveau. Cette catholicité ou diversité dans l'unité ne concerne pas seulement l'origine culturelle, le sexe, la condition sociale et économique, la profession de ses membres, mais elle implique aussi une diversité de fonctions (de ministères notamment) et de modes ou états de vie (mariage, vie religieuse...). Cette catholicité implique même que l'Église entière soit une communion d'Églises locales ou particulières « jouissant de leurs traditions propres », qui entretiennent entre elles des liens de solidarité non seulement spirituelle, mais aussi matérielle³³.

Cette vision riche et dynamique de l'Église comme Peuple du nouvel Exode et de la nouvelle Diaspora, Peuple à vocation universelle et catholique au sens qui vient d'être défini³⁴, a puissamment imprégné la théologie et l'ecclésiologie postconciliaires, tout spécialement la théologie de la libération en Amérique latine³⁵. Étrangement, cette notion de peuple de Dieu aura tendance à se raréfier dans le discours officiel de l'Église catholique et sera même supplantée par celle, floue, d'Église-communion à partir du Synode extraordinaire de 1985 pour la célébration du vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II, avec le risque de perdre l'aspect dynamique, vivant, souple, voire sainement anarchique d'une Église-peuple, au profit d'une Église comprise exclusivement comme Corps du Christ dans un sens assez rigide et hiérarchique.

Pour les trente dernières années, parmi d'autres, j'aimerais simplement signaler l'œuvre courageuse et rigoureuse d'un Christian Duquoc. Il s'efforce de penser l'inévitable précarité ou ambivalence institutionnelle de l'Église et de l'articuler à « la promesse d'un Règne qu'elle annonce ». C'est par sa pratique inscrite dans l'histoire que l'institution ecclésiale peut rendre crédible et signifiante la promesse qu'elle annonce. « L'écart observable entre sa réalité institutionnelle et la démesure de la Promesse n'est pas un obstacle à la foi en la Parole de Dieu », mais au contraire « la condition de sa vérité ». « La foi (...) s'arc-boute à la confiance

³³ LG 13C ; éd. Centurion, 1967, p. 34-35.

³⁴ Sur la manière, pour cette Église, de se positionner dans le monde, il faudrait aussi relire la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps « Gaudium et Spes ».

³⁵ Cf. G. GUTIERREZ, *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou L'itinéraire spirituel d'un peuple*, Paris, Cerf, 1985 ; voir aussi Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 85), Paris, Cerf, 1975. Sur le potentiel critique du concept « peuple » pour la théologie et l'Église, voir G. KRUIP, « 'Volk' als kritischer Topos der Theologie », dans W. LESCH (éd.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten ?*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2017, p. (38-48) 46-48 spécialement.

au Dieu de Jésus qui désigne l'Église comme le peuple signifiant et anticipant la présence de son Règne. Cette foi lucide et aimante permet d'endurer les défis actuels sans amertume, sans désespérance, avec la sérénité de l'annonce pascalie »³⁶. En traitant la tension eschatologique qui traverse et constitue l'Église par le biais particulier du rapport entre la précarité de l'Église visible et son témoignage pour le Règne de Dieu, Duquoc rejoint la grande tradition du caractère provisoire et itinérant de l'Église-peuple de Dieu en ce temps.

La venue de migrants, outre l'interpellation éthique qu'elle constitue pour les Églises chrétiennes, les interroge de manière proprement théologique, leur renvoyant l'image d'Églises en passage, *in via*, en chemin vers la Patrie définitive. Un événement historique (*locus theologicus*, source d'intelligibilité théologique et lieu de révélation) questionne ici radicalement les Églises, leur rappelant une dimension de leur être même, si estompée parfois et pourtant si décisive et inamissible, dans leur rapport au monde et à l'histoire.

Telle était la raison d'être de cette longue première partie de notre exposé, montrer le caractère profondément biblique et traditionnel de cette dimension ecclésiale. Dans une seconde partie corrélative, beaucoup plus brève, je voudrais revisiter une des quatre « notes » de cette Église provisoire et pèlerine, ô combien interpellée et mise au défi par l'arrivée, massive parfois, de migrants, de migrants chrétiens notamment : j'entends la catholicité de l'Église ou de toute communauté chrétienne.

Ici non plus, je ne parlerai pas tant des enjeux pastoraux que peut soulever l'intégration de migrants chrétiens d'autres cultures, d'autres rites, voire d'autres confessions, dans une communauté chrétienne donnée, ou la relation avec des migrants d'autres religions, ni d'ailleurs de la richesse humaine de ces échanges, je m'arrêterai plutôt à la question théologique, ainsi ravivée, de la catholicité ecclésiale. Que signifie cette note ? Qu'implique-t-elle en l'occurrence ?

³⁶ C. DUQUOC, « Je crois en l'Église ». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 9 et 285 ; voir aussi C. DUQUOC, *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1985.

II. UNE EXIGENCE PROVOCANTE, LA CATHOLICITÉ³⁷

Écartons d'emblée une équivoque : par « catholique » ou « catholicité », je ne vise pas ici le catholicisme ou l'Église catholique romaine, selon la terminologie œcuménique, c'est-à-dire une Église ou une confession chrétienne particulière, qui a monopolisé cette qualification à partir de la fin du xvi^e siècle dans le sillage de la Contre-réforme (catholique), comme les Églises orientales ont monopolisé la qualification d'orthodoxes et les Églises de la Réforme celle de protestantes à partir de la même époque dans un durcissement des divisions et oppositions entre Églises chrétiennes³⁸. Il faudra attendre le début du xx^e siècle pour que les Églises non catholiques romaines commencent à revendiquer pour elles aussi la note ecclésiale de catholicité, comprise bien sûr dans son sens qualitatif et originel ; dans l'Église catholique (romaine), c'est notamment avec les travaux d'Yves Congar et d'Henri de Lubac qu'on va redécouvrir le sens proprement qualitatif de la catholicité³⁹, et non plus seulement quantitatif au sens d'une universalité géographique (avant la redécouverte du sens qualitatif, l'Église catholique, au cours de la période posttridentine notamment, se considérait comme la seule Église répandue sur toute la surface de la terre, et donc à ce titre catholique⁴⁰). Le sens qualitatif, redécouvert par Congar et de Lubac, quant à lui, fut assumé officiellement par le concile Vatican II, comme je l'ai déjà évoqué plus haut. Il faut même ajouter, d'un point de vue œcuménique, mais cela vaut aussi d'autres points de vue, que le concile, en 1964, attend des catholiques qu'ils « reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes (*bona vere christiana*) qui ont leur source au commun patrimoine et qui se trouvent chez nos frères séparés » ; de même, Vatican II admet que les divisions entre chrétiens (mais d'autres divisions ou conflits pourraient être évoqués) « empêchent l'Église [catholique] de réaliser la plénitude de catholicité qui lui est propre » dans les chrétiens séparés d'elle et que, pour l'Église catholique elle-même, « il devient plus difficile d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie »⁴¹. Beau

³⁷ Je reprends ce titre à C. DUQUOC, « *Je crois en l'Église* », *op. cit.*, p. 142-150, même s'il interprète la catholicité trop exclusivement comme universalité (qualitative, certes).

³⁸ Cf. V. PERI, « Le vocabulaire des relations entre les Églises d'Occident et d'Orient jusqu'au XVI^e siècle », dans *Irénikon* 65 (1992) 194-199.

³⁹ Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique* (Coll. *Unam Sanctam*, 1), Paris, Cerf, 1937 ; H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Coll. *Unam Sanctam*, 3), Paris, Cerf, 1938.

⁴⁰ Cf. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique classique depuis la réforme*, Gembloux, Duculot ; Paris, DDB, 1937.

⁴¹ UR 4H.J.

début de conversion œcuménique, pour l'Église catholique, et d'humble lucidité sur ses propres limites et lacunes !

Il nous faut cependant retourner aux origines pour mieux comprendre le sens de l'adjectif « catholique » appliqué à l'Église. Non scripturaire, il apparaît pour la première fois, selon l'état de nos connaissances, chez Ignace d'Antioche dans sa *Lettre aux Smyrniotes* (y a-t-il cependant un sens théologique⁴² ?). Dès la seconde moitié du deuxième siècle, le terme apparaît aussi dans les plus anciens symboles de foi connus, avant d'être repris avec trois autres notes de l'Église dans le fameux symbole dit de Nicée-Constantinople (381), aujourd'hui encore reçu par toutes les Églises chrétiennes et dont l'article de foi relatif à l'Église s'énonce comme suit : « Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique ».

Que signifie ici le mot « catholique » ? Relevons tout d'abord que l'Église comme mystère et don de Dieu est elle-même objet de foi (« Je crois en l'Église ») et que cette foi en l'Église s'inscrit dans la suite immédiate de la foi en l'Esprit Saint et en son œuvre (dans l'Église précisément) : c'est l'Esprit qui donne à l'Église d'être une, sainte, catholique et apostolique, quelque imparfaite que soit par ailleurs la réalisation de ces propriétés ecclésiales. Plus spécifiquement, la note de catholicité a un double sens : elle désigne l'universalité de l'Église (présente partout dans la monde) et la totalité ou l'intégralité de la vraie foi qu'elle garde et annonce fidèlement (*kath'holon, katholikos*). Cette universalité ecclésiale et cette totalité de la foi annoncée impliquent en même temps l'entrée et l'expression de celle-ci dans la diversité des cultures humaines, sans oublier la diversité congénitale à la foi et à l'Église originelle ou primitive : diversité néotestamentaire d'expressions du salut en Christ, d'Églises locales, de charismes et de ministères, d'états de vie... On peut dire que la notion complexe de catholicité vise une unité et universalité dans la diversité. Si elle est premièrement un don de l'Esprit, elle est aussi une tâche (provocante) pour l'Église et les Églises chrétiennes.

En d'autres termes, la catholicité de l'Église n'inclut pas avant tout que celle-ci soit répandue sur la terre entière (sinon, on ne pourrait affirmer que l'Église locale est catholique⁴³), mais signifie essentiellement sa plénitude dans la foi, son respect des dons de

⁴² André de Halleux ne le pensait pas. Cf. A. DE HALLEUX, « 'L'Église catholique' dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58 (1982) 5-24.

⁴³ Cf. CD 11A (à propos de l'Église locale diocésaine confiée à un évêque). Je préfère l'expression « Église locale » à celle d'« Église particulière » pour des raisons à la fois linguistiques et théologiques : l'adjectif « particulier » induit l'idée, fautive, que l'Église dite particulière serait seulement une partie, une subdivision de l'Église « universelle » ou entière ; puis surtout, l'Église se réalise nécessairement en un lieu, incarnée dans un « terreau » social et culturel singulier, et en même temps riche d'une certaine diversité humaine de fait, ce qui normalement

l'Esprit dans leur variété, sa communion avec les autres Églises et sa reprise croyante des cultures humaines, terme d'un processus d'inculturation critique. Cette dernière exigence me paraît particulièrement prégnante à une époque de migrations intenses et de grands brassages de populations. Une Église (à quelque niveau que ce soit), pour être vraiment catholique, au nom même de l'Évangile, ne peut renoncer à une exigence d'ouverture, d'entrée en dialogue, de mise en relation de sa foi avec les différentes formes culturelles d'humanité ou manières d'être humain aujourd'hui. Se révèle ainsi le caractère éminemment dynamique de cette note ecclésiale, jamais complètement achevée ou réalisée tant que dure l'histoire et apparaissent de nouvelles cultures, tant que ces formes d'humanité n'ont pas été mises en relation avec la Parole de Dieu. La tâche est donc immense, toujours à recommencer, pour les Églises. Elle peut être aussi provocante, tant certaines altérités font peur et dérangent...

Une pleine unité dans la diversité, si elle qualifie l'Église encore invisible, en tant que réalisation (plénière) du Règne de Dieu, n'en doit pas moins désigner ce qui s'annonce dans l'Église visible, sous peine de séparer l'une de l'autre⁴⁴. Or ce qui est à penser et à anticiper, ce n'est pas la séparation, mais l'articulation. Cela vaut tant pour les tensions internes aux Églises chrétiennes qu'aux divisions entre elles. Cela vaut aussi pour le rapport aux autres « témoins et gestionnaires de la reconnaissance du divin » (C. Duquoc) que sont les religions non chrétiennes.

Au-delà de l'interpellation éthique adressée à tout humain venant d'un autre humain en détresse, deux questions plus particulières sont donc posées aux Églises, à leur catholicité, par les récentes migrations, originaires notamment du Proche-Orient et d'Afrique, où l'on compte des chrétiens (orientaux, catholiques ou non) et une majorité de musulmans.

Face aux migrants chrétiens (de confession ou du moins de rite différents) qui les rejoignent éventuellement, les communautés chrétiennes d'Europe sont interpellées dans leur manière de se rapporter à l'autre (chrétien) et de faire communauté (de vie, de prière, de liturgie) avec lui en dépit de sensibilités culturelles parfois très différentes. C'est toute la question de la

assure de soi une certaine catholicité à cette Église ou la prémunit en tout cas d'une absence de catholicité. C'est une des raisons pour lesquelles je tiens tellement à la localité ou territorialité de l'Église (y compris au niveau paroissial) et considère une structure du type de la « prélatrice personnelle » (rassemblant des fidèles d'une seule et même catégorie) comme une aberration ecclésiologique, se soustrayant en outre à la loi de l'incarnation et de l'inculturation, comme si l'Église pouvait exister à l'état général et abstrait comme en surplomb par rapport aux milieux humains concrets et complexes.

⁴⁴ À partir d'ici, nous nous inspirons librement de C. DUQUOC, « *Je crois en l'Église* », *op. cit.*, p. 142ss.

catholicité ecclésiale, si décisive pour le témoignage chrétien, qui est ainsi soulevée : quelle unité ou communion respectueuse des diversités en son sein ?

Face aux migrants non chrétiens, musulmans notamment, les communautés chrétiennes d'Europe sont interpellées dans leur manière de se rapporter à l'autre (plus étranger encore que l'autre chrétien) et, à défaut de pouvoir faire avec lui le même type de communauté de foi, dans leur manière d'entrer en relation, en dialogue pro-actif, respectueux et, pour tout dire, aimant avec lui ? La qualité de la catholicité ecclésiale est ici aussi engagée. Plus l'altérité est grande, plus les ressources existentielles (relationnelles) de la foi, de l'espérance et de la charité sont sollicitées. Et cela au nom même de l'Évangile du Règne de Dieu espéré.

Cette exigence structurelle d'ouverture, cette tension entre universalité et particularité, entre unité et diversité ou pluralité, qui constitue la catholicité peut aussi se penser et se vivre sous d'autres déclinaisons ou modalités, apparemment plus familières : la fraternité et l'hospitalité. Mais ici aussi, ces autres noms de la catholicité ont une portée non seulement éthique, mais proprement théologique. La Fraternité n'est pas seulement une vertu à pratiquer, elle est le nom même de l'Église, comme le montre remarquablement Michel Dujarier dans ses trois tomes récents sur *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*⁴⁵. L'hospitalité non plus n'est pas seulement une vertu à pratiquer, elle est la manière même d'être, le style de Jésus de Nazareth⁴⁶, son hospitalité au quotidien⁴⁷, son hospitalité ouverte et illimitée à tout qui il rencontre à l'improviste, sa sainteté « hospitalière », selon la réflexion originale et profonde de Christoph Theobald⁴⁸.

III. CONCLUSION

Tout ceci manifeste combien la présence des migrants aujourd'hui est une interpellation proprement théologique pour nos Églises. Elle questionne et rappelle, en les reflétant, certaines dimensions ecclésiales plutôt assoupies et estompées : une Église toujours en exode,

⁴⁵ M. DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, 3 tomes, Paris, Cerf, 2013 et 2016 (le 3^e tome est encore attendu).

⁴⁶ On peut noter une assimilation entre « l'hospitalité » et Dame Sagesse en Pr 9,1-6 et en Sg 19,13-22 (sous forme négative).

⁴⁷ L'hospitalité, en grec, c'est la *philoxenia*, l'amour de l'étranger, et l'on sait combien ce thème est prégnant dans la tradition orientale (spiritualité, théologie...), l'icône de la philoxénie d'Abraham au chêne de Mambré (Gn 18,1-16) représentant les trois Personnes de la Trinité.

⁴⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 260 et 261), 2 vol., Paris, Cerf, 2007 ; voir ici vol. 1, p. 59ss.

en sortie, en mission, en diaspora, en marche vers un Ailleurs ultime ou une U-topie (un non-lieu terrestre), une Église interrogée dans son être communautaire, dans sa capacité d'accueillir et de vivre la différence et la pluralité, dans sa capacité de solidarité et de fraternité, en un mot dans l'authenticité de son indispensable catholicité.

En conclusion, je voudrais vous laisser une citation d'un des rares textes où le philosophe Paul Ricœur, un protestant, s'intéresse à l'idée d'Église, au sens et à la fonction d'une communauté ecclésiale. C'est une conférence de 1967, qui vient seulement d'être publiée en 2016, onze ans après sa mort. Elle n'en reste pas moins, me semble-t-il, d'une troublante actualité. Il y réfléchit sur ce que j'appelais, dans l'introduction de cet exposé, la dimension *ad intra* et la dimension *ad extra* de l'Église, et sur la tension qui les relie : « Sur le plan sociologique, écrit-il, nous avons besoin d'une communauté qui porte le témoignage d'un sens, sous forme d'espérance pour tous les hommes [la vie est plus que la mort, il y a plus de sens qu'il n'y a de non-sens]. (...) Ceux qui ne seront pas des experts en humanité ne survivront pas, et c'est notre capacité d'être cela, de dire quelque chose qui soit, dans cette disette de sens, porteur de sens. Ce qui veut dire que la fonction d'une communauté ecclésiale (...) sera de maintenir cette tension entre une vie intérieure, qui la maintient comme communauté, et une vie extérieure qui l'expose à tous les yeux. Ne survivra que la communauté qui saura réaliser cet équilibre entre une circulation intérieure de service, ce que saint Paul appelait les dons de l'Esprit, les charismes, et une activité extérieure. (...) C'est l'articulation du service interne de la communauté, et du service des hommes qui réglera l'avenir et les destins de ces sociétés. Si nos communautés sont seulement des cellules sociales enkystées, qui se protègent contre le dehors, elles deviendront purement marginales et cesseront d'avoir une action quelconque sur le cours des choses et des hommes. Par conséquent, l'art d'articuler l'ecclésial et le social [entendons le rapport au monde] sera décisif pour l'avenir de ces communautés. (...) un groupe ecclésial, une communauté ecclésiale (...) ne se rassemble que pour se disperser. C'est la fonction du culte d'être un rassemblement [constituer le corps interne de la communauté] en vue d'un envoi [acte commun d'annonce onéreuse d'un sens à tout homme] »⁴⁹.

⁴⁹ P. RICOEUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricoeur (1967)*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 56-57 et 61-62 ; voir aussi p. 61 (une manière de dire la catholicité ecclésiale en référence à Ga 3,28) : « il y a un homme toutes les fois qu'il y a un acte de réconciliation, toutes les fois qu'une opposition est surmontée. (...) il n'y a pas communauté, lorsque nous avons assemblé des gens qui se ressemblent. Il n'y a acte ecclésial que lorsqu'un acte de réconciliation intervient ».