

## **LE CHRISTIANISME, UNE MANIÈRE D'HABITER LE MONDE**

Prof. Dr. Salvador Pié-Ninot

Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona); Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**XXIV Colloque européen des paroisses** - Porto 8-12.7.2007.

### *Note biblique d'introduction :*

L'expression « habiter » est apparentée à deux mots utilisés dans le Nouveau Testament dans un contexte ecclésiologique comme *katoikeô* : vivre, habiter, et *oikodomeô* : édifier, construire. Le premier est employé, dans un sens figuré, pour désigner une présence spirituelle qui vit et habite dans une réalité humaine, et le second met l'accent sur le sujet d'une telle édification ou construction : que ce soit Dieu, Jésus ou quelqu'un en son nom, ou également tout croyant.

En ce qui concerne le « vivre/habiter », on notera que dans la Bible, si d'une part on y affirme que Dieu *habite* dans le temple (Mt 23,21), d'autre part, en se basant sur l'Ancien Testament (1R 8, 27.29), il y est rappelé que « le Très Haut *n'habite pas* dans ce qui est fait de main d'homme » (Ac 7,48 ; 17,24). De fait, la bénédiction de Ef 3,17 précise ce type de présence plus « spirituelle » liée à la rénovation incessante de la foi en déclarant que « le Christ *habite* vos cœurs par la foi ! ».

En ce qui concerne « édifier/construire », le Nouveau Testament désigne l'Église et ses divers membres comme son objet. Une telle image met en relief, à son tour, le fait que la communauté est en elle-même le temple de Dieu (1Cor 3,16s.), mais elle est en même temps une construction dans laquelle on travaille constamment, car il convient d'y incorporer sans cesse de nouveaux éléments (Ef 2,22 ; 1Pe 2,5). Dans ce sens, il n'est pas surprenant que dans l'un des écrits de la fin de l'étape apostolique, la 1Pe, le christianisme y soit présenté comme « une maison pour ceux qui n'ont pas de maison » (J.H. Elliot), grâce à la perspective universaliste propre de la « secte » initiale des nazaréens, qui, contrairement à l'obscurité de sa matrice juive, se présente ouverte à tous, assumant le nom biblique classique d' « Église », étant donné que pour la foi en Jésus Christ, « il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme » (Gl 3,28).

À son tour, dans la parabole finale du Sermon sur la Montagne, l'image de l'édification d'une maison est unie au thème du devenir disciple de Jésus (Mt 7,24.26 ; Lc 6, 48s), perspective qui nous situe dans le fondement même de ce qu'est pour l'Évangile le christianisme en soi comme « une manière d'habiter le monde », centré précisément sur les Béatitudes !

### *Perspectives depuis le Concile Vatican II jusqu'au troisième millénaire :*

Dans le Concile Vatican II, on retrouve clairement l'approche 'diaconale' de l'Église dans son « habiter » le monde avec cette affirmation significative : « tout le bien que le Peuple de Dieu peut apporter à la famille humaine provient du fait que l'Église est le « sacrement universel du salut » (GS 35, citation de LG 48). On trouve donc ici l'axe ecclésiologique de la mission et de la diaconie de l'Église dans son « habiter » le monde énoncé de manière innovatrice en raison de sa

référence à l'Église en tant que « sacrement », que Vatican II mit particulièrement en relief avec la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde actuel. Il s'agit de la compréhension de l'Église en tant que forme historique, sociale, visible et publique, qui acquiert la volonté divine du salut total. Pour l'Église, ce caractère provient du Christ, celui-ci étant le début, le centre et la fin de l'univers et de l'histoire humaine.

De fait, le texte initial de cette Constitution Pastorale revêt déjà en lui-même tout un programme en affirmant le caractère accueillant de cet « habiter le monde » grâce au dialogue de l'Église avec le monde actuel selon l'une des plus jolies formules conciliaires : « la joie et l'espoir, la tristesse et l'angoisse des hommes de notre temps, surtout des pauvres et de tous les affligés, sont également la joie et l'espoir, la tristesse et l'angoisse des disciples du Christ et il n'y a rien d'humain qui ne trouve écho dans son cœur » (GS 1). De plus, le lien avec la LG reste très clair, lorsque peu après, il affirme que le Concile est parvenu à formuler cette Constitution Pastorale « après avoir effectué des recherches plus approfondies sur le mystère de l'Église » (GS 2). Ainsi donc, la mission et la diaconie de l'Église dans son « habiter » le monde réside dans sa réalité mystère de « sacrement universel du salut » (LG 7, cité par GS 45), qu'elle a développée au cours de son histoire et que le Concile Vatican II a voulu actualiser (*l'aggiornamento* de Jean XXIII).

1. *La triple dimension théologique de la mission de l'Église dans son « habiter » le monde :*

La LG présente le thème de la mission de l'Église de manière plutôt austère dans le contexte de l'universalité du Peuple de Dieu (cf. LG 13-17), dont la conclusion présente le texte le plus significatif de cette Constitution Dogmatique sur les trois dimensions théologiques de la mission de l'Église, qui rappellent le rapport classique entre le don de Dieu de la grâce (*sanans, elevans, consumans*) et la nature humaine. En effet, ce texte part du mandat missionnaire de Mt 28, 18-20, qui doit être porté « jusqu'aux confins de la terre » (Ac 1,8) et de l'urgence de ce mandat (« Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile ! » : 1Cor 9,16), pour conclure dans des termes qui proposent l'objectif propre de cette mission : « envoyer des missionnaires jusqu'à ce que les nouvelles l'Églises soient pleinement établies et qu'elles poursuivent à leur tour l'œuvre d'Évangélisation » (LG 17).

De plus, l'Évangélisation unie au verbe évangéliser, à peine utilisée dans la LG (8.17.27.35), est très joliment décrite avec l'aide de la triple dimension dans laquelle opère le don de Dieu de la grâce « pour que le bien semé non seulement dans le cœur et l'esprit des hommes, mais aussi dans les rites et les cultures des peuples ne se perde pas » (LG 17). C'est ici qu'est présentée cette triple dimension théologique de l'Évangélisation résidant dans le don de Dieu et exprimée comme :

- 1) Dimension de « purification » et de « libération » (« sanetur » : *gratia sanans*) ;
- 2) Dimension d'« élévation » et de « maturité » (« elevetur » : *gratia elevans*) ;
- 3) Dimension de « perfection » et de « plénitude » (« consummetur » : *gratia consumans*).

C'est ainsi (LG 17, et dans les trois verbes parallèles de LG 13 : *purificat, roborat et elevat*) qu'est recueillie la tradition théologique concernant les rapports entre la nature et la grâce, entre la création et la rédemption dans laquelle le don de Dieu assume la triple dimension de « purifier » (la *gratia sanans* de Saint Augustin), « élever » et « mener à la réalisation » (la *gratia elevans* et *consumans* de la théologie scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle). Le caractère christologique de cette orientation est présent dans le texte mentionné de GS 45 où l'on affirme, selon une formule historico-anthropologique bien choisie, que « Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations ». En définitive, en ce qui concerne la manière d'« habiter » le monde, le christianisme a toujours une dimension de libération-purification, une dimension de maturation-élévation et une dimension de perfectionnement et de plénitude à l'image de Jésus Christ (cf. DV 2.4).

## 2. « Habiter » le monde selon la « *Gaudium et spes* » : le dialogue « aimable » avec le monde.

C'est de manière totalement novatrice que le qualificatif de Constitution Pastorale est employé pour le *Gaudium et spes* avec l'explication suivante : « on l'appelle constitution 'pastorale' parce que s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer l'attitude de l'Église envers le monde et les hommes d'aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle l'intention pastorale n'est pas absente de la première partie, ni l'intention doctrinale de la seconde » (note initiale, n° 1).

La nouveauté théologique la plus marquante, et à la fois unique dans tout Vatican II, est la « synthèse christologique de l'anthropologie » présente dans GS 22, qui est le point de départ théologique de la mission de l'Église dans le monde, car « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (*in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*), car « par son incarnation, Dieu s'est uni d'une certaine manière (*quodammodo*) à tout homme" (GS 22). C'est ici que l'on trouve donc la manière christologique d'« habiter le monde » centrée sur le fait de reconnaître que Jésus Christ « habite » d'une certaine manière chaque être humain, étant donné que « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné », la phrase la plus citée de tout le Concile Vatican II durant le post concile.

En ce qui concerne le point de départ ecclésiologico-historique, la GS apporte une formule propre : la « juste » autonomie du monde. En effet, il s'agit de l'une des affirmations centrales du concile sur sa compréhension du monde en tant que « juste autonomie » qui dépasse ainsi les affirmations présentes dans l'histoire de l'Église sur la puissance du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, que ce soit de manière « directe » (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles...) ou de manière « indirecte » (jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle).

L'autonomie dont on parle n'est pas absolue, mais relative, car elle est liée à son Créateur, comme précisé : « si par autonomie des réalités terrestres, on considère que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime.

Non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur, car les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu. Mais si par 'autonomie des réalités temporelles', on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans en référencer au Créateur..., les opinions de ce type ne sont pas justes» (GS 36).

Une expression novatrice de la GS est celle des « signes des temps » envisagés comme référence et comme méthode pour ce dialogue attentif et amical avec le monde. Il s'agit d'une expression enracinée dans les Évangiles (cf. Mt 16,4 ; Lc 12, 54-56), qui apparaît comme une nouvelle catégorie théologique, spécialement à partir de Vatican II (cf. GS 4.11.44 ; PO 9 ; UR 4 ; AA 14) et qui est une règle pour définir la manière dont l'Évangile « habite » ou non des réalités concrètes. En effet, ce fut Jean XXIII qui l'utilisa pour la première fois dans la bulle de convocation du concile Vatican II (25.12.1961) et dans l'Encyclique *Pacem in terris* (1963) ; ce fut Paul VI qui la répéta dans son Encyclique programmatique *Ecclesiam Suam* (1964) et que le Concile Vatican II utilise avec ces mots : « Pour mener à bien cette tâche (la mission de Jésus Christ de servir et non d'être servi), l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de manière à pouvoir répondre aux questions éternelles et des hommes sur le sens de la vie. Il convient donc de connaître et de comprendre le monde dans lequel nous vivons, ses espoirs, ses aspirations et son caractère bien souvent dramatique » (GS 4 ; cf. GS 44).

La compréhension de ces signes des temps est une tâche ecclésiale, car : « le peuple de Dieu s'efforce de discerner quels sont les signes véritables de la présence ou de la volonté de Dieu » (GS 11). Ce n'est pas sans raison que le grand promoteur conciliaire de cette expression, M.-D. Chenu, commentait : « l'expression signes des temps acquiert un sens et une portée non seulement en raison des contextes littéraires de la rédaction conciliaire, mais en raison du tissu même de la doctrine – et de la méthode – là où précisément l'Église se définit dans son rapport consubstantiel avec le monde et l'histoire. Il s'agit en réalité d'une catégorie « constitutionnelle » qui décide les lois et les conditions de l'évangélisation depuis le moment où le christianisme se sent engagé dans les « événements », confronté comme il l'est aux requêtes, aux espoirs, aux angoisses des hommes, de leurs frères, croyants et non-croyants ». C'est dans cette ligne que G. Alberigo conclut, et avec raison, que « la GS se situe dans l'économie globale du Concile Vatican II comme un authentique signe des temps ».

Pour sa part, et selon une formulation originale, K. Rahner signale la théologie propre qui surgit de la catégorie des « signes des temps » qu'il qualifie comme une « cosmologie ecclésiologique pratique », que nous pourrions traduire comme « habiter » de forme pratique le monde et l'histoire. D'autre part, la plupart des études théologiques postconciliaires signalent une forme d'« herméneutique de l'histoire » (cf. Cl. Boff, J.M. Hurtado, L. González-Carvajal, H.J. Pottmeyer, R. Fisichella, H. Schmidiger, G. Ruggieri, J. da Cruz Policarpo, H.-J. Sander...). De fait, au niveau théologique, la catégorie des « signes des temps » assume des éléments décisifs de la théologie de l'histoire comprise à partir de l'Incarnation (cf. GS 22), car pour le croyant, tout événement humain a une dimension significative et révélatrice profonde depuis que Jésus Christ

« homme parfait est entré dans l'histoire du monde » (GS 38), qui est une formulation réussie de ce que la GS considère comme 'habiter' le monde !

Lors du Synode de 1985 sur le Concile Vatican II, une évaluation nuancée de la GS fut réalisée en soulignant les changements survenus dans le monde au cours des vingt premières années postconciliaires, envisageant des signes des temps selon d'autres coordonnées. « La grande importance et la grande actualité de la Constitution Pastorale *Gaudium et spes* », sont affirmées dans ce contexte. Mais en même temps, il convient de souligner que les signes de notre temps sont partiellement différents de ceux qui existaient au moment du concile, les angoisses et les inquiétudes s'étant accrues. Aujourd'hui, la faim, l'oppression, l'injustice et la guerre, les tourments et le terrorisme et d'autres types de violence croissent de toutes parts. Cela oblige à une réflexion théologique nouvelle et plus profonde pour interpréter de tels signes à la lumière de l'Évangile » (D.1).

On notera finalement qu'au cours de ces années postconciliaires, son anthropologie christocentrique s'est convertie en patrimoine commun de telle manière que le texte clé de GS 22 est, sans aucun doute, le texte conciliaire le plus cité par le Magistère et la théologie au cours de ces quarante et quelques années postconciliaires. W. Kasper commente avec précision que « l'on peut dire que le Concile Vatican II a assumé progressivement le virage anthropologique moderne. Mais en donnant à l'anthropologie un fondement et une finalité christologique, la GS – qui trouvent leur plus haute expression dans le n° 22 – adopte une position critique envers les modèles théoriques et pratiques de l'anthropologie. C'est la raison pour laquelle l'anthropologie est dépassée par la christologie. Cette dernière signale comme objectif digne de l'homme une humanisation au travers de la divinisation qui ne peut pas être réalisée par l'homme ».

### *3. Le Décret sur les missions "Ad Gentes": toute l'Église est missionnaire*

Bien qu'il s'agisse uniquement d'un Décret conciliaire, il commence par une définition emblématique « l'Église pèlerine est missionnaire par nature » (AG 2). Ainsi donc, l'activité missionnaire comprend tout ce que l'Église doit réaliser par mandat du Seigneur en tant que continuatrice de sa mission et de son Esprit, et c'est pourquoi il est indispensable que « la mission de l'Église soit accomplie par l'opération grâce à laquelle, obéissante au mandat du Christ et mue par la grâce et la charité de l'Esprit Saint, elle est rendue présente en plein acte à tous les hommes ou peuples pour les inciter, grâce à l'exemple de sa vie et de la prédication, avec les sacrements et autres moyens de grâce, à participer pleinement au mystère du Christ » (AG 5). Le Christ apparaît comme la clé d'explication de la mission et parmi les moyens de celle-ci, on pensera non seulement à « l'évangélisation » comme première annonce, mais au témoignage, à la prédication, aux sacrements et autres moyens salvifiques, dessinant ainsi une mission totalement théologico-christologique pour « habiter » un monde concret. Dans ce contexte se rapportant spécifiquement aux dites « missions (étrangères) », on affirme que « la finalité propre de cette activité missionnaire est l'évangélisation et l'implantation de l'Église dans les peuples ou groupes dans lesquels celle-ci ne s'est pas encore établie » (AG 6).

C'est ainsi que dans tout ce Décret conciliaire, la finalité de la mission de l'Église est synthétisée dans l'un de ses textes les plus profonds où apparaît sa triple dimension plus constitutive déjà mentionnée plus haut (cf. LG 13.16) sur la façon dont l'Évangile doit « habiter le monde », car « l'activité missionnaire est, en dernier ressort, la manifestation du dessein de Dieu ou épiphanie, et sa réalisation dans le monde et dans l'histoire, dans laquelle Dieu, au travers de la mission, perfectionne ouvertement l'histoire du salut » (AG 9).

C'est de là qu'est clairement issu le besoin de salut de l'Église, ainsi que sa fonction explicite dans l'histoire du salut. C'est la raison pour laquelle on affirme qu'outre la foi « anonyme » - concept non utilisé mais bien présent - de ceux qui, sans reproche, ignorent l'Évangile, il est « indispensable » d'annoncer explicitement l'Évangile afin de rendre possible la maturité de l'humanité qui ne s'obtient qu'avec le Christ. Cela est indiqué dans un texte parallèle aux deux citations conciliaires classiques concernant cette question : LG 16 et GS 22, qui dit : « bien que Dieu puisse, par des voies connues de lui (*viis sibi notis*) amener à la foi des hommes qui, sans faute de leur part ignorent l'Évangile, la nécessité incombe cependant à l'Église d'évangéliser, et par conséquent son activité missionnaire garde dans leur intégrité, aujourd'hui comme toujours, sa force et sa nécessité » (AG 7).

#### 4. L'Exhortation Apostolique « *Evangelii Nuntiandi* » de Paul VI (1975) : l'Évangélisation comme nouveau nom de la mission de l'Église

Ce document magistériel est celui qui a connu la plus grande répercussion ecclésiologique dans l'Église postconciliaire. En effet, ses apports les plus significatifs sont clairs : le nouveau concept d'évangélisation, le rapport entre l'évangélisation et la promotion et la libération humaine, la centralité de l'Église locale, l'union entre l'Esprit et l'évangélisation... On y présente de cette manière une vision intégrale du concept d'évangélisation compris comme un processus global de toute la mission de l'Église et c'est la raison pour laquelle la mission ecclésiale et l'évangélisation apparaissent comme deux concepts équivalents et synonymes.

On y trouve donc l'affirmation centrale : « d'où le fait que l'on ait pu définir l'évangélisation en termes d'annonce du Christ à ceux qui l'ignorent, de prédication, de catéchisme, de baptême et d'administration d'autres sacrements. Aucune définition partielle et fragmentaire ne reflète la réalité riche, complexe et dynamique que comporte l'évangélisation, si ce n'est avec le risque de l'appauvrir et même de la mutiler. Il s'avère impossible de la comprendre si l'on n'essaie pas d'embrasser du regard tous ses éléments essentiels » (EN 17).

Un peu plus loin, on y explique le double moment de l'évangélisation, qui débute par un aspect « essentiel et en général le premier, qu'est le témoignage » (EN 21) décrit de manière expérimentale et vive dans l'une des meilleures pages de Paul VI, qu'il vaut la peine de rappeler en détail pour nous rapprocher de cette manière « d'habiter le monde » que représente l'évangélisation :

« L'Évangile doit être proclamé d'abord par un témoignage. Voici un chrétien ou un groupe de chrétiens qui, au sein de la communauté humaine dans laquelle ils vivent, manifestent leur capacité de compréhension et d'accueil, leur communion de vie et de destin avec les autres, leur solidarité dans les efforts de

tous pour tout ce qui est noble et bon. Voici que, en outre, ils rayonnent, d'une façon toute simple et spontanée, leur foi en des valeurs qui sont au-delà des valeurs courantes, et leur espérance en quelque chose qu'on ne voit pas, dont on n'oserait pas rêver. Au travers de ce témoignage sans paroles, ces chrétiens posent des questions primordiales à ceux qui contemplant leur vie.

Pourquoi sont-ils ainsi ? Pourquoi vivent-ils de la sorte ? Qu'est-ce - ou qui est-ce - qui les inspire ? Pourquoi sont-ils au milieu de nous ? Un tel témoignage est déjà proclamation silencieuse mais très forte et efficace de l'Évangile. Il y a là un geste initial d'évangélisation. Les questions que voilà seront peut-être les premières que se poseront beaucoup de non chrétiens, qu'ils soient des gens à qui le Christ n'avait jamais été annoncé, des baptisés non pratiquants, des gens qui vivent en chrétienté mais selon des principes nullement chrétiens, ou des gens qui cherchent, non sans souffrance, quelque chose ou Quelqu'un qu'ils devinent sans pouvoir le nommer. D'autres questions surgiront, plus profondes et plus engageantes, provoquées par ce témoignage qui comporte présence, participation, solidarité, et qui est un élément essentiel, généralement le tout premier, dans l'évangélisation. À ce témoignage, tous les chrétiens sont appelés et peuvent être, sous cet aspect, de véritables évangélistes... »

Mais en deuxième lieu, on soulignera que son développement complet n'a lieu que dans « l'annonce claire et sans équivoque de Jésus notre Seigneur », avec ces mots (EN 22) : « Mais cependant, cela est toujours insuffisant, car à la longue, le plus merveilleux témoignage se révélera insuffisant s'il n'est pas éclairci, justifié – ce que Pierre appelait « donner raison de votre espoir » (1 Pe 3,15)-, expliqué par une annonce claire et sans équivoque de Jésus notre Seigneur. L'Évangile proclamé par le témoignage de vie devra donc être ensuite, tôt ou tard, proclamé par la parole de vie. Il ne peut y avoir de vraie évangélisation que si on annonce le nom, la doctrine, la vie, les promesses, le règne, le mystère de Jésus de Nazareth, Fils de Dieu».

Perspective expliquée un peu plus loin selon une formulation convertie en paradigme qui déclare : « pour l'Église, le premier moyen d'évangélisation consiste en un témoignage de vie authentiquement chrétienne, consacrée à Dieu dans une communion que rien ne doit interrompre et à la fois, consacrée également au prochain avec un zèle illimité. L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ou, s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins » (EN 41).

À son tour, le *Synode extraordinaire* de 1985, vingt ans après la célébration du Concile Vatican II, reprendra cette perspective en rappelant de manière emblématique que : « l'Église est plus crédible si elle témoigne avec la vie même. L'Évangélisation se réalise au travers des témoins. Le témoin réalise son témoignage non seulement avec des mots, mais avec la vie même. Nous ne devons pas oublier qu'en grec, témoignage se dit *martyrium* »

Concernant la mission évangélisatrice à la croisée de l'histoire, au chapitre III, une telle question est examinée attentivement avec une clarté qui n'a peut être pas encore été dépassée par aucun document postérieur. En effet, en premier lieu, on y reconnaît que le message que porte l'évangélisation affecte toute la vie (cf. EN 29), de telle manière qu'il s'agit d'un message de libération (cf. EN 30), car « entre évangélisation et promotion humaine – développement,

libération – il existe effectivement des liens très forts ; des liens d'ordre anthropologique, des liens d'ordre théologique et des liens d'ordre éminemment évangélique comme celui de la charité » (EN 30). C'est pourquoi l'Église, bien qu'elle refuse de remplacer l'annonce du règne par la proclamation des libérations humaines (EN 34), « associe » libération humaine et salut en Jésus Christ, bien qu'elle ne les identifie pas » (cf. EN 35), et « s'efforce de toujours inclure cette lutte chrétienne pour la libération dans le dessein global du salut qu'elle-même annonce » (EN 38).

Finalement, et pour la première fois dans un texte magistériel, on cite et précise le concept de « sécularisation » en tant qu'expression qui traduit « l'autonomie légitime des choses temporelles » de la GS avec cette formulation : « la sécularisation qui est l'effort en lui-même juste et légitime, nullement incompatible avec la foi ou la religion, de déceler dans la création, en chaque chose ou en chaque événement de l'univers, les lois qui les régissent avec une certaine autonomie, dans la conviction intérieure que le Créateur y a posé ces lois. Le récent Concile a affirmé, en ce sens, l'autonomie légitime de la culture et particulièrement des sciences (cf. GS 59) » (EN 55).

5. *L'Encyclique « Redemptoris Missio » de Jean-Paul II (1990) : le relancement de la mission « ad gentes » :*

L'occasion concrète de la publication de cette Encyclique coïncide avec le vingt-cinquième anniversaire du décret conciliaire *Ad Gentes*. Le centre de ce document papal est précisément le relancement de la « mission *ad gentes* » (RMi 3). En effet, on constate que des difficultés externes et internes ont affaibli l'élan missionnaire de l'Église envers les non chrétiens, et c'est pourquoi, parmi les finalités de l'Encyclique, on trouve celle de « dissiper les doutes et les ambiguïtés sur la mission *ad gentes* » (RMi 2) et c'est la raison pour laquelle le chapitre porte ce titre emblématique : « la mission *ad gentes* conserve sa valeur ». En effet, affirmer que toute l'Église est missionnaire comme le disait AG 2, n'exclut pas la spécificité de la mission *ad gentes* ; tout comme dire que tous les catholiques doivent être missionnaires, n'exclut pas qu'il y ait « des missionnaires *ad gentes* et à vie, par vocation spécifique » (RMi 32).

L'un des points les plus suggestifs de cette Encyclique concerne la description de trois typologies de christianisme actuel avec leur réponse concernant la mission de l'Église :

1. *L'activité pastorale* : des pays qui ont des « communautés chrétiennes solidement formées » et qui vivent avec ferveur, dans lesquelles se développe *l'activité pastorale* qui est la manière concrète de réaliser la mission de l'Église ;
2. *La nouvelle évangélisation* : des pays de « l'ancienne chrétienté ou des Églises jeunes » où l'on a perdu le sens de la foi et les exigences de l'Évangile ; c'est la raison pour laquelle, une *nouvelle évangélisation* s'avère indispensable dans cette situation ;
3. *La mission « ad gentes »* : des pays et des groupes où le Christ et son Évangile ne sont pas connus ou dans lesquels il manque des communautés mûres pouvant incarner et annoncer la foi aux autres ; « telle est à proprement parler la *mission ad gentes* » (RMi 33)

L'Encyclique souligne, en outre, l'identification de Jésus avec le Règne de Dieu qui « ne peut pas être séparé de Jésus, ni de l'Église », car il ne s'agit pas d'un concept sujet à une libre élaboration, sinon qu'avant tout, c'est une personne qui a le visage et le nom de Jésus de Nazareth (cf. RMI 18) On y rappelle également la profonde unité entre Jésus Christ et l'Esprit Saint, car « tout ce que l'Esprit construit dans les hommes et dans l'histoire des peuples, ainsi que dans les cultures et les religions, joue un rôle de préparation évangélique et ne peut que se référer au Christ, Verbe incarné par l'œuvre de l'Esprit » (RMI 29)

C'est ici qu'est introduite une formulation innovatrice qui affirme que « même lorsque l'on n'exclut pas le concours de médiations (salvifiques) partielles de types et d'ordres divers, celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de la médiation du Christ et elles ne peuvent être considérées comme parallèles et complémentaires » (RMI 5). Cette délicate référence aux « médiations partielles » participées surgit du concile Vatican II qui, parlant de « Marie », souligne le fait que « l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire dans les créatures une coopération variée qui participe de l'unique source » (LG 62). Cependant, dans RMI 5, une telle référence est réalisée de manière plus large, car on y parle de « de types et d'ordres divers », c'est pourquoi la CDF dans la Déclaration *Dominus Iesus* de l'an 2000 souligne que « la théologie est aujourd'hui invitée à explorer si cela est possible et dans quelle mesure, et à étudier quelles figures et quels éléments positifs d'autres religions pourront entrer dans le plan divin du salut. Il faut approfondir le contenu de cette médiation participée » (n° 14).

*6. Les Exhortations Postsynodales à l'occasion du Jubilé (2000) : « l'Église « en » Europe (2003), Asie (1999), Afrique (1995), Amérique (1999) et Océanie (2001) » : l'unique Mission de l'Église « incarnée » dans chacun des cinq Continents :*

Dans la Lettre Apostolique du début de nouveau millénaire (NMI, 6.I.2001), l'Église est invitée à faire pénétrer l'Évangile dans les diverses cultures et à travailler pour que ce même Évangile devienne le promoteur d'une nouvelle civilisation de l'amour, qui porte « la face de tant de cultures et de peuples dans lesquels il a été accueilli et s'est enraciné » (n° 40). C'est la raison pour laquelle les cinq synodes continentaux avec leurs Exhortations Apostoliques respectives du Pape ont donné lieu à une nouvelle image de l'Église Catholique présente et pèlerine « sur » chaque Continent.

Ces cinq Exhortations Postsynodales constituent une explication étendue et avancée de la mission de l'Église et de sa présence dans le monde à l'horizon de Vatican II. Précisément, à un moment où l'image de l'Église universelle et de sa catholicité occupe une importance maximum, accompagnée par la globalisation particulièrement médiatique, ces cinq documents magistériels soulignent le besoin d'*inculturation* concrète de la Mission de l'Église, à partir des situations concrètes des habitants de chacun des Continents. À partir d'ici, la signification que le Nouveau Testament donne à l'expression « Église de Dieu » grandit et s'actualise ; lorsqu'elle s'adresse à un lieu concret, elle lui ajoute la préposition à (cf. à Thessalonique, à Corinthe...), exprimant ainsi la mission et la diaconie incarnée de l'Évangile annoncé par l'Église dans un lieu et dans un espace concret dans lequel elle « habite » particulièrement. Cela entraîne une attention

particulière consacrée à chaque réalité continentale et aux répercussions analogues au niveau sous-continentale, régional, national, local, métropolitain, diocésain, paroissial... À son tour, c'est ici où le Ministère Pétrin, « conjointement avec » (*una cum* : LG 22) les évêques présents lors de chaque Synode continental, exerce sa mission de « confirmation de ses frères » (Lc 22, 32) dans l'unité « catholique » de toutes ces réalités ecclésiales comme Église Sainte de Dieu *sur* chaque Continent et à diverses latitudes où ses hommes et ses femmes sont établis.

Pour conclure : *trois questions ecclésiologico-pastorales concrètes dans l'«habiter chrétiennement le monde » :*

- a) *le « plus » de l'Évangile pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui ;*
- b) *les « divers modes » d'appartenance à l'Église ;*
- c) *le déplacement du contexte religieux e la « longue transition » de l'Église Catholique dans la manière d'habiter le monde ;*

- a) *le « plus de l'Évangile pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui :*

S'il existe déjà une révélation secrète et implicite qui, comme don de Dieu, fournit une orientation christique factuelle à toute l'histoire de l'homme qui ne manque jamais dans l'ordre réel concret selon la doctrine de Vatican II (GS 22 ; LG 13.16 ; AG 7), quelle est donc la mission de l'annonce, de la célébration et de l'expérience ecclésiale de l'Évangile ? De fait, l'Évangile du salut témoigné par Jésus Christ est la manifestation ardente du « zèle de Dieu » (Sal 69, 10 ; 119, 139), c'est-à-dire son attention, son intérêt, sa préoccupation, son « amour » radical (Jn 13,1), « son amitié » (Jn 14,13 ; DV 6) pour l'humanité, qui s'exprime de manière progressive et « passionnée » au cours de l'histoire, afin de mettre en évidence de manière explicite son sens définitif et ainsi la conduire à sa plénitude en Jésus Christ. Ce n'est pas en vain que le texte emblématique de la GS 22 rappelle que «le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné ».

C'est ainsi que s'accomplissent les conditions que Thomas d'Aquin met en relief pour montrer la « convenance » de l'annonce de l'Évangile : grâce à la plus grande rapidité de connaissance qu'il offre, car il facilite son accès plus universel et populaire, et parce qu'il assure correctement sa certitude [II-II, q.2. a.4c ; cf. également Vatican I : DH 3005], car sans l'annonce explicite de l'Évangile, peu de personnes et avec peu de sécurité parviendraient à la pleine connaissance de Dieu [I q.1 a.1c].

- b) *Perspective ecclésiologico-pastorale : comment affronter les « divers modes » (LG 13.16) d'appartenance à l'Église, également parmi les catholiques ?*

La question de l'appartenance à l'Église a une incidence ecclésiologico-pastorale notable concrète à l'intérieur même de l'Église catholique – et également dans le reste des confessions chrétiennes-, on peut donc lui appliquer d'une manière ou d'une autre la même formule conciliaire de « divers modes » (LG 13.16) d'appartenance à l'Église, pour répondre ainsi à cette réalité pastorale croissante, spécialement au cours de l'étape postconciliaire. Il n'est donc pas étrange que peu après Vatican II, en 1966, Paul VI parle selon une nouvelle formule aimable et innovatrice de « l'appartenance initiale ou partielle à l'Église

basée sur le baptême et sur une certaine foi, bien qu'orientée à la plénitude de l'unique Église ». Et des années plus tard, en 1975, il présente une expression de cette réalité très significative devenue commune et qui est celle de « chrétiens non pratiquants » (*Evangelii Nuntiandi*, n° 21). Plus récemment encore, et avec une préoccupation théologico-pastorale vive, le cardinal G. Danneels, dans une exposition brillante à l'occasion de l'anniversaire de l'Université Catholique de Louvain (année 2001) a demandé aux théologiens le sens précis de cette question : « comment doit-on comprendre et évaluer d'un point de vue théologique ce que l'on appelle « appartenance partielle » à l'Église ? »

#### *Apports théologiques marquants :*

De manière pionnière, le théologien H. Schlette proposa l'« identification partielle » avec l'Église comme une critique à une identification totale ou à une identification purement minime. Pour mieux expliquer le sens de l'adjectif « partiel » qui peut prêter à confusion, cet auteur rappelle que « la doctrine sur la conscience constitue sans aucun doute le noyau central de toute critique du modèle d'une identification totale ». En effet, la doctrine classique de la conscience – spécialement du point de vue thomiste – implique une exigence permanente d'attitude critique, car la responsabilité de chaque personne par-devant Dieu ne peut pas être réduite à la pure responsabilité par-devant l'Église. D'où la proposition d'une « identification partielle critique et créatrice ».

Pour sa part et de manière plus élaborée, K. Rahner parle d'« église ouverte » en imaginant le futur ; et en se référant à la « foi implicite », il observe que « l'Église devrait considérer de manière positive l'indétermination et la flexibilité de ses frontières. Il faut lutter contre cette sensation d'obligation à devoir être un membre décidé de l'Église, avec toutes les obligations résultantes, ou d'avoir à adopter un position hostile ou indifférente... Il est permis théologiquement de considérer comme frères ces personnes voisines, sans leur faire noter à chaque moment qu'en réalité, elles ne sont pas des chrétiens authentiques dans l'Église. Il est possible que « selon le cœur », pour parler comme Augustin, ils appartiennent plus à l'Église d'un mode salvifique que ceux qui sont dans l'Église « selon le corps ».

Et Congar, quant à lui, souligne qu'il convient de favoriser des espaces représentant une forme d'« église du seuil » ou d'« église catéchuménale », dans laquelle des personnes qui ne partagent pas une foi ferme et surtout qui ne mènent pas une vie sacramentelle pleine peuvent mener une certaine vie religieuse. Il ne s'agit pas d'une Église alternative, mais d'une réalité ecclésiale qui n'a pas un sens plein, mais qui est une référence à l'Église dans sa plénitude, car l'Église des catéchumènes est antérieure à l'assemblée des fidèles qui célèbrent les sacrements et spécialement l'Eucharistie.

De son côté, S. Dianich, se basant sur l'affirmation conciliaire de « la hiérarchie des vérités » (UR 11) et analysant le concept de « foi implicite » de Thomas d'Aquin, propose de disposer de la catégorie d'« appartenance faible » comme caractéristique du moment présent « polyédrique et morbide ». En effet, suivant Thomas, il souligne la potentialité de ce qui est implicite dans l'acte de créer, étant donné que d'une part, l'objet propre de la foi est d'obtenir « le bonheur », et d'autre part, et de manière secondaire, d'autres choses appartiennent à l'objet de la foi, choses qui peuvent être crues « seulement

implicitement ou avec l'état d'esprit disposé à croire » (ST II-II, q.2. a 5c ; q.1 a.6 ad1).

*Vers des règles ecclésiologico-pastorales :*

Premièrement, en ce qui concerne les contenus de la foi, il convient de se situer dans une vision processuelle tenant compte de la foi chrétienne comme une « hiérarchie de vérités » affirmées par Vatican II (UR 11 : répétée dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, 90), non pas pour les sélectionner les unes par rapport aux autres, mais pour se centrer sur les plus essentielles comme le sont « croire en Jésus comme Dieu et Sauveur » (UR 12) comme germe de toute la foi chrétienne vue depuis une perspective « catéchuménale ». Dans ce sens, c'est ici que sont utiles les réflexions relancées par K. Rahner et S. Dianich sur la « foi implicite » présente en tout homme de bonne volonté, ainsi que le concept de christianisme anonyme proposé par K. Rahner, qui constate une certaine « christologie en recherche » dans chaque homme honnête à partir des trois expériences humaines centrales qui sont l'amour, la mort et le futur, dans lesquelles la signification du christianisme explicite et l'expérience de ce « christianisme en recherche ou anonyme » coïncident dans la personne du Christ.

Deuxièmement, il convient de tenir compte de l'importance de l'expérience « subjective » basée sur la recherche honnête et responsable de la vérité à partir de la conscience humaine elle-même. Ainsi, dans le contexte de l'expérience historique même, on perçoit comment la vérité et le bien apportent des éléments décisifs pour évaluer et certifier honnêtement les options de la propre conscience, car « chacun a le devoir et le droit de rechercher la vérité en matière religieuse pour former des jugements de conscience vrais et droits » (DH 3 : cf. GS 16). D'où l'affirmation innovatrice de Vatican II concernant la conscience sur la possibilité de salut à ceux qui « sans faute propre ne connaissent pas l'Évangile du Christ et son Église, mais recherchent Dieu de tout cœur et essaient, dans leur vie, avec l'aide de la grâce, d'accomplir la volonté de Dieu connue au travers de ce que leur dicte la conscience » (LG 16). C'est dans ce sens qu'est renforcée l'importance de l'ancien adage delphique « connais-toi toi-même » reprise comme brillante introduction de l'Encyclique *Fides et ratio* (1998), qui met en évidence l'importance de partir de la propre auto-conscience pour s'ouvrir ainsi à l'horizon de la vérité et du sens plein.

Troisièmement, il est urgent de forger des « espaces » et des « réseaux » d'appartenance ecclésiale qui apportent la liberté : des groupes animés par des chrétiens largement ouverts à des personnes qui ne partagent pas ou peu la foi chrétienne, des groupes de réflexion de tout type, d'étude (spécialement de la Bible...) et de prière, des mouvements de jeunes et d'adultes, des institutions d'enseignement, organisations caritatives et sociales, œuvres et associations de type culturel... Des personnes qui appartiennent à l'Église faible ou qui peuvent ainsi s'associer partiellement à la vie ecclésiale de manière respectueuse et ouverte.

Quatrièmement, il convient de tenir compte de l'asymétrie croissante entre ceux qui partagent une appartenance significative à l'Église et les inactifs, ainsi que de la croissance de l'incroyance qui conduit fréquemment à une expérience déconcertante et difficile, comme celle d'être un « petit troupeau » (Lc 12, 32) et

d'un « reste fidèle » (Rom 9,27). Il convient ici d'assumer spirituellement et ecclésiastiquement une telle réalité qui est appelée à être plus une église « en mission » qui, bien que « petite », a la volonté évangélique d'être le « levain de la pâte » (Lc 13, 21), car le Christ est présent « dans les frères, aussi petits soient-ils » (Mt 25, 40), étant donné que selon le Vatican II dans « ces communautés, qui bien souvent sont petites et pauvres ou qui vivent dispersées, le Christ est présent par la vertu de qui se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique »(LG 26)

*Conclusion ecclésiologico-pastorale sur l'appartenance ecclésiale :*

À partir de la communion ecclésiale catholique pleine, basée sur la profession de foi et la célébration sacramentelle, au service de laquelle se trouve le ministère pastoral (cf. LG 14), et compte tenu de la réalité actuelle de l'église, des croyants et des catholiques, aujourd'hui un important chemin s'ouvre, chemin qui se dirige vers une vision de l'appartenance ecclésiale processuelle, germinale, partielle, ouverte, pèlerine, itinérante, implicite, créative, dialoguante, de frontières... avec des « espaces », des « lieux », « groupes », « services », « institutions » et « réseaux » ecclésiales de référence, d'accueil, de présence, de participation, de service et de communication.

Dans ce sens, il peut s'avérer utile, à titre de conclusion, d'examiner l'Évangile dans lequel on trouve divers niveaux de rapports et de liens externes avec Jésus Christ, qui peuvent aider à mieux se rapprocher des « modes variés » (LG 13.16) d'appartenance à l'Église. C'est ainsi que l'on trouve, en commençant par les plus lointains, les auditeurs et les observateurs occasionnels de Jésus ; ensuite, ceux qui recherchent une aide particulière comme les malades, les pécheurs, les marginaux... ; les disciples et les fidèles de Jésus parmi lesquels certains plus intéressés comme Zachée, Nicodème et Joseph d'Arimatée, sont un peu plus proches ; finalement, et de manière plus marquante, apparaissent les douze plus proches avec le groupe plus intime de Pierre, Jean et Jacques... Il s'agit donc d'une vision radiale et dynamique de la relation avec Jésus, qui offre une bonne base aux « modes variés » de la communion ecclésiale dont parle le Concile Vatican II.

*c) Le déplacement du contexte religieux et la « longue transition » de l'Église Catholique dans la manière d'habiter le monde :*

La nouveauté de la situation actuelle majoritaire en Europe concerne le déplacement du contexte religieux, vu la crise et un certain effondrement du christianisme en Occident. Aussi on peut parler dans les années récentes de la « longue transition » de l'Église Catholique dans la manière d'habiter le monde...

Voici quelques modes possibles pour situer la manière d'habiter chrétiennement cette situation : 1- la perte de la force institutionnelle de la religion catholique ; 2- la transition vers un christianisme minoritaire significatif, de frontière et dialoguant ; 3- la centralité de la foi dans le Christ comme mystique croyante et témoin dans le monde ; 4- la nécessité de créer des espaces et des « réseaux » d'accueil étendus et pluriels (avec un rôle remarquable pour la paroisse...) ; 5- le défi de retrouver une certaine crédibilité de l'Église en tant que « mystère enveloppé dans son paradoxe historique ». +