

LA VOCATION DE L'ÉGLISE DANS LE MONDE CONTEMPORAIN¹

Pour réfléchir au rapport entre l'Église chrétienne (quelle que soit son explicitation confessionnelle particulière) et le monde, nous prenons notre point de départ dans la vocation de l'Église et dans le monde contemporain. Et cela dans la conscience *d'une part* que l'Église ne se définit pas comme un être mais comme un devenir, tout comme la foi et la vie chrétiennes : comme un devenir qui procède d'un don toujours à accueillir et d'une tâche toujours à découvrir et à entreprendre ; *d'autre part* que le monde est toujours comme il est et non pas comme il pourrait être ou devrait être. C'est en effet la première évidence qui se dégage de la vie de Jésus telle qu'elle est attestée dans les évangiles : à savoir la pléine, la totale solidarité – discernante ou critique – de Jésus avec le monde, avec sa beauté et sa détresse, sa lumière et sa ténèbre, ses promesses et ses impasses. Et l'autre évidence, c'est que l'évangile dans toute sa nouveauté n'a d'autre lieu que ce monde, et donc, pour nous, que ce monde-ci : le monde contemporain.

Deux parties, dont les titres inversés s'éclaireront quant à leur signification.

I. LE MONDE CONTEMPORAIN ET LA VOCATION DE L'ÉGLISE

Nous envisageons ici en premier lieu le monde contemporain et y référons la vocation de l'Église. Le terme-guide, c'est le monde contemporain.

Concernant celui-ci, je me contenterai de quelques caractéristiques principales susceptibles d'éclairer la problématique « Église-monde ». Ces caractéristiques sont chaque fois ponctuelles, et elles sont contrastées entre elles ; elles ne valent pas partout de la même manière et peuvent par conséquent connaître toutes sortes d'inflexions selon les contextes chaque fois particuliers ; elles apparaîtront cependant comme fondamen-

1. Exposé donné devant le Groupe œcuménique des sept Églises, le 13.5.2014, à Strasbourg (Couvent des dominicains), dans le cadre d'un cycle sur « Église et monde ».

talement complémentaires. Il s'agit dans ce qui suit d'une description assez schématique, ni d'une anticipation d'évolutions à venir ni d'une explication de la situation actuelle dans sa réalité très différenciée.

1. Le monde comme univers ou *cosmos*. Notre regard se tourne ici vers l'infiniment grand et l'infiniment petit tel que les sciences de la nature – la physique comme ensemble de sciences de la matière-énergie et la biologie comme ensemble de sciences de la vie – l'appréhendent. Théologiquement parlant, il en va ici de la création. La question du rapport entre l'Église et le monde est la question de la prise en compte – ou pas – par l'Église, les chrétiens et également la théologie chrétienne, des sciences de la nature (ainsi que des sciences des moyens – sciences économiques et technologies – qui y sont liées tant comme leur cause que comme leur effet) dans leur extraordinaire vitalité, avec comme implication la question du dialogue réciproquement critique entre ces sciences et la théologie de la création. Plus directement, la question est de savoir quelle place la création tient dans la foi chrétienne, dans la vie chrétienne (aussi dans la pédagogie chrétienne) et dans la vie de l'Église. La déficience cosmologique (concernant donc la création) de l'Église et de la théologie chrétiennes est, là où elle s'avère, un contre-témoignage par rapport à la vocation de l'Église, puisque celle-ci se réfère dans son Credo à Dieu comme Créateur entendu comme Créateur continu.

2. Le monde comme lieu de vie ou *oikos* et comme humanité ou *oikouménè*

– *Oikos* : maison et par extension lieu de vie, milieu, environnement. Chacun/e de nous a un tel lieu de vie. Dans l'usage actuellement courant, la notion est essentiellement référée à la nature et en ce sens à la création : elle renvoie au milieu naturel (cf. écologie : science de l'environnement naturel). Il y a évidemment aussi l'habitat humain, mais celui-ci vu en relation avec le milieu naturel. La notion (importante dans le Coran) de voisinage a ici son « lieu » : son lieu, c'est l'*oikos* à la fois naturel et social. Pour la question « Église-monde », il en va ici de la prise en compte – ou pas – par l'Église, les chrétiens et également la théologie chrétienne, du milieu de vie naturel et social dans lequel ils se situent. Comme pour le *cosmos*, la non-prise en compte de l'*oikos* par l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne est, là où elle s'avère, un contre-témoignage pour ce qui est de la vocation de l'Église en tant que référée à Dieu, Créateur continu et donc Maître de l'histoire.

– *Oikouménè* : terre habitée, (toute) l'humanité. Notre passé occidental limitait l'humanité largement à la chrétienté : l'Occident, terre de chrétienté, ou alors il opposait chrétienté et humanité, situant l'humanité aux portes de la chrétienté : c'était les peuples païens. Cet état

de fait a changé du tout au tout non seulement à la suite du siècle des Lumières et de l'accession progressive de la raison humaine à son autonomie mais également, par suite – tout au long du XX^e siècle et surtout après la deuxième guerre mondiale – de la forte pluralisation (différenciation culturelle et religieuse) de la société du fait en particulier de l'immigration de populations venues d'abord surtout des anciennes colonies et puis de bien au-delà encore. Dans la situation de chrétienté, la structure mentale binaire «Église et monde» était courante; elle était le fruit de l'histoire occidentale – médiévale – marquée par les deux «pouvoirs» de l'Église et de l'État (cf. la doctrine des deux règnes de s. Augustin). Depuis lors, la chrétienté occidentale est rappelée à l'évidence que l'humanité la dépasse. Si le paradigme des deux pouvoirs, temporel et spirituel, continue à marquer l'inconscient collectif jusqu'à aujourd'hui, il s'est beaucoup complexifié: en France, par exemple, cela apparaît dans la toujours latente conflictualité entre les religions d'une manière générale – non réduites à l'Église mais l'incluant – et l'État de la laïcité, celle-ci continuant à prendre toujours à nouveau la forme auto-absolutisée du laïcisme. L'Église ne se situe plus en bloc *face* à l'État mais elle se situe *dans* une humanité avec laquelle elle ne se confond certes pas (sinon elle perdrait son identité) mais qu'elle présuppose, dont elle émane et dans laquelle elle vit. L'Église chrétienne est une particularisation de l'humanité, dans le sens d'une communauté spirituelle, et elle doit rendre compte de son identité (de sa vocation) par rapport à la réalité de l'*oikouménè* et donc de l'humanité plus vaste. Rappelons-nous à ce propos la formule de Grundtvig: «D'abord être humain, ensuite chrétien» (ou juif, ou musulman ...), et, dans la même ligne, le fait de la précéden- ce de l'alliance noachique (avec Noé, Gn 6-10) sur l'élection d'Abraham et l'alliance mosaïque. Il y a, selon la Bible, non seulement l'histoire spéciale du salut (*Heilsgeschichte*) mais aussi et simultanément l'histoire œcuménique de la bénédiction inhérente à la création (cf. la «Théologie de l'Ancien Testament» de Claus Westermann, avec sa distinction entre «le Dieu qui sauve et l'histoire» d'un côté, et «le Dieu qui bénit et la création» de l'autre côté). Le «monde» n'est pas seulement celui vu à partir de l'histoire spéciale du salut et donc référé au péché et à la perte, mais aussi celui de la bénédiction et de la création. Il faut ajouter (et là je renvoie en particulier à Lytta Basset, et notamment à son dernier livre *Oser la bienveillance*) que le monde n'est pas seulement celui du mal commis et donc de la faute mais aussi, et d'abord, celui du mal subi et donc du malheur originaire, signifié dès le premier récit de la création dans la mention du chaos (Gn 1, 2) à partir duquel Dieu crée du nouveau. La création et donc aussi l'histoire sont portées par une grâce originelle qui est plus puissante que le chaos et donc le malheur, plus puissante également que la faute, dès lors qu'il est donné à l'être humain de s'y ouvrir.

Pour la question « Église-monde », il en va à ce propos de la prise en compte – ou pas – par l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne, de l'humanité œcuménique et donc noachique dans laquelle ils se situent. Je ne peux que répéter à propos de l'*oikouménè* ce qui a été dit à propos du *cosmos* et de l'*oikos* : comme pour le *cosmos*, comme pour l'*oikos*, la non-prise en compte de l'*oikouménè* est, là où elle s'avère, un contre-témoignage pour ce qui est de la vocation de l'Église en tant que référée à Dieu, Créateur continu et Maître de l'histoire.

3. Le monde comme civilisation moderne (il s'agit de la civilisation occidentale, dominante). L'humanité (œcuménique) a une histoire qui produit des marques de la relation qu'elle (l'humanité) entretient avec la nature (qui est le *cosmos* au niveau de la terre) d'une part, et, en elle-même, entre les différentes composantes de l'humanité (familles, tribus, ethnies, peuples, cultures, catégories sociales...) d'autre part. Ces marques, qui sont des structures régissant, certes de manière non uniforme mais de manière différenciée selon l'histoire particulière de chaque « partie » de l'humanité concernée, tous les niveaux de la vie de l'humanité (travail, économie, politique, droit...), constituent la civilisation. Je me limite ici à la civilisation occidentale, moderne, dominante (mais qui n'est pas la fin de l'histoire, comme en rend compte le passage entre la modernité et la post-modernité, ce dernier concept, puisque référé à une époque encore en pleine gestation, restant en attente de sa définition claire et distincte). À propos de notre civilisation, il est obvie aujourd'hui qu'elle est en pleine crise. Cette crise a des facettes multiples : crise écologique et crise climatique comme conséquences sur la nature de la civilisation, crise économique et crise financière comme signes ou expressions de l'idolâtrie de l'argent qui porte la civilisation, crise culturelle (de la conception de l'être humain et de tout le réel, y compris du vivre ensemble entre les êtres humains et leur rapport à la nature) et crise sociale (du fait de la crise culturelle telle que définie). Toutes ces facettes renvoient au fait que ce sont les fondements même de la civilisation moderne qui sont ébranlés : avant d'être une crise éthique, la crise de civilisation a trait aux principes mêmes qui sont ceux de cette civilisation ; à ce titre, elle est épistémologique, l'épistémologie ayant trait pour ainsi dire aux « lunettes » avec lesquelles nous regardons le réel. Ces lunettes sont celles du cartésianisme qui, partant de l'opposition entre le sujet de raison (*res cogitans*) et l'objet soumis à la raison (*res extensa*), fait de l'être humain non seulement le « maître et possesseur de la nature » mais fait également de celui qui a la raison celui qui a raison et fait donc de ce dernier le maître et le possesseur de celui qui n'a pas la même raison et qui, partant, n'a pas raison. Ces lunettes épistémologiques renvoient à une déficience de la pensée qui

est à la base de la civilisation moderne, dont il importe tout à la fois de reconnaître les acquis et en même temps de voir l'unilatéralité, l'ambiguïté et, avec la faillibilité, la fragilité.

Pour la question « Église-monde », il en va de la prise en compte – ou pas – par l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne, de la civilisation moderne ainsi problématisée dans laquelle ils se situent : il en va du discernement – critique – d'un côté, de leur compromission avec les principes épistémologiques de cette civilisation, de l'autre côté des principes épistémologiques porteurs en vérité d'une civilisation éthique aussi bien vis-à-vis de la nature que vis-à-vis de toutes les composantes de l'humanité. L'absence de ce double discernement de la part de l'Église, des chrétiens et de la théologie chrétienne leur enlève toute pertinence, toute autorité et, de ce fait, toute crédibilité dans notre civilisation moderne triomphante en crise.

4. Le monde comme société sécularisée et pluri-religieuse

– *Société sécularisée*. Le phénomène de la sécularisation trouve, dans le monde occidental, sa première expression culturelle forte au siècle des Lumières (quelles que soient par ailleurs les différences entre la *Aufklärung* en Allemagne, l'*Enlightment* en Angleterre et les *Lumières* en France) : il tient, comme déjà dit, à l'accession de la raison à son autonomie. Étant le rejet de toute théocratie et donc de l'auto-perception de la religion (en l'occurrence de l'Église) comme un « pouvoir » face au pouvoir de l'État, il définit de manière nouvelle les rapports entre le temporel et le spirituel, si toutefois il n'oppose pas à cette dualité, qui est une polarité (non un dualisme) fondée dans celle du sacré et du profane, l'auto-suffisance du temporel, en absolutisant ce dernier : c'est là le fait de l'immanentisme – à un certain absolutisme, ou exclusivisme, religieux, qui rejette dans les ténèbres extérieures le temporel, correspond un absolutisme, ou exclusivisme, de la raison autonome considérée comme totalisante : elle rejette dans les ténèbres extérieures de l'obscurantisme et de la superstition le spirituel comme dimension du réel). La coordination entre le temporel et le spirituel peut, là où est dépassée leur opposition pure et simple, aller d'un compartimentage et donc d'une coexistence plus ou moins pacifique (le temporel et le spirituel étant considérés comme deux *domaines* séparés) à une corrélation réciproquement critique, dans la conscience, pour le temporel, qu'il vit de valeurs spirituelles qui peuvent être a-religieuses, et, pour le spirituel, qu'il doit s'incarner dans le temporel. L'aboutissement de la sécularisation, à savoir le sécularisme, dans sa forme absolutiste et donc exclusiviste dans l'athéisme idéologique incarné politiquement dans des dictatures communistes (par ex. encore en particulier la Corée du Nord) tout comme dans sa forme relativiste et tolérante prévalant

dans le monde dit occidental, continue à coexister de par le monde avec des formes de théocratie (cf. les régimes islamistes régis par la *sharia*, le droit musulman). Dans sa forme relativiste, la plus courante dans le monde « occidental », le sécularisme peut prendre plusieurs visages :

- il peut être un *athéisme pratique* (et donc de fait) lié à un indifférentisme spirituel et religieux. Productivisme et consumérisme sont ici les mots-clé, avec l'individualisme et parfois l'égoïsme qui en sont des implications. Est-il possible de « classer » ici l'immanentisme hédoniste et épicurien de Michel Onfray, ou est-il déjà à cheval sur l'autre visage de l'athéisme (cf. ci-après) ? La question posée laisse en tout cas entendre qu'il y a des porosités entre les deux ;
- il peut aussi être un athéisme d'une toute autre sorte, à savoir un *athéisme pensé* au nom de la raison autonome et qui a conscience que le réel immanent, seul existant, comporte lui-même une dimension de transcendance, ou de sens. J'évoque ici Luc Ferry et son athéisme « spiritualiste », comme il le caractérise, ainsi que André Comte-Sponville et son athéisme voire matérialisme qu'il qualifie de « mystique » : tous deux rejettent le théisme en tant que supranaturalisme, tous deux affirment l'inhérence d'une transcendance (mais pas celle du Dieu supranaturaliste) dans l'immanence ; d'où athéisme « spiritualiste » ou « mystique » ;
- cette dernière forme d'athéisme – un athéisme a-religieux et partant a-ecclésial –, non assimilable à l'athéisme de fait de la société productiviste et consumériste, est sans doute aujourd'hui la plus répandue, sans être nécessairement pensée de manière stricte. Elle implique de fait le rejet d'un *a priori* religieux (conception classique selon laquelle l'être humain est ontologiquement un être religieux) mais en même temps l'ouverture à un sens de la vie présente avec tous ses aspects. Souvenons-nous que Dietrich Bonhoeffer déjà parlait de la nécessité d'une « interprétation non-religieuse des notions bibliques ». Dans cette même ligne, certains parlent d'un « christianisme qui transcende la religion », d'un christianisme a-ecclésial (déjà E. Troeltsch distinguait ce type de christianisme, qu'il appelait « mystique », à côté du type sacramental-institutionnel et du type communautaire) : aucun besoin de religion, ou, pour ce qui est du christianisme, de confession chrétienne, n'est ici ressenti, et cela dans la pleine conscience de la liberté et de la responsabilité de l'être humain (cf. à ce propos, en particulier Hans-Martin Barth, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christentum*, Gütersloh, 2013). Pour la question « Église-monde », il y a à nous ouvrir (comme

le font bien P.Tillich, K. Rahner et bien d'autres, en cela en concordance avec D.Bonhoeffer) à la pleine légitimité de l'affirmation de l'autonomie de la raison, dans la conscience que c'est par elle que nous appréhendons le réel et que la foi ne saurait mettre d'entraves à l'exercice de la raison. La foi, comme déjà la pensée (et donc la théologie comme déjà la philosophie) n'est pas à l'opposé de la raison autonome : elle est à l'opposé d'une raison qui s'absolutise et qui, de ce fait, se coupe de la pensée qui est la reprise réflexive et critique de la raison, et ce en fonction de la totalité du réel et, partant, en fonction du sens du réel, du sens du tout du réel. La foi est une forme particulière de pensée, en référence à Dieu (dans le cas des religions monothéistes) ou de dieux (dans le cas d'une religion polythéiste) ou d'une âme du monde (dans le cas de l'animisme) ... comme Celui/ceux/ce qui récapitule/nt ultimement, ou/et fondent primordialement, le réel ; la foi, dans sa légitimité, est la forme théonome de la raison autonome, d'une raison dont l'autonomie ne saurait qu'être reconnue mais dont la tentation à l'absolutisation et donc à l'idolâtrisation, et donc la tentation d'hétéronomie (par laquelle elle se soumet à une autre loi que celle de la raison), est surmontée, vaincue, grâce à la pensée et donc grâce à la reconnaissance du fait que le tout du réel impose à la raison de ne pas appréhender seulement le réel mais d'être responsable vis-à-vis de ce tout incommensurable (c'est cela la crainte de Dieu, selon le livre des Proverbes). L'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne ont à être des témoins, par la pensée de la foi (laquelle doit se situer, dans une relation critique de réciprocité, par rapport à la philosophie, la pensée philosophique), de la pertinence de la foi ainsi entendue, et ce non à côté de la raison autonome, mais en elle, avec elle et à travers elle (*in, cum et sub*, cf. Luther), jamais sans elle, sauf à prôner une foi, une pensée de la foi, déconnectée de la raison et non pas critiquement l'assumant, l'évaluant et ainsi la dépassant, la transcendant (mais, je le répète, sans l'évacuer). Il y a un contre-témoignage là où l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne soit se situent dans un autre monde que celui de la raison autonome, soit s'assimilent purement et simplement à ce monde de la raison autonome.

- *Société pluri-religieuse*. Le sécularisme est contre-balancé non seulement par ce qu'on a nommé le « retour du religieux », phénomène qui se cristallise en particulier dans le *New Age*, mais par la vitalité des religions traditionnelles, tant dans leurs formes de renouveau dues à l'actualisation de leur « centre vital »

(G. Mensching) que dans leur expression unilatérale dans le fondamentalisme (et aussi dans l'intégrisme), et également – et surtout – par la pluralisation des religions à l'intérieur d'une même société, d'un même pays : après la pluralisation des confessions chrétiennes à l'intérieur d'un même territoire, d'une même région, d'un même pays, depuis le triomphe progressif de la tolérance en Europe et, dès l'origine, dans le Nouveau monde, ce phénomène de pluralisation religieuse vaut surtout depuis les dernières décennies du ^{xx}e siècle pour toutes les grandes religions et pour tous les pays du monde, à l'exclusion, outre les quelques rares régimes de dictature d'athéisme idéologique qui subsistent, notamment de plusieurs pays soit islamistes dans le sens d'un islam politique, soit autres (il y a aussi un hindouisme et un bouddhisme non tolérants, comme il reste des résidus d'un christianisme non tolérant). La pluralité des religions caractérise la plupart des pays européens et est ainsi, à côté de leur sécularisme, leur autre caractéristique. Aussi bien parlons-nous dans un même souffle de société sécularisée et pluri-religieuse.

Pour chacune de ces religions se pose une double question : celle d'abord de son rapport à la société sécularisée, celle ensuite de son rapport aux autres religions. Chacune des religions concernées ne peut y répondre que de son côté, pour elle-même. Mais en raison de la commune appartenance à la même humanité (œcuménique, noachique), et à moins de succomber à la tentation d'absolutisation de la propre religion dans le sens de la considérer comme excluant tout à la fois le sécularisme et les autres religions, cette double question ne peut qu'être liée à la conscience de la responsabilité que chaque religion a non seulement en elle-même mais également aussi bien vis-à-vis de la société sécularisée que des autres religions. La réciproque concernant la société sécularisée est vraie également, à savoir la conscience qu'elle est responsable vis-à-vis de chaque religion représentée en elle.

Pour le christianisme, j'ai déjà parlé de son rapport à la société sécularisée : c'est le rapport de réciprocité critique entre le temporel de la raison autonome et le spirituel de la foi (et de la pensée de la foi) théonome, une théonomie reconnaissant tout à la fois l'autonomie de la raison et la dépassant en même temps.

Concernant le rapport du christianisme aux autres religions, je le définirai dans les mêmes termes, comme un rapport de réciprocité critique. Ce rapport suppose que soit dépassée la tentation de l'absolutisme de la propre religion, et cela au nom de l'absoluité de Dieu.

C'est parce que Dieu, le Créateur continu et donc le Rédempteur (la rédemption étant la continuation et le triomphe de la création sur le chaos – empirique – originaire et donc fondamental hors duquel Dieu crée et continue de créer) et ainsi le Maître de l'histoire, est, pour la foi en Lui, le Dieu du *cosmos*, de l'*oikouménè*, y compris de l'*oikos*, de la civilisation et de la société sécularisée et pluri-religieuse, qu'Il ne saurait être limité par aucune représentation que nous, humains, pouvons nous faire de lui. C'est ce dont la théologie chrétienne, dans ses expressions les plus authentiques c'est-à-dire non absolutistes, a toujours rendu compte en référant la théologie positive, affirmative à la théologie négative et en faisant dépasser les deux par la théologie apophasique, du silence de la contemplation et de l'adoration devant Dieu. La foi en Dieu, dans le Dieu Père qui dit son visage dans le Fils et ainsi dans le Christ Jésus et qui s'effectue, c'est-à-dire qui est présent et agissant, comme tel en nous et dans le réel par son Esprit, donc la foi au Dieu vivant et vécu comme tel fait constamment éclater toutes les représentations – religieuses et théologiques – que nous pouvons nous faire de Lui, et elle nous libère de ce fait pour une appréhension (perception) du réel tel qu'il est et donc par la raison autonome, et ainsi pour une appréhension critique – discernante – des « valeurs » encloses dans le réel (cf. par ex. Ap 22, 24 et 26), tant dans le réel temporel que dans le réel religieux et spirituel multiforme.

Pour le rapport « Église-monde », cela signifie que l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne ont à pratiquer, dans un *mutuum colloquium fratrum* (à la fois dans le sens de la *consolatio* et de la *correctio* fraternelle), le discernement spirituel dont le but, pour les chrétiens, est l'attestation de la récapitulation de toutes choses (y compris le sécularisme, y compris les religions) dans le Christ (cf. Ep 1, 10), donc la mise en relation de toutes choses avec le Christ en tant que tête de toutes choses. Discernement non comme main-mise sur les autres religions ni sur la sécularité de la société, de quelque façon que ce soit, mais comme ouverture critique à elles pour élargir la compréhension de Dieu, le Dieu vivant, aux dimensions précisément de *panta* / toutes choses. Le christianisme ainsi compris n'est pas exclusiviste, mais il est exclusif, dans le sens de référer toutes choses au Dieu un et unique comme Dieu de tout, qui détrône par conséquent les autres divinités comme divinités usurpatrices et donc comme idoles et les restitue dans leur statut de « puissances » créées (cf. les « puissances, trônes, dominations, autorités » dont parle saint Paul). Comme tel et donc comme exclusif, le christianisme est également inclusif, incluant en lui la part de vérité de toutes choses, y compris des prétendues divinités idolâtres. Ce caractère à la fois exclusif et inclusif tient au fait que le monothéisme est, déjà selon le *Shema Israel* (Dt 6, 4), un monothéisme récapitu-

latif² : il l'est aussi sous sa forme trinitaire qu'il prend dans le christianisme. Il y a contre-témoignage là où l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne tombent vis-à-vis des autres religions soit dans l'exclusivisme de l'absolutisme soit dans l'inclusivisme du relativisme.

On pourrait sans peine ajouter, aux caractéristiques du monde contemporain mentionnées, quelques autres, de nature à affiner encore le tableau peint. Mais pour notre propos, qui est de parler de la vocation de l'Église dans le monde contemporain, la description donnée peut paraître suffisante. Il faut maintenant nous tourner vers l'autre terme-guide de notre sujet – la vocation de l'Église –, ce qui nous conduit à inverser la succession des termes dans le titre général.

II. LA VOCATION DE L'ÉGLISE ET LE MONDE CONTEMPORAIN

On peut dire que le sujet a été traité, puisqu'aussi bien ce dont nous avons parlé dans la partie I, c'est bien de la vocation de l'Église en référence au monde contemporain. Et de fait, dans cette partie II, nous ne dirons rien d'autre sur la vocation de l'Église que ce qui a déjà été dit. Quel est alors le sens de cette nouvelle partie ? Il est de dégager les implications méthodologiques de la démarche suivie dans la partie précédente. Elles apparaissent précisément grâce à cette inversion dans la succession des deux termes du titre, et donc lorsque nous partons de la vocation de l'Église. En vérité, ces implications méthodologiques sont transparentes, au-delà de la méthodologie, à l'épistémologie elle-même et donc aux principes porteurs du réel. Il s'agit, dans cette partie II, d'esquisser ces derniers et d'en montrer les implications pour l'auto-compréhension de l'Église, de la foi et de la théologie chrétiennes. (Dans la suite, je me contente, sans chaque fois énumérer les trois, d'évoquer tantôt l'une tantôt l'autre, selon le contexte, étant entendu que dans chaque cas les deux autres sont impliquées.)

1. Il n'y a de théologie qu'en corrélation avec le réel. Paul Tillich définit la méthode théologique comme méthode de corrélation – corrélation entre message de foi et réel vécu, on peut aussi dire entre révélation et réalité, entre foi et raison ... J'entends cette corrélation, comme déjà évoqué, dans un sens réciproquement critique entre les deux termes. Cette compréhension de la théologie comme fondamentalement corrélée à la culture et donc au réel tel que saisi par l'humanité dans telles de ses expressions culturelles implique le rejet du supranaturalisme qui situe Dieu au-dessus et en dehors du réel ; le supranaturalisme est un

2. Cf. «Le défi du monothéisme», *Foi et Vie*, 2013/3, p. 83-91.

extrincésisme et comporte ainsi – reproche de D.Bonhoeffer vis-à-vis de K.Barth – une compréhension théologique dans le sens d'une sorte de « positivisme de la révélation », d'un doctrinarisme chrétien. La compréhension de Dieu impliquée dans la méthode de corrélation va dans le sens de ce que Karl Rahner entend par « panenthéisme » : Dieu n'est certes pas le réel (c'est cela l'affirmation du panthéisme) mais il est, comme Dieu, dans le réel, et le réel (*pan*) est en Dieu (*en theô*). Je retrouve Luther dans cette compréhension des choses : à propos de la sainte Cène (et à partir de là s'éclaire toute la théologie), il dit qu'il ne faut pas chercher Dieu ailleurs que « *in, cum et sub* » – dans, avec et à travers – les espèces du pain rompu et de la coupe de vin partagée, ce qui signifie, par extension, qu'Il est inhérent au réel comme Celui qui l'ouvre au-delà de lui. Il y a là l'affirmation de foi du non-enfermement du réel sur lui-même mais de sa possibilité à se transcender. Je perçois cette même compréhension du réel chez les Pères grecs, en particulier cappadociens, et on en trouve une certaine conceptualisation chez Grégoire Palamas. Cette compréhension est celle de la tradition biblique, juive et chrétienne, elle-même : Dieu ne nous parle pas seulement à travers cette tradition de foi, mais il parle également à travers le réel dont cette tradition biblique interprète de manière paradigmatique – et en ce sens « canonique » – la manifestation de Dieu, du Dieu vivant, en lui et à travers lui. La théologie, loin de se faire en vase-clos, ne s'effectue que dans le vent du large et donc dans la confrontation – réciproquement critique – avec le réel. Elle consiste dans le discernement des esprits, sous la guidance de la norme spirituelle des saintes Écritures, un discernement qui s'effectue dans la mise en relation l'une avec l'autre de la source de foi des Écritures et de la source de foi du réel³.

2. *La théologie évolue avec l'évolution du monde.* Nous parlons du Dieu vivant, Créateur continu et en ce sens Rédempteur, présent et agissant aussi bien dans et à travers l'histoire spéciale du salut (et donc une tradition de foi particulière) que dans l'histoire générale, œcuménique (et donc dans tout le réel). Or, *la compréhension de la foi et donc de Dieu évolue dans l'histoire.* Elle évolue déjà dans chacune de nos vies, depuis notre enfance à travers notre adolescence et puis les différentes phases de l'âge adulte (cf. à ce propos 1 Co 13, 11). Elle évolue dans l'histoire de la théologie, qui est (selon la formulation de G. Ebeling) l'histoire de l'interprétation des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette affirmation vaut aussi bien pour le judaïsme que pour le christianisme, et elle vaut même pour l'islam concernant

3. Cf. « Le principe scripturaire (*sola scriptura*) à l'épreuve de notre temps », *ETR* 2014/1.

le Coran et, *mutatis mutandis*, pour toutes les religions. Cela signifie le rejet de tout fondamentalisme, lequel situe Dieu (ou la vérité de la foi concernée) dans le passé et assigne à la théologie la fonction de la restauration de ce passé. Il y a certes un toujours nécessaire retour aux sources (c'est cela la vérité du fondamentalisme), mais ces sources attestent elles-mêmes un Dieu qui se définit comme « celui qui est, qui était et qui vient » (Ap 1) : il est toujours d'abord le Dieu vivant qui *est* ; c'est à partir de ce présent que nous accédons au passé et que s'ouvre le chemin de l'avenir. Si Dieu est toujours le même (He 13, 8 : « Jésus Christ, le même hier, aujourd'hui et éternellement »), il l'est comme toujours nouveau, parce que comme Créateur il fait toujours, dans la continuité de ce qui est, du neuf. La foi n'est pas foi en une attestation particulière de la foi, celle des saintes Écritures, pour normatives qu'elles soient, mais elle est foi en Celui qui est attestée par elles comme le Dieu vivant et qui de ce fait dépasse aussi cette attestation particulière et inaliénablement normative. De plus, *la compréhension du réel évolue dans l'histoire* qui connaît des changements de paradigme (Hans Küng applique cette affirmation, faite par Thomas Kuhn pour les sciences de la nature, au plan de la théologie). Nous sommes aujourd'hui, dans tous les domaines, en pleine mutation de paradigme. On peut citer à ce propos la phrase de Mikhaël Gorbatchov, dite en référence à l'ancienne DDR (RDA), mais en lui donnant une portée plus générale : « Celui qui vient trop tard sera puni par la vie ». La vie est la vie, elle ne peut être codifiée dans aucune prison mentale. C'est ce qui apparaît dans la vie et tout l'être de Jésus, dans le contexte des représentations religieuses de l'époque. La conversion à Dieu, c'est à chaque nouvelle époque de la vie personnelle comme de l'histoire la conversion au réel vu dans la lumière du Dieu vivant, comme Dieu du réel. La conversion ainsi entendue fait avancer le réel dans sa marche vers son accomplissement dans ce que Jésus appelle le Royaume de Dieu et qui est l'accomplissement même de la création dans la nouvelle création.

3. *Quelle est la vocation de l'Église dans tout cela ?* L'Église, et dans un sens plus général la religion : toute religion, est la forme communautaire et structurée d'une tradition de foi. On peut la comparer à une maison abritant cette dernière. La maison n'est pas là pour elle-même, ce qui reviendrait sinon à en faire un monument voire un musée qui est un monument qu'on visite à l'intérieur, mais elle est un lieu de vie qui a un centre, un foyer, un feu, à savoir la foi, personnelle et communautaire. La religion est là pour la foi, au service de la foi, et alors aussi comme expression de la foi. La foi en tant que centre vivant de la religion est le cœur et aussi, peut-on ajouter, dans son expression théologique la colonne vertébrale de la religion ; sans ce cœur et cette colonne verté-

brale, qui lie le croyant et la communauté de manière vivante (foi) et structurante (théologie) au Dieu vivant ou, dit de manière plus générale, à ce qui fonde et oriente la religion donnée, celle-ci serait une maison peut-être encombrée de toutes sortes de résidus, variés et hétéroclites, de son histoire mais substantiellement vide et donc morte. Mais si la foi et la théologie sont le cœur et la colonne vertébrale de la religion, elles ne sont pas là pour elles-mêmes, sauf à s'absolutiser et ainsi à s'idolâtrer elles-mêmes et à faire de la foi une idéologie. Le doctrinarisme de la foi, donc la théologie doctrinaire, réduisant la foi à une doctrine à croire, est la forme la plus répandue d'une telle absolutisation, enfermant la foi sur elle-même, alors qu'elle n'existe comme foi vivante que par son rayonnement. Ce rayonnement de la foi, c'est la spiritualité, qui émane de la religion mais la dépasse et lui donne sa fécondité « hors les murs » de la religion. La spiritualité est le rayonnement de la portée universelle, œcuménique, de la foi particulière, tout comme à l'inverse la foi particulière sauve la spiritualité de se diluer en un spiritualisme vague et éthéré. L'Église, la religion, n'a ainsi son sens qu'en gardant et entretenant le feu de la foi et en rayonnant celle-ci dans l'*oikouménè*. La foi et son rayonnement, à savoir la spiritualité, ont besoin d'une maison pour se ressourcer en elle⁴. C'est là la réponse à la question : Pourquoi l'Église ou la religion ? Celle-ci est le lieu communautaire structuré et structurant, qui se modifie au fil du temps dans la mesure où la perception d'une part du réel et d'autre part de Dieu et donc de la foi se modifie – un lieu essentiellement second mais empiriquement toujours à nouveau premier en tant que béquille de la foi et comme porteur visible du rayonnement de celle-ci.

4. *La qualité essentielle de l'Église – et de la foi –, c'est la gratuité.* Dieu n'est pas un pouvoir – j'entends bien : le Dieu tout-puissant –, Il est la gratuité même, et ce dans, avec et à travers tous les pouvoirs (les puissances, autorités, etc.) existant tant dans la création en général que dans l'*oikouménè* de l'humanité en particulier. Cela explique l'affirmation faite concernant l'Église et la foi. Toute connotation de pouvoir, qui est toujours pouvoir sur, ou pouvoir contre, aussi bien en relation avec Dieu qu'en relation avec la foi en lui et donc aussi avec l'Église, présuppose un dualisme. La création, certes, est un combat pour le triomphe de la création, car il y a le chaos originaire : le combat consiste dans sa récapitulation, dans le fait de lui donner une tête en Dieu. Et nous parlons également du combat spirituel de la foi, c'est celui du discernement de l'Esprit de Dieu tant dans la tradition de foi que dans le réel : là encore, le combat consiste dans la nomination des esprits et

4. Cf. à ce propos « Spiritualité au présent », *PosLuth* 2014/2.

dans leur soumission à l'Esprit Saint de Dieu, grâce à quoi ils trouvent leur tête qui les récapitule et ainsi leur vrai sens dans l'œuvre continue du Dieu vivant. L'Église (toute religion) et la foi, c'est le luxe (non uniforme, mais multiforme, comme tout luxe) que Dieu a donné, au sein de sa création, à l'humanité œcuménique pour sa joie (en grec ; *charis*-grâce et *chara*-joie ont la même racine). Si la qualité essentielle de l'Église et de la foi, c'est la gratuité, à savoir qu'elles sont par grâce et pour – en vue de – la grâce, cette gratuité se traduit par la joie (cf. Pape François, *Evangelii gaudium*, nov. 2013). Toute instrumentalisation de l'Église (de la religion) et de la foi implique le détournement de cette gratuité constitutive d'elles et la perversion de l'Église et de la foi. Ceci vaut pour toute religion et toute foi religieuse, et ceci vaut également pour le dialogue interreligieux qui ne peut se faire que dans l'esprit de la gratuité et donc, comme déjà dit, du *mutuum colloquium fratrum*. Son seul but, c'est pour les uns et les autres de se rapprocher, grâce au dialogue, toujours davantage de Dieu. Pour ce qui est de la relation entre l'Église, la religion, et l'État, la gratuité comme constitutive de l'Église, la religion, la foi signifie le renoncement délibéré, parce que seul responsable, à toute main-mise sur le pouvoir de l'État, main-mise qui ne pourrait se faire qu'au nom d'un pouvoir propre de la religion et de la foi concernées. Le témoignage de la gratuité est le témoignage spirituel qui atteste, dans la seule force de l'Esprit et donc dans la seule force de la parole, la seigneurie de Dieu récapitulatrice et ainsi libératrice de toutes idoles destructrices de la création et de l'*oikouménè*. Car la qualité de la gratuité est celle de la puissance de la gratuité, qui, comme le chante Marie dans le *Magnificat*, est de nature à renverser les trônes des puissants.

5. *L'œcuménisme au sens du dialogue inter-ecclésial arrive à un point de saturation, qu'il ne pourra dépasser qu'en s'ouvrant au champ ouvert des différents aspects du monde contemporain, vrai lieu de la vocation de l'Église.* Le constat – celui de la stagnation du dialogue inter-ecclésial, où, après chaque nouvel accord, notamment sur l'Eucharistie mais également sur la Justification par grâce, nourrissant l'espérance de la réalisation de la communion des Églises, on trouve de nouvelles, en fait toujours les mêmes anciennes raisons (compréhension de la succession apostolique, du et des ministères particuliers) pour justifier la théologie de la délimitation des Églises les unes par rapport aux autres⁵ – donne à penser quant à la vivacité de la conscience que

5. Cf. à ce propos « Vatican II entre catholicisme et catholicité. D'une théologie de la délimitation à une théologie de la récapitulation », *Concilium*, 2012/3, puis (en français) dans *LTP*, 2012/3, p. 671-679. Cf. aussi « Vatican II et l'enjeu de la catholicité », *Irénikon*, 2012/1, p.5-24.

les parties prenantes de ce dialogue ont de sa finalité (« que le monde croie que Tu M'as envoyé », Jn 17). Disant cela, il faut aussitôt reconnaître non seulement tout l'apport extraordinaire, après des siècles de division, du mouvement œcuménique au sens du dialogue inter-ecclésial, mais aussi l'absolue nécessité et donc légitimité de ce dialogue. Mais il faut en même temps constater le caractère réducteur actuel de ce dialogue intra-chrétien, réducteur pour autant qu'il isole l'Église chrétienne par rapport au monde contemporain et à ses défis, tournant l'Église sur elle-même et la soustrayant ainsi au vent du large – on peut aussi dire : au Souffle de l'Esprit créateur présent et agissant dans tout le réel. Cette « spécialisation » de l'Église chrétienne sur elle-même, même lorsqu'elle se place dans un horizon « œcuménique », au sens restreint d'inter-ecclésial, se solde inéluctablement par le dépérissement progressif de la « source » qu'elle a dans le réel dans toute sa féconde et ambiguë diversité. Il est apparu dans la partie I qu'une telle incurvation de l'Église sur elle-même constitue un véritable contre-témoignage par rapport à la vocation de l'Église, qui est une vocation non pour elle-même mais dans le monde contemporain et en référence à celui-ci, en vue du Royaume de Dieu. Il y a plusieurs décennies déjà, Edmond Jacob, qui enseignait alors l'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, disait que l'œcuménisme inter-ecclésial ne pourrait aboutir qu'en incluant comme partenaire du dialogue le judaïsme. Mais, nous l'avons vu, le champ à inclure est encore infiniment plus large. Cela ne peut évidemment être la tâche que de toute l'Église, non de quelques individus en elle. Mais sauf à stagner toujours dans les mêmes problématiques et à les répéter à l'envi jusqu'à la stérilité, grâce à quoi on n'est plus au service de la construction de l'Église mais la prive de sa vitalité qu'elle puise de son insertion, comme Église, dans le monde contemporain, la vocation de l'Église doit être clairement reconnue comme supra-ecclésiale.

C'était là le sens de ces remarques sur la vocation de l'Église dans le monde contemporain.

Gérard SIEGWALT
Professeur honoraire
Faculté de théologie protestante
Université de Strasbourg