

# L'ecclésiologie dans un monde pluraliste

## Contribution du charisme dehonien

Notre monde, c'est bien connu, est particulièrement caractérisé par la diversité et la pluralité : diversité ou pluralité de cultures (non seulement entre les diverses régions ou les divers pays du monde, mais aussi à l'intérieur de chaque région ou pays), d'Églises chrétiennes, de religions non chrétiennes (plus ou moins dans chaque région ou pays aujourd'hui), de *Weltanschauungen*... Cette pluralité est consubstantielle au monde actuel même si le phénomène de la globalisation ou mondialisation peut donner une certaine impression d'uniformité (économique, technologique...). Cette uniformité me semble plutôt superficielle. Plus concrètement, la diversité de notre monde se manifeste dans le brassage de populations un peu partout : les voyages, les vacances, le tourisme et surtout, souvent tragiquement, les migrations... Les grandes migrations (pour fuir la guerre, la misère...) sont un phénomène marquant de notre temps... La rencontre de tant de gens divers devrait favoriser un rapprochement entre eux dans le sens de la solidarité, mais ce n'est pas toujours le cas, au contraire... L'indifférence aussi s'est globalisée aujourd'hui (Pape François)... Plus radicalement, la culture, la mentalité (moderne, ultramoderne) de l'individualisme s'est diffusée à des degrés divers en de nombreuses parties du monde actuel (ce n'est pas d'abord une question morale, mais culturelle, collective : le premier critère pour beaucoup d'hommes d'aujourd'hui est la liberté, l'autonomie de l'individu).

Dans ce contexte complexe et évolutif, comment être l'Église de Jésus-Christ, la Communauté des disciples de Jésus ? Quelles dimensions de l'Église faut-il mettre en exergue, redécouvrir peut-être, pour répondre d'une manière pertinente aux grands défis de la pluralité et de la solidarité dans le monde actuel ?

Voici mes convictions en matière ecclésiologique, qui seront développées successivement dans mon exposé. Avant tout, l'Église (locale, entière) doit être missionnaire (non pas centrée sur elle-même et sa survie, mais sur l'annonce et l'avenir de l'Évangile du Règne de Dieu). Cette exigence missionnaire est inséparable de l'exigence œcuménique : comment l'annonce de l'Évangile de la réconciliation pourrait-elle être crédible si les chrétiens restent séparés, divisés et même opposés entre eux ? La situation actuelle des migrations, massives et persistantes, rappelle d'autres dimensions fondamentales de l'Église : l'Église-Peuple de Dieu est en exode, en exil, en diaspora sur la terre, en pèlerinage vers le Royaume eschatologique, la terre n'est pas sa patrie définitive ; cette Église « migrante » ne peut qu'être solidaire des

migrants, et plus radicalement ouverte à toute la diversité humaine (c'est l'exigence très actuelle de catholicité). Cette catholicité ecclésiale implique aussi que l'Église tout entière soit conçue et vécue comme une communion d'Églises locales (diocésaines), une *communio Ecclesiarum*, chaque Église locale (diocésaine) étant pleinement l'Église du Christ en un lieu. Une telle Église entière-*communio Ecclesiarum* requiert un fonctionnement synodal au niveau local (régional, continental) et universel (je pense ici à un synode permanent d'évêques élus *ad tempus* par leurs collègues de toutes les parties du monde, autour du pape).

Chemin faisant, j'indiquerai brièvement la contribution possible du charisme dehonien à ces propositions ecclésiologiques successives.

## I. UNE ÉGLISE MISSIONNAIRE

L'Église n'existe pas pour elle-même, elle est au service du Règne de Dieu pour le monde. C'est le début fameux de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (LG) :

Le Christ est la lumière des peuples : réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes créatures la bonne nouvelle de l'Évangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église (cf. Marc 16, 15). L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de préciser davantage, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, sa propre nature et sa mission universelle<sup>1</sup>.

Annoncer l'Évangile (du Règne de Dieu) à toute créature est la mission universelle, la raison d'être de l'Église : être avec la grâce du Christ dans l'Esprit Saint un vivant témoignage, un signe et un instrument d'union avec Dieu et d'unité des hommes. Ce lien de l'Église avec le Règne de Dieu est encore plus clair et plus explicite un peu plus loin dans *Lumen Gentium* :

Le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus donna naissance à son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis des siècles : « Que les temps sont accomplis et que le royaume de Dieu est là » (Marc 1, 15 ; cf. Mat. 4, 17). Ce royaume, il brille aux yeux des hommes dans la parole, les œuvres et la présence du Christ. (...) Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre. Cependant, tandis que peu à peu elle s'accroît, elle-même aspire à l'achèvement de ce royaume, espérant de toutes ses forces et appelant de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Je cite le concile Vatican II en traduction française selon *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967, ici p. 13 (LG 1).

<sup>2</sup>LG 5, p. 16-17.

Fondamentalement (de par sa fondation), radicalement (de par sa racine ou son origine), l'Église est née de la prédication de Jésus de la Bonne Nouvelle du Règne et a par conséquent la mission (essentielle) d'annoncer et d'instaurer le Règne dans toutes les nations : l'Église est « le règne du Christ déjà mystérieusement présent »<sup>3</sup>, mais seulement mystérieusement, elle n'en est que le germe et le commencement ; l'Église est (par nature) prédication de l'Évangile du Règne de Dieu à tout créature.

La priorité est donc, pour moi, de favoriser, de promouvoir, de stimuler, dans chaque Église locale diocésaine, sous la présidence pastorale de l'évêque, la constitution ou le développement de communautés (paroissiales ou autres) missionnaires : je veux dire des communautés qui ne sont pas d'abord préoccupées d'elles-mêmes, de leur fonctionnement et de leur avenir, mais préoccupées d'abord de l'annonce et du progrès de l'Évangile dans le monde. Certes, une diaspora (dispersion) missionnaire féconde n'est pas possible sans un rassemblement communautaire régulier de vie, de prière et de célébration liturgique, mais la question première ne doit pas être le rassemblement communautaire, mais la mission ecclésiale : comment pouvons-nous être témoins de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, dans notre société ? Non des prosélytes, mais des témoins et des « proposants » de l'Évangile ? Non seulement, ni peut-être même pas d'abord, en paroles, mais par toute l'existence, la profession, les choix de vie, les discernements spirituels et éthiques, les orientations sociales et politiques... ? Comment être authentiquement chrétien individuellement et collectivement dans le monde actuel, comment contribuer avec d'autres (des non-chrétiens aussi) à transformer notre monde dans le sens de l'Évangile, du Règne de Dieu, *velut ab intra* (LG 31) ? La perspective n'est pas de dominer le monde (ce serait contradictoire avec l'Évangile du Règne eschatologique et la mission de l'Église), mais de le servir de manière gratuite, désintéressée : le mode de la Grâce, l'unique manière en pleine cohérence avec l'Évangile, la manière d'une Église servante et pauvre, *Ecclesia ancilla et pauper*<sup>4</sup>. L'attitude ecclésiale de base vis-à-vis du monde, création de Dieu (même si elle est blessée par le péché), doit être la bienveillance, l'amour, ce qui n'exclut pas la critique en vue d'une conversion. C'est une forme de l'humilité, de la pauvreté spirituelle évangélique. Une Église pauvre est également une Église vivant dans la simplicité et dans le partage fraternel, comme aussi une Église prioritairement attentive aux pauvres, quelle que soit la forme de pauvreté ou d'exclusion, et engagée pour leur libération, en alliance avec d'autres hommes,

---

<sup>3</sup>LG 3, p. 15 (traduction rectifiée).

<sup>4</sup>Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre* (L'Église aux cent visages, 8), Paris, Cerf, 1963.

quelle que soit leur tradition religieuse ou philosophique. Beaucoup a déjà été fait, beaucoup reste à faire, sur le plan de la formation des catholiques, sur le plan du changement des mentalités et des « structures de péché »<sup>5</sup>, sur le plan des théories et des pratiques socio-économiques, « pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » (Lc 4, 18)<sup>6</sup>.

Une Église spirituellement pauvre est encore, et fondamentalement, une Église qui renonce à s'installer en ce monde, comme si c'était sa finalité ultime, une Église qui nourrit spirituellement, liturgiquement et théologiquement son attente de la seconde venue du Christ (cf. Ap 22, 20).

Ce service gratuit du Règne, on doit à peine le signaler, est en consonance immédiate avec une dimension majeure du charisme dehonien : *Adveniat Regnum tuum*, instaurer le Règne du Sacré-Cœur dans les âmes et dans les sociétés.

Ce service gratuit du Règne (*ad extra*) doit être la priorité de l'Église et doit ordonner et orienter toutes les autres problématiques internes (*ad intra*) de l'Église. Tout dans la vie (interne) de l'Église doit, me semble-t-il, être pensé dans cette perspective.

Je pense tout d'abord aux ministères dans l'Église. Les trois ministères ordonnés de la structure apostolique de l'Église (évêque, prêtre, diacre) doivent certainement être conçus et vécus dans un sens plus explicitement missionnaires. En lien avec ces ministères ordonnés, de nombreux ministères laïcs peuvent être créés en fonction des besoins de l'évangélisation (comme dans le NT). Plus globalement, tous les baptisés-confirmés doivent être rendus conscients (et donc formés pour cela) d'être co-responsables de la mission de l'Église, même si l'évêque est le premier responsable de cette mission au niveau du diocèse, et le prêtre en communion avec l'évêque au niveau de la communauté locale qui lui a été confiée.

La tâche de l'évangélisation requiert un discernement ecclésial, communautaire, synodal, sous la présidence pastorale de l'évêque, dans l'Esprit Saint, non seulement parce que l'Église est une communauté fraternelle (nous y reviendrons) de baptisés « ayant l'onction qui vient du Saint »<sup>7</sup>, mais parce qu'une décision collective et synodale sera plus riche, plus complète pour le service prioritaire de l'Évangile.

Cette exigence missionnaire est inséparable pour moi de l'exigence œcuménique d'un dialogue entre chrétiens de confessions différentes.

## II. UNE ÉGLISE EN DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

<sup>5</sup>Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 36.

<sup>6</sup>Pour le NT, je cite la traduction de la TOB (1972), ici p. 205.

<sup>7</sup>LG 12, p. 31.

Avant tout, comment l'annonce de l'Évangile de la réconciliation pourrait-elle être crédible si les chrétiens restent séparés, divisés et même opposés entre eux ? Cette interrogation sur la crédibilité existentielle de l'Église fut à l'origine du mouvement œcuménique moderne, en 1910, à la première Conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg.

Le dialogue œcuménique est nécessaire non seulement pour surmonter cette incohérence pratique (éthique et existentielle) entre ce que l'Église prétend être théoriquement (signe et lieu de la réconciliation entre Dieu et les hommes, et entre les hommes eux-mêmes) et ce que l'Église est pratiquement (une Église *in statu divisionis* dans sa visibilité), mais encore pour surmonter une incohérence entre sa réalité théologique et sa réalité visible : l'Église est (et doit être toujours plus de manière visible) une de l'unité même de la Trinité (*Ecclesia de Trinitate*), elle est certes une unité plurielle, mais une véritable unité dans la réalité de l'histoire ; cette Église du Christ, unifiée dans l'Esprit Saint, apparaît pourtant non seulement plurielle, mais divisée. Comment la communauté née de l'*agapè* divine et appelée à vivre l'amour fraternel peut-elle être divisée au point de ne pas pouvoir célébrer ensemble l'eucharistie, lieu même de cette communion en Christ ? Cette incohérence ou contradiction suscite des interrogations théologiques redoutables : le projet du Christ d'une communauté unie et diversifiée de disciples serait-il voué à l'échec dans la concrétude de l'histoire ? En d'autres termes, l'Église peut-elle déjà anticiper dans l'histoire jusqu'à un certain point ce qu'elle est appelée à devenir pleinement à la fin des temps ? Cette interrogation met en crise la compréhension chrétienne du salut et son avènement effectif dans l'histoire : le salut en Christ peut-il transformer l'histoire humaine ?

Comme théologien, je ne peux qu'être requis par cette double exigence, théologique et existentielle, de cohérence chrétienne et ecclésiale « afin que le monde croie ». Je voudrais toutefois indiquer une autre dimension théologique de l'œcuménisme, corrélative (ou même interne) à cette double exigence, et non sans impact sur la mission ecclésiale d'évangéliser.

Si on relit l'histoire de l'œcuménisme au cours du vingtième siècle, des Conversations de Malines (avec le mémoire de Dom Lambert Beauduin, en 1925, intitulé « L'Église anglicane unie, non absorbée ») jusqu'à la Déclaration commune sur la doctrine de la justification de 1999 (qui met en œuvre un « consensus différencié »), la même question est sous-jacente à tous les dialogues œcuméniques, toujours plus explicite et davantage traitée pour elle-même avec le temps : celle de l'articulation entre unité et diversité ou pluralité, entre universalité et particularité, et, sur un plan ecclésiologique, entre primauté et synodalité. En d'autres termes,

c'est la question de la catholicité (qualitative) ou de l'unité dans la diversité de l'Église et des Églises.

Unité et/ou pluralité de l'être, c'est la grande question métaphysique qui traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale depuis les Présocratiques, depuis Parménide et Héraclite. Cette même question, ontologique et anthropologique, persiste en régime chrétien et est au cœur de la problématique œcuménique : comment articuler théologiquement unité et pluralité ? Qu'est-ce qu'une diversité légitime, non séparatrice, qu'elle soit doctrinale, sacramentelle, ministérielle, liturgique ou éthique ? Qu'est-ce donc, et quels en sont les critères, une communion diversifiée ou une unité plurielle<sup>8</sup> ? Telle est la passionnante question qu'il nous faut traiter sans cesse à nouveaux frais en théologiens chrétiens. Elle ne trouvera pas de solution définitive dans l'histoire humaine, mais elle est à travailler sans relâche entre Églises, entre traditions chrétiennes différentes, de manière à anticiper déjà certaines réalisations provisoires d'unités ou communions diversifiées visibles. Mais même si une communion diversifiée visible ne peut s'instaurer entre certaines Églises au cours de l'histoire, il est capital, à mes yeux, que le dialogue œcuménique reste intense entre elles, non seulement au plan spirituel (conversion, prière commune) ou pratique (le mouvement *Life and Work*), mais aussi au plan proprement doctrinal (la commission *Faith and Order*). Il y va de la catholicité (ici l'ouverture à l'autre chrétien et à son expérience propre) ou de la vive authenticité chrétienne de la théologie, mais aussi des Églises. L'autre tradition chrétienne ouvre la mienne à d'autres dimensions et accentuations de la foi chrétienne, et l'empêche de se refermer étroitement sur elle-même en ignorant d'autres manières authentiques d'être chrétien. En fait, la rencontre avec une autre tradition chrétienne m'enrichit en me révélant de nouveaux aspects, ou du moins d'autres accentuations, de la même foi chrétienne. Cet enrichissement (œcuménique) entre les traditions chrétiennes n'est pas seulement utile, mais nécessaire à une annonce plus authentique de l'Évangile, parce que plus authentiquement commune en sa riche diversité à tous les chrétiens. Je pense ici aux grandes traditions chrétiennes historiques, toutes engagées en œcuménisme. Je sais aussi qu'aujourd'hui certains groupes chrétiens, parfois très nombreux ([néo]évangéliques, [néo]pentecôtistes...), sont malheureusement peu, voire anti-œcuméniques, et très prosélytes, parfois même opposés aux autres chrétiens.

Cet enrichissement mutuel (œcuménique), qui parfois prend la forme d'une exigeante correction fraternelle au nom de l'Évangile, avive la catholicité de toutes les Églises en

---

<sup>8</sup>Je renvoie à la réflexion philosophique du jésuite P.-J. LABARRIÈRE, *L'Unité Plurielle. Éloge* (Présence et Pensée, 29), Paris, Aubier-Montaigne, 1975, et au grand œcuméniste dominicain Y. CONGAR, *Diversités et communion* (Cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982.

dialogue, de leur théologie notamment. Aussi la théologie d'une tradition ou confession doit-elle nécessairement s'élaborer dans un stimulant échange avec les théologiens des autres traditions ou confessions chrétiennes (ce qui se fait déjà largement dans la théologie universitaire grâce aux publications scientifiques notamment). De ce point de vue, la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises de Genève, aujourd'hui malheureusement menacée pour des raisons financières et de politique œcuménique, me semble avoir été une plate-forme théologique unique et remarquable de 120 théologiens de diverses nations et confessions, représentative de toutes les grandes traditions chrétiennes.

Simultanément et symétriquement, les questions qui se posent *entre* Églises, on l'a fortement expérimenté depuis plusieurs années, se posent aussi et d'abord *en* chaque Église confessionnelle. Le dialogue œcuménique est ainsi un révélateur des questions qui traversent chaque Église et les ressources mises en commun dans un tel dialogue peuvent aider puissamment à résoudre les problèmes internes à chaque Église confessionnelle et ainsi contribuer à rendre celle-ci plus authentiquement fidèle à l'Évangile. Ainsi la question inter-confessionnelle de l'unité et la pluralité est aussi et d'abord une question intra-confessionnelle : comment, par exemple, l'Église catholique en elle-même vit-elle et gère-t-elle aujourd'hui cette tension vitale entre unité et diversité (dans tous les domaines), entre primauté (présidence ministérielle d'un seul), collégialité (exercice de l'autorité ministérielle en collège, en concile) et synodalité (association de tous les fidèles à la prise de décision, *decision-making* et *decision-taking*, dans l'Église) ? En d'autres termes, comment l'Église catholique vit-elle et promeut-elle en son sein la catholicité ou l'uni-diversité ? L'œcuménisme commence au sein de chaque Église. Réciproquement, à partir des critères théologiques (*hierarchia veritatum*, historicité des dogmes, vérités définies *in statu divisionis*) déterminant une diversité légitime dans l'unité et d'une réflexion sur la manière dont chaque Église gère la pluralité en son sein, comment faire progresser l'unité entre les différentes Églises chrétiennes ?

Par conséquent, le dialogue œcuménique n'est pas *ad libitum*, mais est indispensable pour les Églises chrétiennes. Analogiquement ou *mutatis mutandis*, sur un autre plan, le dialogue interreligieux est aussi indispensable, et encore plus largement le dialogue (critique également) entre l'Église et le monde (Constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II).

L'insistance de notre Fondateur sur le *Sint unum* pour ses religieux nous pousse à être des chercheurs d'unité et des prophètes de la réconciliation, d'abord entre chrétiens. Cette recherche d'unité et de réconciliation doit aussi valoriser toutes les diversités légitimes, parce que non opposées à l'unité mais constitutives de celle-ci.

### III. UNE ÉGLISE EN EXIL ET EN DIASPORA

L'Église doit être avant tout missionnaire, c'est-à-dire préoccupée avant tout (de la proposition et de la diffusion) de l'Évangile du Règne de Dieu. Pour être authentiquement évangélisatrice, elle doit être une Église en dialogue, acceptant d'être enrichie par l'échange avec l' « autre » (d'abord les autres chrétiens, mais aussi les autres religions et le monde actuel dans sa diversité). Précisément, le monde actuel est marqué par de grands mouvements (souvent tragiques) de migration humaine. Ces migrations massives avivent, certes, une exigence éthique et spirituelle d'accueil de tant de personnes en détresse, pour nos sociétés en général, et en leur sein, pour les Églises chrétiennes d'une manière particulière. Cependant, la question migratoire contemporaine nous pousse aussi à une réflexion anthropologique et théologique.

Réflexion anthropologique : 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)altérité ?

Réflexion théologique : 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. Tels seront les deux points de cette troisième section de mon exposé. Une précision encore : ma



préoccupation ici n'est pas directement pastorale, mais d'abord théologique. Comment fonder théologiquement, c'est-à-dire en Écriture et en Tradition chrétiennes, cette vision ecclésiologique ? Je pourrai être seulement synthétique et suggestif.

### 1. *Une Ekklesia en exode et en diaspora*

Les premiers 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 différences<sup>9</sup>. 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 cultuel<sup>10</sup>. Cette assemblée est liée à l'Exode d'Égypte et à la longue marche au désert vers la Terre promise<sup>11</sup>. Si elle sera aussi l'assemblée des Israélites au-delà du Jourdain<sup>12</sup>, à Jérusalem au temps des rois ou après l'exil<sup>13</sup>, elle est surtout l'assemblée de l'Horeb et des steppes de Moab<sup>14</sup>. 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*)<sup>15</sup>.

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

---

<sup>9</sup>Cf. *Vocabulaire de théologie biblique* (désormais VTB), publié sous la direction de X. LÉON-DUFOUR et alii, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1977, col. 323-324.

<sup>10</sup>*Ek-klèsia* signifie étymologiquement appel, con-vocation (par Dieu).

<sup>11</sup>Dt 23.

<sup>12</sup>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<sup>e</sup> éd, 1963/1969.

<sup>13</sup>1 R 8 ; Ps 22,26 ; 1 Ch 28,8 ; Ne 8,2.

<sup>14</sup>Dt 4,10 ; 31,30.

<sup>15</sup>Ex 12,16 ; Lv 23,3 ; Nb 29,1 (*épiklètòs hagia*).

la « convocation sainte » des derniers temps<sup>16</sup>), 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 »<sup>17</sup>.

L'évangile selon Jean est particulièrement caractéristique de ce point de vue. Par ses allusions à un nouvel Exode, à un nouveau Moïse<sup>18</sup>, il évoque un nouveau peuple de Dieu, désigné directement par les images bibliques de l'épouse<sup>19</sup>, du troupeau<sup>20</sup> et de la vigne<sup>21</sup>, et constitué de manière inchoative par le petit groupe des disciples mis à part du monde<sup>22</sup>. 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 »<sup>23</sup>, en un seul troupeau, sans distinction de Juifs, de Samaritains et de Grecs<sup>24</sup>.

Dans cette perspective, l'Église, peuple de la nouvelle alliance en Christ, nouveau Moïse<sup>25</sup>, naît d'un nouvel Exode<sup>26</sup>, radical, décisif, unique, celui de la pâque de Jésus, de son passage

<sup>16</sup>Cf. 1 Co 1,2 ; Rm 1,7 (*klètois hagiois*).

<sup>17</sup>1 P 2,9. Cf. Ap 1,6 et 5,10.

<sup>18</sup>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.

<sup>19</sup>Jn 3,29.

<sup>20</sup>Jn 10,1-16.

<sup>21</sup>Jn 15,1-17.

<sup>22</sup>Jn 15,19.

<sup>23</sup>Jn 11,52.

<sup>24</sup>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.

<sup>25</sup>Cf. Ac 3,15.22 ; 5,31 ; 7,35ss.

<sup>26</sup>Cf. 1 Co 5,7 ; 10,1-6 ; 1 P passim ; Jn passim (cf. *supra*, note 18) ; Ap passim (cf. 1 P). Cf. VTB, col. 423-426.

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, *donec veniat*. 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 (*in via*), 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 promise<sup>27</sup>. D'une manière globale, tout au long de l'histoire, l'Église se sait et se sent en exil<sup>28</sup> ; dans la présence même de l'Esprit, elle se sait, 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

---

<sup>27</sup>Cf. Mt 3,3 et par. (Is 40,3).

<sup>28</sup>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.

d'en haut<sup>29</sup>. 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...) <sup>30</sup>. La vie ecclésiale est une dialectique de synaxe (*sunaxis*, rassemblement liturgique) et de diaspora missionnaire <sup>31</sup> : si le rassemblement est essentiel pour se ressourcer spirituellement, sacramentellement, sociologiquement même, il n'est pas là pour lui-même, mais 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

---

29Ga 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 ; meliorem 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 (*hètoimasen gar autois polin ; paravit enim illis civitatem*) ». Cf VTB, col. 924-927.

30En 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 28,19 s ; 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.

31C'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.

Par manque de temps, je me limiterai à deux monuments de la tradition latine : Augustin et le concile Vatican II, et je ne pourrai que les évoquer.

Pour le grand Augustin, je pense 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 siècle, jusqu'au jour où le jugement dernier les séparera »<sup>32</sup>. 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 »<sup>33</sup>. 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 »<sup>34</sup>. 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

<sup>32</sup>*De Civ. Dei*, I, xxxv ; *Bibliothèque augustinienne* (désormais BA), 33, DDB, 1959, p. 300-301.

<sup>33</sup>*De Civ. Dei*, XIV, xxviii ; BA 35, DDB, 1959, p. (464-)465.

<sup>34</sup>*De Civ. Dei*, I, PRAEF. ; BA 33, DDB, 1959, p. 190-191.

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<sup>e</sup> siècle pour certains), sous forme de la foi en la résurrection de la chair ou en la vie éternelle notamment.

Faisons à présent un grand bond en avant dans la tradition chrétienne, par-delà la chrétienté médiévale, 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 la 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 promise<sup>35</sup>. 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 ministères<sup>36</sup>. 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

---

35Cf. LG 8D et 9C notamment ; chap. VII également.

36Cf. LG 10-12.

élève »<sup>37</sup>. 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-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 matérielle<sup>38</sup>.

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 défini<sup>39</sup>, a puissamment imprégné la théologie et l'ecclésiologie postconciliaires, tout spécialement la théologie de la libération en Amérique latine<sup>40</sup>. Étrangement, cette notion de peuple de Dieu aura tendance à se raréfier dans le discours officiel de l'Église catholique, jusqu'à ce qu'elle soit reprise abondamment il y a peu par le pape François, 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

---

37LG 13B ; éd. Centurion, 1967, p. 33-34.

38LG 13C ; éd. Centurion, 1967, p. 34-35.

39Sur 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* ».

40Cf. G. GUTIÉRREZ, *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.

rendre crédible et signifiante la promesse qu'elle annonce<sup>41</sup>. 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 renvoie donc aux Églises chrétiennes l'image d'Églises en passage, *in via*, en chemin vers la Patrie définitive. Elle est pour les Églises un véritable *locus theologicus*, source d'intelligibilité théologique et lieu de révélation. Dans un second point corrélatif, beaucoup plus bref, 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 ?

---

41 « 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 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 pascale » (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'œcuménologie*, Paris, Cerf, 1985.



## 2. *Une exigence provocante, la catholicité*<sup>42</sup>

Non scripturaire, l'adjectif « catholique » appliqué à l'Église apparaît pour la première fois chez Ignace d'Antioche, dans sa *Lettre aux Smyrniotes* (début du deuxième siècle), puis dans les plus anciens symboles de foi, 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 le 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...

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 catholique<sup>43</sup>), mais signifie essentiellement sa plénitude dans la foi, son respect des dons de 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

---

42Je 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).

43Cf. 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 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.

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...

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, par exemple (mais cela vaut pour le monde entier), 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 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*<sup>44</sup>. L'hospitalité non plus n'est pas seulement une vertu à pratiquer, elle est la manière même d'être, le style de Jésus de Nazareth<sup>45</sup>, son hospitalité au quotidien<sup>46</sup>, son hospitalité ouverte et illimitée à tout qui il rencontre à l'improviste, sa sainteté « hospitalière », selon la réflexion originale et profonde de Christoph Theobald<sup>47</sup>.

Pour cette section sur une Église en exil et en diaspora, provoquée dans sa catholicité, je pense surtout à la contribution suivante du charisme dehonien : l'oblation (réparatrice) ou la disponibilité pour être attentif aux signes des temps, pour écouter et accueillir les appels de Dieu (l'Aujourd'hui de Dieu) à travers les diverses situations humaines, parfois dramatiques, et culturelles de notre monde ; être libre, disponible, accueillant aux événements de l'histoire humaine, parce que nous n'avons pas de demeure permanente sur la terre (nous sommes dispersés, exilés, en route vers le Règne qui vient, préoccupés avant tout d'annoncer l'Évangile à toute créature, à tout être humain et à toute culture).

La réalisation de cette catholicité ecclésiale requiert aussi que l'Église entière (universelle) soit conçue et vécue comme une communion d'Églises locales (diocésaines), une *communio Ecclesiarum*, chaque Église locale (diocésaine) étant pleinement l'Église du Christ en un lieu. L'Église (locale ou universelle) étant communion, une dans la diversité, en raison sa nature, requiert un fonctionnement synodal au niveau local (régional, continental) et universel, pour qu'à tous les niveaux tous les fidèles, dotés du *sensus fidei*, à travers les évêques également, participent au discernement de la mission de l'Église, de son dialogue avec les autres chrétiens, les autres religions et plus globalement le monde, et de son service des migrants d'aujourd'hui (plus largement de son attention aux signes des temps).

#### IV. COMMUNIO ECCLESiarUM

##### 1. *Ecclésiologie fondamentale*

---

44M. DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, 3 tomes, Paris, Cerf, 2013 et 2016 (le 3<sup>e</sup> tome est encore attendu).

45On peut noter une assimilation entre « l'hospitalité » et Dame Sagesse en Pr 9,1-6 et en Sg 19,13-22 (sous forme négative).

46L'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.

47C. 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.

Sur le plan théorique, nous trouvons au concile Vatican II des éléments importants et nombreux pour fonder une telle ecclésiologie eucharistique et épiscopale de la *communio Ecclesiarum (localium, regionalium)*<sup>48</sup>.

J'attire particulièrement l'attention sur *Christus Dominus* 11A :

Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique<sup>49</sup>.

Ainsi que sur *Lumen Gentium* 23A :

Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement visibles de l'unité dans leurs Églises particulières : celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église tout entière dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité<sup>50</sup>.

Cette ecclésiologie est devenue ensuite l'ecclésiologie plus ou moins commune de l'Église catholique. Ainsi, en 1990, le Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises a publié un document intitulé *L'Église : locale et universelle*<sup>51</sup>. En 2007, c'est la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (byzantine) qui publie un texte d'accord, dit *Document de Ravenne* : « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité », où les représentants des deux Églises parviennent à exprimer une ecclésiologie commune<sup>52</sup>.

Toutefois, je note que certains points de l'ecclésiologie catholique officielle (depuis le concile Vatican II) sont encore des points de résistance à une pleine réception de l'ecclésiologie de la *communio Ecclesiarum* et devraient être réformés (repensés). Je pense surtout à *une stricte corrélation entre évêques et Églises locales diocésaines*. Le concile Vatican II n'a pas pensé et exprimé suffisamment ce lien strict entre un évêque et une Église locale concrète. Selon son enseignement, il est possible de devenir membres du collège épiscopal en vertu de l'ordination sacramentelle et moyennant la communion hiérarchique

48Cf. SC 41B ; LG 23A et 26A ; CD 11A.

49P. 358 (j'ai juste mis une majuscule à Église particulière, comme il se doit en français).

50P. 49-50 (j'ai ajouté l'adjectif « visible », qui est dans le latin, et traduit *totam* par « tout entière » plutôt qu' « universelle »).

51*Growth in Agreement III. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998-2005*, ed. by J. GROS, T.F. BEST, L.F. FUCHS (Faith and Order Paper, 204), Geneva, WCC Publications – Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2007, p. 197-205 ; cité désormais GA III, p. 862-875.

52Cf. *Doc. Cath.*, n° 2392, 16 décembre 2007, p. 1117-1125.

avec la tête du collège et avec ses membres, mais en étant détachés de toute Église locale (concrète)<sup>53</sup>. Néanmoins, en fonction de la riche théologie de l'Église locale, pourtant présente dans l'enseignement conciliaire, et donc de la nécessaire relation pastorale unissant l'évêque à l'Église locale ou diocèse qui lui est confié, et réciproquement, une ordination épiscopale « absolue » (sans que l'ordonné soit préposé à une portion concrète du Peuple de Dieu) est tout à fait problématique : l'ordination épiscopale est indissociable de la charge pastorale d'une Église locale réelle. Les évêques diocésains qui ont démissionné pour des raisons d'âge ou de santé ne sont pas ici en cause. Est en cause l'ordination d'évêques « titulaires », pour le titre uniquement (d'une Église locale aujourd'hui disparue), sans attribution d'une Église locale diocésaine réelle : prêtres créés cardinaux et obligés par le droit canonique d'être ordonnés évêques, nonces apostoliques, présidents et secrétaires des dicastères romains qui n'étaient pas antérieurement évêques diocésains... Si l'on considère en outre le nombre actuel de ces évêques *ad titulum*<sup>54</sup>, on ne peut qu'appeler à une correction progressive de cette grave distorsion théologique de la pratique ecclésiale, qui consiste à dissocier ordination sacramentelle et (présidence d'une) Église locale. Dans le cas particulier des évêques auxiliaires, qui sont effectivement au service d'un diocèse, plutôt que de leur donner le titre d'un diocèse qui n'existe plus comme tel, il serait plus approprié et plus vrai de les rattacher à la charge pastorale du diocèse qu'ils sont appelés à servir en communion avec l'ordinaire du lieu.

Sur la base d'une théologie plénière de l'Église locale (diocésaine ou épiscopale), il est tout à fait légitime et nécessaire d'envisager des regroupements d'Églises locales ou des *Églises régionales autonomes* dans le sens d'une communion « horizontale » plus intense, au-delà d'une relation binaire et « verticale » entre chaque évêque pris individuellement et le pape. Également au niveau de l'*Église universelle, comprise comme communion d'Églises*, on ne peut que penser et exercer le ministère singulier de l'évêque de l'Église locale de Rome dans la synodalité ou la collégialité effective avec les autres évêques<sup>55</sup>. J'envisagerai ces deux questions du point de vue de réformes institutionnelles possibles dans l'Église catholique.

## 2. Expressions institutionnelles de la communion ecclésiale

53Cf. LG 22A (la présidence d'une Église locale n'est pas mentionnée).

54Selon l'*Annuario Pontificio* de 2013, 47,7 % des évêques catholiques (dont seuls 26 % sont des émérites) ne sont pas effectivement à la tête d'un diocèse. 4938 évêques sont ainsi recensés pour 2848 sièges épiscopaux.

55Cf. J. FAMERÉE, « What Might Catholicism Learn from Orthodoxy in Relation to Collegiality », in P. D. MURRAY (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford University Press, 2008, p. 211-225.

Pour l'Église orthodoxe, la synodalité ou un fonctionnement synodal sont une expression institutionnelle indispensable de la communion ecclésiale à tous les niveaux de celle-ci (local, régional, universel)<sup>56</sup>, même si, dans la réalité de la vie ecclésiale, ils ne fonctionnent pas toujours correctement. Je considère ici les niveaux régional et universel. Au *niveau régional*, chaque chef d'une Église autocéphale ou patriarcale est entouré d'un Saint-Synode pour gouverner ensemble cette Église, dans la réciprocité entre le primate (le *prôtos*) et son synode<sup>57</sup>. Pour des orientations plus fondamentales, un concile régional peut être convoqué. Au *niveau universel*, l'organe de décision est le concile de toute l'Église orthodoxe, encore appelé panorthodoxe. Le patriarche œcuménique, *primus inter pares*, s'il a seulement un rôle d'initiative – dont l'ampleur ne fait pas l'unanimité dans l'Orthodoxie –, doit l'exercer dans la communion avec le Saint-Synode de Constantinople, mais aussi avec toutes les autres Églises orthodoxes. Sans ce consensus, il ne peut parler au nom de toute l'Orthodoxie.

Dans l'Église catholique, au *niveau régional*, les conférences épiscopales doivent être conçues comme l'expression ministérielle habituelle d'une communion régionale des Églises locales diocésaines, l'évêque de chacune la représentant et la reliant aux autres Églises locales. À ce titre, elles sont une expression – partielle, mais réelle – de la collégialité épiscopale<sup>58</sup>. Ainsi les conférences épiscopales sont-elles appelées à jouir d'une véritable autonomie au sein de la communion ecclésiale. C'est non seulement légitime, mais indispensable pour l'authenticité et la vive catholicité de l'Église catholique, de même que pour sa crédibilité œcuménique vis-à-vis des autres Églises chrétiennes. Au nom de la nécessaire inculturation de l'Évangile, les conférences épiscopales ne doivent-elles pas devenir des pôles réels d'initiative dans la vie ecclésiale ? À cette fin, le domaine de leur compétence ne doit-il pas être largement étendu, de sorte que leurs décisions, sauf celles qui intéressent directement le bien commun de l'Église universelle, n'aient plus besoin d'être confirmées par le Siège apostolique<sup>59</sup> ?

Sur le *plan universel*, le mode extraordinaire de gouvernement et d'enseignement de l'Église catholique entière est le concile général, présidé par l'évêque de Rome. Le mode

---

<sup>56</sup>Cf. le *Document de Ravenne* en sa seconde partie, n° 17-44 : « La triple actualisation de la conciliarité et de l'autorité ».

<sup>57</sup>Dans la ligne du *Canon apostolique* 34.

<sup>58</sup>Cf. H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (éds), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir* (Cogitatio Fidei, 149), Paris, Éd. du Cerf, 1988 ; J. FAMERÉE, "Au fondement des conférences épiscopales : la *communio Ecclesiarum*", in *Revue théologique de Louvain* 23 (1992) 343-354.

<sup>59</sup>Sans *recognitio* romaine préalable, ces décisions seraient communiquées aux autres Églises (voisines d'abord), et singulièrement à celle de Rome, pour réception et vérification de communion, voire correction fraternelle s'il y a lieu.

ordinaire de cet enseignement et gouvernement, quant à lui, devrait prendre une forme synodale permanente, à l'image du Saint-Synode de chaque patriarcat d'Orient. L'évêque de Rome serait ainsi assisté d'un certain nombre d'évêques résidentiels représentant les Églises régionales de toute l'Église catholique, pour une durée déterminée. Selon le souhait exprimé par Maximos IV Saigh, patriarche antiochien des Melkites, au concile Vatican II dans son intervention du 6 novembre 1963, ce « *Sacré-Collège* de l'Église universelle » serait composé des patriarches résidentiels et apostoliques, des cardinaux-archevêques ou évêques résidentiels et d'évêques choisis dans les conférences épiscopales de chaque pays. Quelques membres de ce Sacré-Collège se succéderaient à tour de rôle pour être aux côtés du pape, qui a toujours le dernier mot. Ce Conseil suprême (ou Synode) permanent de l'Église universelle, présidé par le pape, fonctionnerait de manière délibérative, les dicastères romains étant soumis à ce centre exécutif et décisif, par définition ouvert sur le monde entier<sup>60</sup>. D'un point de vue proprement théologique, ce « Saint-Synode » devrait rechercher idéalement l'unanimité, du moins le consensus le plus large possible dans l'Esprit Saint, le pape gardant une liberté d'initiative, dans la ligne de la recommandation de l'antique canon 34 des Apôtres relatif à la synodalité régionale : que le synode ne fasse rien sans l'accord du premier et que le premier ne fasse rien sans l'accord du synode de sorte que règne la concorde et que Dieu soit glorifié, Père, Fils et Esprit Saint. Les décisions universelles prises par ce synode permanent auprès du pape devraient d'ailleurs être plutôt rares, les plus importantes d'entre elles requérant la réunion d'un concile général ; toutes les autres dispositions ne réclamant pas une identité de vue universelle seraient réglées par des conciles particuliers ou les conférences épiscopales à l'échelon continental, régional ou national<sup>61</sup>.

Une telle « révolution copernicienne » dans la manière de la gouverner l'Église catholique ne pourrait qu'être progressive vu les tendances lourdes de type monarchique inhérentes à la tradition catholique.

Ici, en une section dédiée à la *communio Ecclesiarum*, c'est l'aspect de communion (*Sint unum* également) du charisme dehonien qui doit être approfondi et mis à contribution, non seulement la communion en général, mais aussi la communion eucharistique – célébration, adoration – (celle-ci est le fondement d'une théologie plénière de l'Église locale épiscopale).

---

<sup>60</sup>Voir *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, II/4, Typis polyglottis Vaticanis, 1972, p. 516-519 ; G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t. 3, Paris, Cerf, 2000, p. 141-142.

<sup>61</sup>Conformément aux décisions du concile de Sardique (343), le Siège de Rome garderait son rôle traditionnel d'arbitre dans les cas de conflits ecclésiastiques « locaux » qu'on n'arrive pas à résoudre sur place.

## V. CONCLUSION

Dans un monde complexe et en évolution, comment être l'Église de Jésus-Christ, la Communauté des disciples de Jésus ? Quelles dimensions de l'Église doivent-elles être mises en exergue, peut-être redécouvertes, pour répondre de manière pertinente aux grands défis de la pluralité et de la solidarité dans le monde actuel ?

Telle était mon interrogation initiale. Pour vous répondre, j'ai développé mes convictions en matière ecclésiologique, selon un ordre logique (systématique) de priorité. Avant tout, l'Église (locale, entière) doit, à mon avis, être *missionnaire* : non centrée sur soi-même et sa survie, mais sur l'annonce et l'avenir de l'Évangile du Règne de Dieu. Cette exigence missionnaire est pour moi inséparable de l'exigence *œcuménique* : comment l'annonce de l'Évangile de la réconciliation pourrait-elle être crédible si les chrétiens restent séparés, divisés et même opposés entre eux ? Le *dialogue* œcuménique se fera aussi plus largement interreligieux et « interconvictionnel », et plus largement encore dialogue avec le monde contemporain. La situation actuelle des *migrations* massives et persistantes rappelle d'autres dimensions fondamentales de l'Église : l'Église-Peuple de Dieu est en exode, en exil, en diaspora sur la terre, en pèlerinage vers le Règne eschatologique, la terre n'est pas sa patrie définitive ; cette Église « *migrante* » ne peut qu'être solidaire des migrants, et plus radicalement ouverte à toute la diversité humaine (c'est l'exigence très actuelle de catholicité). Cette *catholicité* ecclésiale implique aussi que l'Église entière soit conçue et vécue comme une *communio* d'Églises locales (diocésaines), avec un fonctionnement *synodal* au niveau local (diocésain), régional, continental et universel, pour qu'à tous les niveaux tous les fidèles, dotés du *sensus fidei*, à travers les évêques également, *participent au discernement* de la mission de l'Église, de son dialogue avec les autres chrétiens, les autres religions et plus globalement le monde, et de son service des migrants d'aujourd'hui (plus largement de son attention aux signes des temps).

Chemin faisant, j'ai indiqué très brièvement une contribution possible du charisme dehonien à ces propositions ecclésiologiques successives, *ad maiorem Dei gloriam*.

P. Joseph Famerée, scj