

L'ÉGLISE DANS LE MONDE CONTEMPORAIN: QUELLE IDENTITE ET QUELLE OUVERTURE?

INTRODUCTION

Durant les assises du séminaire intitulé '*Une lecture systématique de la catégorie histoire du salut*', certains textes nous ont intéressé en particulier. Ce sont ceux de G. Ruggieri¹ et W. J. Houtepen.² Ces textes avaient pour but de nous faire réfléchir respectivement sur l'articulation du Vatican II avec l'histoire du salut, la tradition et les signes des temps et sur comment s'articulent l'évidence et la non évidence de la Révélation dans l'histoire. Nous sommes restés stupéfaits de constater que 'l'évidence' de la présence de Dieu que nous retenons comme telle n'est pas si 'évidente' pour les uns ou pour les autres, quand bien même nous en demeurons convaincus dans de la foi. L'attitude d'indifférence du monde ambiant vis-à-vis de la religion et de l'église nous est devenue plus acceptable – sans la juger – confiant que Dieu demeure l'allié de l'homme. Nous nous réveillions ainsi de notre 'sommeil dogmatique' pour chercher à comprendre et approfondir l'origine de l'insensibilité religieuse, la crise de la foi, l'oubli de Dieu...

Nous avons continué à réfléchir sur la dynamique de ce qui serait du rapport entre 'Dieu et l'homme d'aujourd'hui', de 'l'église avec la culture contemporaine'. Nous nous sommes retrouvés ainsi dans la sphère de l'ecclésiologie en regardant ces problèmes sous l'angle du rapport « *église et monde* ».

Le problème auquel nous avons buté est celui-ci: le concile Vatican II nous a présenté une église dans le monde et dans une relation réciproque avec le monde. Mais nous constatons qu'il y a un écart, qui va toujours grandissant, entre 'le monde' et 'l'église'. Or nous avons confié nos vies à Dieu dans cette institution et nous sommes au monde. La séparation ou le phénomène de l'éloignement entre les deux entités se répercute en nous. Nous devenons comme des étrangers au monde dans lequel nous vivons. Comment garder à la fois la tête au ciel et les pieds sur terre ? Comment appartenir à l'église et rester unis au monde dans lequel nous vivons ? Comment vivre la relation d'ouverture au monde tout en gardant notre identité de pasteurs de communautés chrétiennes ? Nous tenterons le dénouement de ce nœud en cherchant des solutions possibles dans l'analyse du rapport de l'église avec le monde contemporain.

Par ailleurs la lecture de C. Duquoc³ nous a conduit à méditer sur ce que doit être l'église en son essence et vocation. Ici nous avons été portés à réfléchir sur la dimension théologique à affronter par rapport à la médiation structurelle et institutionnelle dans l'église. Les engagements de l'église, dans le concret des faits, impliqueraient qu'elle se dise comme elle est. Ses actions internes et externes doivent viser logiquement à exprimer les traits de son essence. L'église est un '*organisme vivant*', établi dans le monde et qui se reçoit du Christ (Mt. 16,18). Eclairée par l'Esprit, elle a compris sa propre réalité théologique, anthropologique et sociale, à

¹ G. Ruggieri, "La storia come luogo teologico", in *Laurentianum*, 35 (1994) 319-337.

² W. J. Houtepen, *Dio una domanda aperta, pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001, 181-210.

³ C. Duquoc, '*Credo la chiesa*'. *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001.

laquelle elle doit, pour sa crédibilité, se conformer. Il s'agit de faire l'unité dans la communion. Sa définition dit à la fois sa nature et sa mission: « l'église est dans le Christ le sacrement, le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Le concile Vatican II utilise encore d'autres images pour traduire la même réalité de l'unité: l'église est '*le bercail du Christ*', '*le troupeau de Dieu*', '*la vigne véritable*', '*famille de Dieu*', '*le corps du Christ*', '*le peuple de Dieu*' (LG 6-9).

La définition et les images disent à la fois 'l'universalité' et 'l'unicité' de l'église. Elle est une « maison » où tous « ses enfants » peuvent trouver une place, un lieu de vie, de repos et de consolation ; une famille où on ne se choisit pas mais on se reçoit différents et complémentaires ; lieu où on se reconnaît dans un rapport réciproque valorisant dans la dignité et la liberté des enfants de Dieu (LG 9). C'est à ce niveau que s'articule la problématique que nous traitons dans ce thème de *l'église dans le monde contemporain, en son identité et ouverture*. La finalité présente et eschatologique de l'église est la communion avec Dieu, laquelle communion doit se traduire explicitement dans le fait de l'unité parmi ses enfants et tous les hommes. Or tel n'est pas le cas. Nous nous trouvons devant une profonde contradiction. Et il est légitime de s'enquérir du motif de ce 'manque'. Si c'est un manque, cela signifie qu'il faut le combler. Le manque, ici, est comme un 'feu rouge' qui s'allume et qui signale une urgence. Le manque a pour fonction dans ce cas précis de rappeler l'église à son authenticité. Il est donc demandé à l'église de se réaliser en sa vocation communautaire et fraternelle. Nous venons là de mettre les pieds dans un problème théologique et ecclésial important: celui de l'œcuménisme. Jésus a prié pour que ses disciples soient 'Un', comme lui et le Père sont Un (Jn 17, 20-26). Mais dans ce travail, nous n'affrontons pas directement le problème de l'œcuménisme. Nous nous situons au niveau de l'église catholique pour regarder les disfonctionnements internes qui mettent à mal l'harmonisation de la vie et la collaboration franche, dans la mission, entre les hommes et les femmes de la même famille. En un mot, tout ce qui empêche de rejoindre le but institutionnel communautaire, ici et maintenant, et que par exemple, Duquoc regroupe sous le vocable de « *violence institutionnelle* ». En mettant en lumière les contradictions internes à notre famille, cela pousserait nécessairement à *s'ouvrir* pour faire des ajustements possibles, selon les exigences du Règne, en vue d'améliorer la vie en son sein. Personne ne se sentirait plus offensée en sa dignité, marginalisée et privée de liberté ou d'expression de son droit d'être dans l'église famille, enfant de Dieu, frère et sœur de tous.

Comment s'articulent donc les deux défis auxquels l'église institutionnelle fait face ? C'est-à-dire la réalisation du rapport harmonieux avec le monde contemporain et la réussite du pari communautaire en son sein ?

Pour pouvoir négocier une bonne relation avec le monde ambiant et réussir à intégrer tous ses enfants dans la dynamique vitale de sa maison, *l'église dans sa marche vers la consommation des siècles et soutenue par la présence du Christ*⁴, doit d'abord comprendre le monde actuel en ses mécanismes et lui ouvrir les bras. Un monde qui est 'à bout de souffle' et qui au fond a besoin de vivre une sotériologie selon le dessein préétabli de Dieu (Rm 8, 18-27 ; Eph 1, 3-10 ; Col 1, 15-20). C'est la condition par laquelle, il nous semble, l'église pourra comprendre ses propres enfants, qui viennent en son sein, marqués par l'esprit socio-culturel de ce temps, si elle veut vivre authentiquement sa vocation.

⁴ Jean Paul II, *La Mère du Rédempteur*, Montréal 1987, N 6

Notre travail se divise en trois parties. La première traite de la relation de l'église avec le monde postmoderne, la deuxième partie des disfonctionnements au sein de l'église et la troisième partie des ajustements possibles qui peuvent se faire à l'intérieur de l'église à cause du Règne, au service duquel elle se trouve.

PREMIERE PARTIE: EGLISE ET MONDE

I. NOTRE EPOQUE POSTMODERNE

1. La postmodernité

La situation actuelle dans laquelle se trouve l'église est celle de la postmodernité. Elle indique la culture contemporaine « caractérisée par des changements profonds et rapides qui s'étendent à l'ensemble du globe⁵ ». C'est « quasi un climat, un air qui se respire, une sorte d'esprit des temps⁶ ». La postmodernité est un terme qui s'est attiré beaucoup de critiques comme on peut l'entendre dire chez H. Küng: « *“Postmoderne”*- un concept certainement problématique, expression plus de l'embarras que de la certitude devant une nouvelle époque du monde, qui entre autre ne possède pas encore un nom propre mais qui maintenant est en train de rentrer davantage dans la conscience commune.⁷ » On le caractériserait de *‘temps de liquidité’, temps d'une société qui manquerait de consistance et qui serait à court de respiration*. Mis en relation avec la religion, le terme « *postmodernité* » s'allierait avec ceux de « *laïcisation* » et de « *sécularité* ». *Laïcisation* comme processus historique idéologique tendant à prendre la place de la religion et *sécularité* comme résultats de ce processus qui, « selon l'attitude assumé peut consister sciemment pour le monde à refuser toutes les religions et leur référence à la transcendance. Du point de vue de la religion une telle attitude se réduit donc en dernière analyse à une “mondanisation”⁸ » qui révèle, selon Kaufmann, « surtout perplexité, pour ne pas dire désespoir⁹ ». « Le monde est devenu clairement mondain et est devenu autonome dans sa mondanité. »¹⁰

2. Des caractéristiques de la postmodernité

Du point de vue socio-culturel, l'église assiste ces dernières années de notre histoire contemporaine à des phénomènes préoccupants qui émergent de la postmodernité et qui affectent profondément l'état psychologique, moral et religieux des personnes. Ce sont¹¹:

- *L'attitude relativiste et historiciste* par rapport à la vérité, selon laquelle ce qui est vrai pour certains ne l'est pas forcément pour les autres ; et aussi ce qui était vrai en un temps déterminé ne le serait plus maintenant. Par cette façon de parler on peut percevoir la forme de “vérité” que prêche *l'idée relativiste* pour laquelle il n'existe pas de valeur universelle, encore moins les grands principes qui ont structuré jusqu'alors le monde. Il y a aussi le genre de vérité qu'utilise *le*

⁵ Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, GS 4.

⁶ Conf. M. Nacci, “Postmoderno”, in P. Rossi (ed.), *La Filosofia*, IV: “Stili e modelli teorici del Novecento”, Torino 1995, p. 362.

⁷ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Milano 1991, 16.

⁸ H. Waldenfels, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Brescia 1995, 14.

⁹ F-X. Kaufmann- J. Metz, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, 22

¹⁰ B. Welte, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Brescia 1990, 17.

¹¹ Conf. S. Perella, *Ecco tua madre*, Milano 2007, 32.

langage politiquement correct. Il y a encore celle qui se dit laïque mais qui en même temps pratique une forme dogmatique d'idéologie laïciste¹². On assiste donc à une crise de la vérité et de l'éthique. Donnons la parole à Ratzinger qui continue de commenter dans le même sens: « dans le processus de rencontre et de compénétration des cultures, celles qui ont été jusqu'à présent les principales certitudes en matière éthique, sont détruites. La question fondamentale de ce qui est vraiment le bien - surtout dans le contexte actuel – et pour qu'on puisse le mettre en pratique, demeure entièrement sans réponse.¹³ »

- Le *subjectivisme rationaliste* de ceux qui considèrent la raison comme unique source de connaissance et qui demeurent incapables de lever les yeux vers la haut et vers les autres pour accueillir soit une vérité ou un salut divin et surnaturel ; ce qui fait dire à M. Heidegger que cette catégorie de personnes ne croit pas en Dieu parce qu'« elles ont détruit elles-mêmes la possibilité de croire au sens où elle ne sont plus capables de chercher parce qu'elles ne pensent plus.¹⁴ »
- *L'éclectisme* de ceux qui assument des idées dérivées de différents systèmes philosophiques et religieux, sans se préoccuper de leur cohérence ni même vérifier leur compatibilité avec la vérité et le salut. Ce phénomène est caractérisé par certains de *néo paganisme* et de *polythéisme démoniaque* qui implique un retour au sacré non divin.
- Le *nihilisme cynique*, qui raye ou efface toute référence aux valeurs suprêmes humaines et religieuses et qui ne donne importance qu'aux vues personnelles et individuelles.
- *L'idolâtrie* de ceux qui absolutisent les réalités, comme par exemple la richesse, le pouvoir, le sexe, l'Etat, la technologie et ses découvertes, la robotique et la biotechnique... Pour le fait que des personnes fondent leur espérance de vie sur les réalités créées et sur la science, on peut parler d'*'idolâtrie'* et de *'technolâtrie'* parce que tout cela prend la place de Dieu.

C'est à l'intérieur de cette pression des nouvelles formes de croyance religieuse, philosophique et idéologique, des transformations culturelles, économiques, scientifiques et politiques que se trouve l'église. Elle est appelée à dialoguer avec les hommes de ce temps dans l'arc de ces formes décrites.

II. EGLISE ET POSTMODERNITE

1. L'église et le christianisme dans le monde postmoderne

Au début de la seconde moitié du siècle dernier Gustav Wyneken affirmait ceci: « il n'y a plus de doute: *l'heure du christianisme est passée*. Il n'y a certainement pas de doute, et nous devons le croire: désormais plus personne le contestera. Nous n'invoquons pas la rupture avec le christianisme: nous nous limitons à constater qu'il est mort, et nous exhortons les gens à ne pas se traîner encore longtemps derrière son

¹² Conf. M. Pera-J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004.

¹³ J. Ratzinger, "Ragione e Fede. Scambio reciproco per un'etica comune", in J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e Fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia 2005, 66.

¹⁴ Conf. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, citato in Salvatore Perrella, *Ecco tua madre*, Milano 2007, 33.

cadavre. »¹⁵ Au fond dans la conception de Wyneken, le christianisme et l'église ne sont que de pures inventions humaines qui traînent derrière eux *erreurs* et *illusions* depuis les origines. Pour cet ex-théologien protestant évangélique comme pour d'autres, l'église et le christianisme n'auraient plus leur place dans le monde postmoderne. Ils tournent à être vue comme une « *hypothèse* » pour le présent. A l'intérieur de cette mutation du monde non maîtrisé, l'église institutionnelle semble être influencée et doit faire face à l'évolution culturelle et politique qui génère sans cesse de nouvelles situations sociales, suivant des méthodes de connaissance propres. Cela génère une indifférence religieuse.

2. Une culture indifférente

Pour la culture contemporaine le message du christianisme ne concorde pas avec ce que les personnes vivent. Le message chrétien est *l'autrement autre*, énigmatique, incompréhensible et immaîtrisable. Cela n'a rien à voir avec la réalité concrète. Il faut s'en détourner.

De telles affirmations reviennent fréquemment aux oreilles de qui veut les entendre « parce que beaucoup retiennent que le christianisme ne peut pas s'adapter à un monde radicalement nouveau. »¹⁶ Le monde ne serait plus celui du christianisme mais bien plutôt un monde '*postchrétien*'. Mieux, il y aurait une sphère pour l'église et une autre pour la laïcité. Il ne faut surtout pas empiéter l'une sur l'autre. Les responsables ecclésiastiques en sont conscients. L'exemple le plus éloquent a été le refus au Pape – de la part de certaines personnes - de se rendre à l'université « *la Sapienza* » de Rome, où il était invité à délivrer un discours à l'occasion de la cérémonie de la rentrée académique 2007-2008. Cet incident n'est rien d'autre que le résultat du fait que beaucoup nient totalement le christianisme et trouvent inopportune la présence de l'église et de ses « pasteurs » dans ce qui, selon eux, est « affaire » du « monde » et ne regarde pas la « religion ».

Selon Paul Tillich, il serait donc bon que les églises se préoccupent sérieusement de ces « facettes d'allergie » que le monde ambiant affiche vis-à-vis du christianisme. Car « il y a une sensation diffuse que la prédication typique ne rejoint plus de vastes groupes de personnes même parmi les gens qui fréquentent régulièrement l'église. »¹⁷ Cela peut faire penser que, pour ces personnes, le message chrétien ne répond plus aux interrogations existentielles de l'humanité d'aujourd'hui.

« Certains exemples à de telles interrogations sont: quelle est la signification de mon être et de tout l'être dont je fais partie ? Où est-ce que je trouve le courage de vivre ? Comment puis-je sauver mon être (du mal dans la société et) au milieu des modes mécanistes de la vie ? Comment retrouver espérance et pourquoi ? Comment dépasser les conflits qui me torturent intérieurement ? Où trouver un intérêt suprême qui puisse combler le vide qui est au-dedans de moi et ait un pouvoir transformateur ? Toutes ces questions sont des interrogations existentielles. On pourrait les définir '*comme des recherches passionnées d'une vie pleine de signification*'. La prédication chrétienne, ainsi qu'elle est faite aujourd'hui, est-elle à mesure de donner une réponse à

¹⁵ In H. Fries, *Cristianesimo e Chiesa al vaglio della critica odierna*, Brescia 1967, 46.

¹⁶ P. Tillich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Brescia 1998, 37-38.

¹⁷ *Ibidem*, 39.

ces questions et un message capable de guérison ? ». ¹⁸ L'homme d'aujourd'hui cherche réponse à ces questions non dans le christianisme mais plutôt dans la science, la psychologie, la consommation à outrance du matérialisme et ses corollaires. Il réagit ainsi parce que le langage chrétien n'est pas le même que le sien et n'aurait pas de résonance dans ses réalités de vie exprimées dans les interrogations ci-dessus. La religion, le christianisme et l'église ne lui disent plus rien. Ceux-ci ne rentreraient plus dans les catégories de bons nombres de nos contemporains. Voilà pourquoi on assiste à une désertification de la foi et à une déchristianisation radicale dans certains pays du nord.

3. Origine de l'indifférence religieuse et culturelle

Selon les analyses de Christian Duquoc l'indifférence actuelle de la culture contemporaine vis-à-vis du christianisme est une conséquence de faits et attitudes historiques, qui paradoxalement ne sont compréhensibles que sur fond du mouvement initié par l'église elle-même. Une telle indifférence a été l'écho terrestre, selon lui, d'une grande espérance unitaire portée par le christianisme des origines. Déjà durant la mission de Jésus, les disciples avaient placé en lui des espoirs messianiques qui ne correspondaient pas à ce qu'il portait et annonçait. Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts et l'a constitué seigneur de l'histoire (Ph 2, 9-11), lui qui a été injustement condamné et tué. De là les apôtres étaient convaincus que le maître et seigneur, victorieux de la mort, renverserait toute situation et rétablirait la justice selon des visions humaines comme le témoignent les écrits néotestamentaires (Acte 1, 6). Ce que ne fit point Jésus. Mais « les apocalypses ont rêvé les derniers temps et les premières communautés chrétiennes ont vécu dans la conviction d'une transformation heureuse du monde corrompu ¹⁹ ». La théologie médiévale et de l'ère classique ont continué à entretenir dans un certains sens les mêmes attentes, jusqu'à ce que les problèmes liés au grand schisme à l'intérieur de la catholicité viennent relativiser petit à petit la façon de comprendre les promesses et les convictions anciennes.

Duquoc fait encore observer que partant de là, « l'articulation entre l'institution ecclésiastique et la culture qui définissait la finalité du politique se révéla (donc) ne pas être le mode meilleur pour penser l'anticipation terrestre du Règne. Le doute travaillait les églises. La pression extérieure déplaça les postes en jeu. Les états s'affranchirent lentement mais efficacement de la tutelle ecclésiale et une légitimité réelle a été reconnue à la nouvelle division des pouvoirs spirituels et temporels ²⁰ ».

L'évolution de la culture et de la politique génère donc une nouvelle situation sociale qui a quelque chose à voir avec l'écart entre l'église et l'état. L'espace publique, qui s'est ainsi affranchi des contrôles théologiques et ecclésiastiques, jouit de la liberté d'expression et porte la culture à se développer dans une perspective qui abandonne à grand pas le christianisme et ses singularités. Le christianisme et l'église ne sont plus le centre des préoccupations du monde. La culture actuelle semble avoir d'autres intérêts que ceux de l'église.

¹⁸ P. Tillich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Brescia 1998, 41.

¹⁹ C. Duquoc, *La theologia in esilio, La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004, 13.

²⁰ I. C. Duquoc, *La theologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004, 13.

4. Eglise et christianisme marginalisés

C'est encore Duquoc qui nous dit que le christianisme est accusé d'être *idéaliste* et *irréaliste*, accusé pour ses *compromissions*. « Il y a un temps, la place du christianisme dans la culture était prépondérante. Il avait inspiré plusieurs œuvres littéraires, musicales et picturales. L'architecture lui devait beaucoup. Les monuments d'aujourd'hui sont les traces de son ancienne grandeur pour les personnes cultivées. (Mais) la fracture culturelle qui s'est produite depuis une dizaine d'années a exclu le christianisme du débat social »²¹.

Pour la majeure partie de nos contemporains, le christianisme devient comme un objet d'étude et pour eux l'église ne serait pas une réalité vivante. Ce qui fait que leur exclusion de la *vitalité culturelle* a des conséquences néfastes dans la pensée du christianisme. L'église et le christianisme passeraient pour des 'objets de musée.' On en est stupéfait rien qu'à observer le mouvement des touristes dans les églises et dans les lieux qui gardent les traces du christianisme. Le christianisme et l'église se trouvent exclus du débat parce que discrédités a priori dans la pensée séculière, selon Duquoc. *Ce traitement injuste*, continue-t-il de dire, *influence même les théologiens à cause de la solitude que cela leur impose*. On observe donc comme s'il y a une allergie que le monde contemporain exprime indirectement à l'égard du christianisme, lorsqu'il prend excuse de l'histoire et accuse. Au fond, dit Duquoc, « il serait plus simple de reconnaître que cet éloignement est le fruit d'un ressentiment qui travaille contre une parole d'autorité, par principe incontrôlable »²².

Après cette description de la situation un peu chaotique du monde et de son refus de la religion et de l'église dans le christianisme en particulier, faisons une pause et demandons-nous ce que nous devons faire. Quelle pourrait être notre attitude de chrétien, de théologien et de pasteur vis-à-vis du monde et de sa réalité décrite? L'église ne serait-elle pas appelée à s'accorder avec ce qui est arrivé en Jésus dans la façon dont il a incarné et orienté sa mission? Son attitude ne devrait-elle pas être à la fois *kénotique* et *accueillante*?

III. EGLISE ET ENGAGEMENTS

1. Dieu a tant aimé le monde

Dans les commentaires et les descriptions que font les auteurs parcourus, il nous saute aux yeux qu'il y a « une évolution rapide (des choses) accomplie souvent sans ordre et, plus encore, la prise de conscience de plus en plus aigüe des écartèlements dont souffre le monde »²³. Cela engendre des contradictions et des déséquilibres dans la société et au cœur de la personne même, dans les familles, dans les relations entre pays et races. Ce monde dans son caractère méconnaissable et étranger à lui-même, c'est pourtant le « monde » que Dieu a tant aimé jusqu'à y envoyer son Fils (Jn 3,16). Même si le pessimisme gagne du terrain et fait qu'on perçoit avant tout la déformation et la perversion dans l'espace vital humain, même si on note un *antagonisme apparent entre*

²¹ C. Duquoc, *La theologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004, 21.

²² *Ibidem*, 21.

²³ GS 8.

Dieu et le monde, la foi et l'espérance donnent la possibilité d'entrevoir, le bien et le beau cachés au cœur du monde et qui se révèle dans la création et les bonnes œuvres humaines. Ce bien et ce beau ne sont rien d'autre que *l'amour de Dieu* qui demeure, ordonne tout à soi et *cherche tous les hommes*. *Cet ordonnément au créateur d'un monde très bon* (Gn 1, 31), qui par sa grâce attire les hommes, est un appel à participer « à l'amour passionné de Dieu, par lequel il veut rendre possible et soutenir la vie de chaque homme et ne supporte pas que quelqu'un soit perdu. ²⁴»

Schillebeeckx nous explique de fort belle manière cette fidélité de Dieu au monde dans le commentaire qu'il fait d'*Exode 3,14*. Cela apparaît dans son article sur *la condition du chrétien dans la civilisation séculière*. Selon lui le chrétien qui regarde le monde doit savoir que *Dieu a dit un oui sans restriction à 'l'homme-dans-le-monde'*. Il explique que le « *je suis celui qui suis* » signifie en réalité « *Je suis votre allié dans le pacte* », ou encore « Je suis avec vous, dans toutes les circonstances ²⁵ ». En disant un « oui » absolu à l'homme et à son monde, Dieu révèle qu'il est l'éternel amant de l'homme. Sa transcendance signifie qu'il est le futur absolu pour l'homme. Et sur la base de cette foi en Dieu, comme promesse pour l'homme, il se lève aussi pour le monde une nouvelle espérance dans la sûreté du don de la grâce divine.

Le monde tel qu'il est, nous en sommes convaincus, Dieu l'aime et veut le sauver comme il est. Et nous aussi nous pouvons l'aimer tel qu'il se présente, y « *descendre et accueillir* ». « J'ai vu la misère de mon peuple... J'ai entendu ses cris... Je suis descendu pour le délivrer...et le faire monter vers une terre plantureuse et vaste » (Cfr. Ex 3, 7-8) – *parce que je suis son allier* – pouvons-nous ajouter. Cette citation de l'Écriture laisse transparaître la volonté salvifique de Dieu à laquelle nous sommes appelés à participer. Il est fait allusion à un cri du monde. Mais quel est ce cri et que signifie-t-il ?

2. Interprétation de la situation du monde

Un regard paisible porté à l'observation des attitudes de l'homme contemporain, dans sa recherche par exemple du bien-être, de la longévité, la beauté, l'émancipation, la performance et l'hypertechnicité, le désir de liberté, de paix et de justice... tout cela ne fait que manifester un manque, la réalité d'un vide à combler, la recherche d'une vie pleine. C'est un cri qui signifie d'un appel au secours. Metz nous fait comprendre dans son commentaire de la sentence de Nietzsche – *Dieu est mort* – la raison de ce cri. C'est parce que l'homme contemporain a coupé ses propres racines en affirmant par ses actes *la mort de Dieu*, qu'il gémit. La proclamation de *la mort de Dieu* est au fond la proclamation de la propre mort de l'homme. Il tente de se frayer un chemin. On le voit dans ses comportements divers, lorsqu'il pose des actes autosotériologiques multidimensionnels et complexes – aidé de la médecine, la biotechnique et des autres découvertes scientifiques – qui ne sauraient se réaliser en dehors de Dieu. Telle est la conclusion à laquelle parvient Metz en ces termes: « Celui qui veut rendre impossible la disparition de l'homme, celui qui veut empêcher sa mort, morbide ou dramatique, celui qui veut sauver l'homme, son identité de sujet, ses possibilités de communication, sa

²⁴ R. Miggelbrink, *L'Ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Brescia 2005, 197.

²⁵ Schillebeeckx renvoie à Th. C. Vriezen, 'Ehje aser ehje', *Festschrift für A. Bertholet*, Tübingen 1950, 498-512, ensemble à M. Allard, "Note sur la formule Ehyeh" (*Ex. 3,14*), in *Recherches de Sciences Religieuses* (45) 1957, 79-86.

mémoire et son insatiable faim et soif de justice, cette personne le peut, pour être sincère, seul avec la force de la mémoire de Dieu. »²⁶

Dans l'autoconscience que l'homme contemporain a de sa propre existence, il commencerait à intuitionner que le sens de sa vie réside dans le fait de se tourner vers Dieu qui est son essence, et qui par la Révélation a démontré son amour pour 'l'homme-dans-le-monde'. La signification profonde du « cri du monde », qui s'élève, peut donc être traduit comme le *vouloir se 're-tourner'* vers Dieu, unique source de vie pour l'homme.

En effet il y a comme un contrepoids à l'indifférence religieuse qui se fait jour dans le contexte historique du temps actuel. Il nous est montré une autre face de la médaille qui témoigne du signe montant d'une nouvelle ferveur pour le christianisme, chose que nous interprétons comme une soif de Dieu qui seul peut sauver et consoler. Dieu apparaît comme quelqu'un en qui on trouve paix et repos. C'est un élan, une recherche de sécurité en Dieu comme futur, signification et vie définitive pour l'homme. Le regard porté sur les grands rassemblements actuels de chrétiens dans leur attitude psychologique et spirituelle – tels que les grands rassemblements des *journées mondiales de la jeunesse, les rencontres de Taizé* dans les capitales européennes et ailleurs dans le monde – nous conforte dans cette affirmation. On est en train de redécouvrir la religion et de « se confier (de nouveau) au futur qui ne passe pas et ne trompe pas ; ce futur est garanti de la foi en Christ, Fils de Dieu et notre Seigneur, révélateur de la vérité et de la beauté du Dieu trinitaire²⁷ ».

Ce que nous recueillons de la réflexion sur le fait de Dieu qui reste fidèle au monde et du mouvement du retour à Dieu qui est en train de se dessiner – comme pour parler d'un signe des temps – indique une présence de l'église dans le monde, et nécessairement d'un commerce relationnel entre les deux réalités. Les chrétiens, qui travaillent dans le monde en y portant le message de l'évangile par leur vie professionnelle, la prière, les actes et organisations de charité, etc., - ces hommes et femmes dans le monde - côtoient d'autres personnes qui ne partagent pas la même foi. Cela constitue le fondement du rapport qui existe entre l'église et le monde.

3. Eglise et monde: relation réciproque

Schillebeeckx fait comprendre que la foi, l'espérance et la charité rendent responsable devant de Dieu. Nous comprenons cette responsabilité comme un savoir vivre en bonne intelligence avec les autres dans un échange réciproque valorisant la nécessité de l'autre. Nous voulons dire par là que nous portons le monde dans le fait de notre '*être-dans-le-monde*' et que même le monde nous porte aussi devant de Dieu par le fait que nous y vivons. Cette intuition nous conduit à la saisie du message fondamental exprimé par le Concile Vatican II dans sa Constitution pastorale sur l'église dans le monde contemporain. Il est instructif de noter, en effet, comment le rapport entre '*église et monde*' est caractérisé de *rapport réciproque*, dans lequel ce n'est pas seulement le monde qui doit être enrichi par l'église mais vice-versa. L'église reste « fermement convaincue que, pour préparer les voies à l'évangile, le monde peut

²⁶ F. X. Kaufmann – J. B. Metz, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, 138-139

²⁷ S. Perella, *Ecco tua madre*, Milano 2007, 45

lui apporter une aide précieuse et diverse par la qualité et l'activité des individus ou des sociétés qui la composent²⁸ ».

Ce rapport est encore déterminé comme '*dialogue*' dans lequel il ne devrait pas être qu'une seule partie à monopoliser la parole. L'aide vient de part et d'autre. Ainsi perçoit-on l'église qui pose un acte d'humilité par rapport au monde et confesse de façon formelle d'être celle qui, aussi, tend la main. Dans *Gaudium et Spes*, affirme Hans Zirker, « l'autocompréhension de l'église a subi une mutation décisive. Elle peut se comprendre (désormais) comme celle qui apprend, en communion avec le monde, et qui '*marche avec toute l'humanité et expérimente ensemble avec le monde le même sort terrestre*'²⁹ ». Trois aspects font que l'église apparaît comme celle qui apprend et s'enrichit, continue de commenter Zirker. Il s'agit premièrement du fait que l'église fait face à une *multiplicité culturelle*, ensuite qu'elle sait que son action est précédée d'une *vie sociale différenciée et fonctionnelle*, et enfin le fait que *les conflits et les confrontations* auxquels fut exposée l'église dans son histoire, sont évalués positivement.

Si donc l'église se voit dans un rapport réciproque avec le monde, cette relation ne peut plus être présentée sur le modèle de *dialogue du médecin avec son patient*, encore moins de *l'enseignant avec ses élèves* ou encore du *juge et de l'accusé*. D'une part, la relation doit se situer dans le cadre d'un échange qui respecte et accepte la différence de l'autre. D'autre part elle doit se réaliser sur la base de la justice et de la charité dans les engagements réciproques. Telle est la ligne que se propose de suivre la doctrine sociale de l'église, qui cependant ne présente pas moins de contradiction à l'intérieur comme à l'extérieur. La deuxième partie de cette analyse se propose de mettre en lumière ces éventuelles contradictions.

²⁸ GS 40.

²⁹ H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987, 122.

DEUXIEME PARTIE: GLISE ET CONTRADICTIONS

I. RAPPORT CONTRADICTOIRE AVEC LA CULTURE MODERNE

1. Conflit avec le monde

La responsabilité historique de l'église pour le monde – perçue comme acceptation de la différence dans la liberté et la reconnaissance de l'apport de l'autre en tant que 'monde' – s'affaiblit et conduit à des heurts avec la réalité du monde au sens où l'église entretient un 'sentiment de supériorité' par rapport au monde et s'établit en « juge ». Le 'monde' vu comme « portion de l'humanité qui se ferme à Dieu » serait la réalité à 'évangéliser' et à 'convertir'.

D'un côté le 'monde' apparaît comme *l'espace* globale de l'humanité, où se trouvent les chrétiens et le lieu vers lequel ils sont envoyés pour annoncer l'évangile de la part du Seigneur ; ce qui est juste. Mais le problème se trouve dans le mode de compréhension et d'accomplissement de la mission: « allez dans le monde entier, proclamez l'évangile à toute la création » (Mc 16,15). Ce n'est pas un message d'*'imposition'* dans le sens où on ferait 'plier' l'autre à l'acceptation de l'évangile. Or au cours de son histoire l'église s'est comportée en conquérante et en fondamentaliste, proposant unilatéralement son message. Aujourd'hui encore la tentation subtile est de percevoir le 'monde' comme la 'réalité' à 'évangéliser' de cette façon.

De l'autre côté le 'monde' apparaît aux yeux de l'église comme la réalité à 'convertir'. Elle serait sourde et incapable de s'ouvrir pour accueillir la prédication de Jésus et de l'église parce qu'elle s'y oppose. « Il était dans le monde, et le monde fut fait par lui, et le monde ne l'a pas reconnu » (Jn 1,10). « Ainsi au 'monde' peut-on faire référence comme une puissance hostile à Dieu, qui s'oppose dans une attitude de refus à Dieu et aussi à l'église. A elle est promis 'l'Esprit de vérité' ' que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas' (Jn 14, 17). Celui qui accueille cette vérité n'est pas 'du monde' et le monde le 'hait' (Jn 17,14). Appartenir à la communauté des croyants signifie aussi 'être choisi du monde' (Jn 15, 19). Il émerge ainsi un dualisme historico-salvifique qui touche l'autocompréhension de l'église: 'Nous savons que nous sommes de Dieu, tandis que le monde entier gît sous le pouvoir du malin' (1Jn 5,19) »³⁰. On voit bien que lorsqu'un pareil jugement est absolutisé et généralisé, de la part de l'église, qui se voit « supérieure » au monde, cela ne peut que conduire à une relation conflictuelle avec le 'monde'.

2. Contradiction dans l'engagement

Un autre aspect de la contradiction apparaîtrait dans la ligne de l'engagement pris par l'église dans sa doctrine sociale. Médard Kehl plante le décor de cette contradiction en nous ramenant sur l'éternel problème de l'intégration de l'église dans le monde contemporain. Il y a un effort qu'il faut reconnaître de la part de l'église « pour la sauvegarde et la diffusion des droits humains, pour une culture universelle de la vie, pour des organisations sociales plus justes et plus humaines, en particulier en faveur des plus faibles, pour le dialogue entre les religions, pour la confrontation avec

³⁰ H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987, 121-122.

les sciences modernes, ecc. »³¹ Cependant, selon certains observateurs, l'engagement de l'église face aux problèmes sociaux, en son point névralgique d'*option préférentielle* pour les pauvres, ne suit pas avec efficacité. Pour s'en convaincre, il suffira, selon Metz, de porter un regard sur *les relations nord-sud* à l'intérieur de l'unique église universelle. Ne devrait-il pas avoir plus de collaboration, entraide et communion entre les églises locales à l'intérieur de l'église institutionnelle universelle pour que la doctrine sociale enregistre plus d'efficacité ?

S'il y a un contraste qui existe entre les riches pays industrialisés du nord et les pauvres pays du sud et que ces derniers sont formés en général d'une population traditionnellement catholique et appartiennent donc à l'unique 'église catholique', il nous faudra noter que le même *contraste nord-sud* court à travers l'unique église universelle, dans le rapport qui se détermine entre les églises du nord et celles du sud. Metz se pose, en effet, cette question: « Comment l'église dépasserait-elle une telle situation ? Comment cette unique église résoudra-t-elle les évidentes contradictions de classe qui se déterminent entre la région septentrionale et celle méridionale, toutes les deux présentent dans la même église ? Les églises du nord, vis avis des églises pauvres du sud, pourront-elles peut-être compenser avec l'aumône, ce qui entre temps, a été déjà reconnu comme injustice structurelle ? »³².

Par ailleurs qu'en est-il de l'état de la relation entre l'institution et les intérêts immédiats du fidèle d'aujourd'hui ? Les contraintes légales au sein de l'église susciteraient chez certains un sentiment d'agression. Cela fait soupçonner l'institution ecclésiale de '*violence*' et de '*totalitarisme*'. Comment s'explique-t-on ce fait ?

II. EGLISE ET « VIOLENCE » ?

1. Inarticulation entre la hiérarchie et le peuple de Dieu ?

Le Concile Vatican II nous a fait passer d'une église organisée autour d'une question purement hiérarchique à une église organisée autour de la catégorie 'peuple de Dieu', où les détenteurs d'un pouvoir 'sacré' – l'évêque de Rome et les autres évêques – n'en disposent que pour le service du peuple de Dieu. Cela a pour but, selon Duquoc, de « manifester que la structure hiérarchique ecclésiale (n'a) de sens que par rapport à la croissance et à l'unité de ce peuple »³³. C'est là une réaction face au « modèle hiérarchique que proposait l'ecclésiologie du XIX siècle où l'église était en fait définie à partir du corps épiscopal et du pouvoir papal. Les laïcs avaient pour rôle d'exécuter les décisions venant de leurs pasteurs, ce qui faisait d'eux des sujets dépendants. »³⁴ Le deuxième Concile du Vatican aurait donc apporté un remède à une telle situation en mettant en valeur l'église en tant que « peuple de Dieu », où tous peuvent agir complémentaiement de concert, ayant reçu du Saint Esprit la même illumination dans le baptême et, dans la confirmation le même *don dynamique* d'être chrétien et missionnaire. Ce don d'être « *enfants de Dieu* » nous installe tous dans une *absolue égalité* devant Dieu. Par cette « révolution » donc, *le Concile aurait rompu avec*

³¹ M. Kehl, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998, 71.

³² J. B. Metz, in SCHILLEBEECKX, *Verso la chiesa del terzo millennio*, Brescia 1979, 124.

³³ C. Duquoc, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985, 64.

³⁴ *Ibidem*, 65.

l'idéologie inégalitaire et antidémocratique de l'ecclésiologie précédente, affirme encore Duquoc.

Mais de l'avis de beaucoup, les expériences vécues poussent à affirmer que cette harmonie entrevue et proposée par Vatican II reste « idéale », parce qu'en réalité, la hiérarchie et le peuple évoluent de façon parallèle. Seulement au niveau spirituel, le Christ et l'Esprit feraient leur unité. On peut noter qu'il y a problème: « la constitution hiérarchique n'accorde aux laïcs, dans la gestion entière de l'église, qu'une participation restreinte. Dans la théorie on proclame la dignité et l'égalité, dans la pratique on demande la soumission »³⁵.

2. Raison du choix du terme de 'violence'

Selon des croyants, l'institution impose des « contraintes », que ceux-ci jugent « inutiles » ou « blessantes ». Cela fait qu'ils ne se sentent pas partie prenante dans les affaires de l'église, « famille de Dieu et leur famille ». Ils ne se sentiraient pas « chez eux », dans leur « maison ». Ils « parlent alors de violence institutionnelle là où les responsables ecclésiaux ne voient que régulation légitime. »³⁶ Ils se sentent « violentés », au sens où on leur demande « soumission » et « obéissance à des règles ». Ces derniers revendiquent, pour leur part, que « ce qui est premier, c'est le peuple en marche vers le Règne. Et le pouvoir spirituel est fait pour le peuple et non le peuple pour le pouvoir spirituel ».³⁷ Donc le terme fort de « violence » interprète le sentiment d'agression, expérimenté chez des fidèles, et qui, au fond, est suscité par la contrainte légale.

Comme nous l'avons dit ci-dessus, il y aurait comme deux voies différentes qui sont parcourues. Les croyants, qui poursuivent une trajectoire personnelle dans leur foi, sont surpris ou ne comprennent pas pourquoi leurs visions, demandes et difficultés ne sont pas, souvent, prises en compte dans des synodes d'église. Nous voulons parler par exemple des problèmes pastoraux de chrétiens divorcés qui ne peuvent plus se remarier, le refus aux femmes du ministère sacerdotal, le problème du célibat des prêtres, ailleurs la théologie de la libération³⁸ Les croyants *disent* ainsi *subir violence* parce qu'ils *estiment être privés d'une liberté légitime*, par le fait qu'ils ne sont pas écoutés et considérés, mais marginalisés. Cet état de chose fait relever qu'il y a des difficultés inhérentes à l'église et qui sont en contradiction avec le changement d'esprit des fidèles dans la culture moderne. Dans le domaine des questions doctrinales et structurelles intra-ecclésiales, il y a bien une *perturbation de la communication*³⁹. Et lorsqu'on ne se comprend pas dans une famille ou dans une communauté donnée, cet état de fait installe dans une *violence latente* et dans une atmosphère conflictuelle.

³⁵ Ibid., 66.

³⁶ C. Duquoc, « *Credo la Chiesa* ». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 108.

³⁷ C. Duquoc, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985, 64.

³⁸ C. Duquoc, « *Credo la Chiesa* ». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 32-63.

³⁹ M. Kehl, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998, 67-70.

3. Conflit à l'intérieur de l'église

Donnons encore la parole à Christian Duquoc qui s'exprime en ces termes: « il paraît presque blasphématoire de laisser entendre que dans une Eglise confessée sainte les conflits sont naturels et qu'ils tiennent non pas d'abord à la perversité pécheresse des fidèles mais à la structure institutionnelle elle-même. »⁴⁰ Pour les sociétés civiles ou politiques, parler de violence et de conflit serait compréhensible, même si cela est déplorable. Mais pour l'église qui poursuit un idéal de communion fraternelle et de désir du Règne de Dieu, cela serait difficile à accepter. Mais en fait tel ne devrait pas être le cas puisque l'église, comme toute autre institution humaine – nous voulons parler de l'église visible organisationnelle – ne peut que porter en soi cet état conflictuel. Le conflit serait lié au *dysfonctionnement institutionnel ou social*. La question de violence et de conflit dans l'église visible ne doit donc pas être surprenante: *elle est liée à l'ambiguïté institutionnelle* et semblerait indépassable parce qu'*immanente à toute institution*.

4. Nécessité administrative et 'violence'

L'institution ecclésiale a pour mission de poursuivre le haut idéal de communion fraternelle, dans l'église, voulue par le Christ. Et c'est justement parce qu'elle s'active à rendre possible cette communion, qu'elle se trouve dans le dilemme de la « violence ». L'organisation ecclésiale actuelle repose sur la centralisation romaine, où l'institution hiérarchique est nécessaire pour assurer le lien entre les églises locales. Mais dans son exercice d'unification des communautés chrétiennes, elle ne peut échapper à sa valeur régulatrice. Ce qui tend à dériver en violence et en gestion administrative. « La violence institutionnelle proviendrait (donc) de la nécessité à laquelle l'administration doit se soumettre: unifier dans une même confession dogmatique le corps social de l'église. Toute déviance doctrinale serait destructrice de la communion, puisque celle-ci se fonde sur une vérité que l'église accueille, qu'elle garde et défend, mais dont elle ne dispose pas ».⁴¹ La « vérité » porte sur la condition de l'écoute de la Parole de celui qui s'est compromis pour que la fraternité humaine existe. Le chemin d'interprétation de la Parole est indiqué par le Magistère mais la façon ou le mode de l'écoute de la Parole, il nous semble, est laissée à chaque croyant, éclairé et guidé par l'Esprit Saint. La « vérité » ne serait donc pas l'apanage de l'autorité administrative.

Toujours pour ce qui concerne la question administrative, Duquoc part d'une analogie prise à la société moderne. Vu la complexité de la gestion de nos sociétés, dit-il, l'autorité politique est confiée à des experts qui administrent de façon représentative et du coup cette autorité échappe en partie au contrôle populaire. « Un processus similaire atteint l'église, continue-t-il de dire, et cela avec d'autant plus de facilité que l'autorité romaine s'y exerce sans le contrôle de la représentation du peuple (une centralisation romaine que l'histoire a travaillé à renforcer) (...) Ce mode de gouvernement écarte (même) de l'exécutif les évêques qui représentent les intérêts des églises locales: ils deviennent, malgré la doctrine conciliaire sur la source de leur autorité pastorale, des préfets ou des délégués de la curie romaine. Ils doivent administrer leur diocèse en fonction des intérêts et des impératifs de cette curie (...) Tout écart à l'égard des décisions et de la doctrine du gouvernement central est jugé

⁴⁰ C. Duquoc, "Credo la Chiesa". *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 110.

⁴¹ C. Duquoc, "Credo la Chiesa". *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 118.

inadmissible (...) Ce faisant, elle mime ce qui s'installe dans la démocratie: le pouvoir exorbitant de l'administration. Elle produit le même malaise et s'affiche comme violence institutionnelle, puisque, de l'avis de beaucoup, les intérêts qu'elle défend ne sont pas ceux du peuple croyant. La gestion administrative actuelle renforce ainsi l'autocratie romaine et minimise le rôle des instances démocratiques mises en place par le concile Vatican II»⁴².

Comment donc amorcer une flexibilité pastorale au sein de l'église qui soit respectueuse, à la fois des situations individuelles et locales et aussi de la communion universelle ? Vers quels horizons l'église contemporaine pourrait-elle 'élargir'? Quel visage et quelle forme d'église aujourd'hui, pour que les croyants se sentent chez eux comme dans leur « maison », « *dans une école de communion* », où ils peuvent trouver repos et paix, une oreille attentive à leur problème, un lieu où ils apprennent de Dieu et des hommes, une famille dans laquelle ils se sentiraient considérés ? La troisième partie de l'analyse essaiera de présenter les traits de possibles ouvertures.

⁴² C. Duquoc, "Credo la Chiesa". *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 120-121.

TROISIEME PARTIE: UNE EGLISE POUR LE REGNE

I. POSSIBLES INTEGRATIONS POUR LE REGNE

1. Les indices du Règne

L'église temporelle n'est pas le Règne. Le Règne la dépasse. Elle est au service du Règne pour manifester et actualiser la volonté salvifique universelle de Dieu dans toute sa plénitude. Mais au sein de l'église, on peut identifier les indices du Règne, quand bien même sa « présence est obscure »⁴³. Assurément, « l'institution ecclésiale jouit d'un statut spécifique (car) elle désigne symboliquement et efficacement, avec sa Parole et (tous) ses sacrements, la source ultime de l'activité transformante de l'Esprit ou du Règne⁴⁴ ». Dans l'église comme en dehors de l'église, la justice, la charité, l'espérance, la foi vécue et toutes les autres valeurs de l'évangile suscitées par l'Esprit Saint, sont des indices du Règne.

2. Le Règne pousse l'église à s'ouvrir

En reconnaissant la présence et l'action de l'Esprit Saint dans le monde et parmi les membres des autres traditions religieuses, l'église, à travers le concile Vatican II, comprend que « le Règne de Dieu, dans sa réalité historique, s'étend au-delà de (l'organisme) de l'église, à tout le genre humain, du fait qu'il est présent là où agissent les valeurs évangéliques et là où les personnes sont ouvertes à l'action de l'Esprit Saint. »⁴⁵ La présence du Règne contraint ainsi, nécessairement et à juste, l'église à ouvrir ses portes. Les exigences du Règne pousse l'église catholique à s'ouvrir en dialogue avec les autres églises et le christianisme à embrasser les autres religions.

Ces bases jetées nous permettrons d'étayer, un temps soit peu, dans les lignes qui vont suivre, les endroits où l'église, en son propre sein et dans ce temps actuel, peut continuer à 'élargir', étant donné que le Règne s'y active. Nous avons retenu: le fait du monde comme lieu théologique, la question de l'unité dans la pluralité des églises, la question sacramentelle et la volonté salvifique de Dieu, l'option préférentielle pour les pauvres comme question de justice, la question de la collaboration entre laïcs et prêtres, la question de la femme dans l'église d'aujourd'hui. Ultérieurement nous reprendrons tous ces thèmes pour un approfondissement. Nous y ajouterons la question mariale comme donnée de rassemblement ; présenter Marie dans le mystère de l'unité de l'église, possibilité d'éclairage des indices du Règne et voie pour entrer dans le mystère et la présence du Règne. Nous porterons aussi notre regard sur la réalité de la prière comme facteur d'unité en soi, de communion avec Dieu et de relation bienveillante et juste avec les autres dans l'unité ...

⁴³ C. Duquoc, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003, 160 - 167

⁴⁴ C. Duquoc, "Credo la Chiesa". *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 302

⁴⁵ J. Dupuis, *Il Cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, 371

II. LIEUX D'INTEGRATION DU REGNE

1. Le « monde » est aussi un « lieu théologique »

Les fidèles de l'église sont les hommes et les femmes de ce monde. Ils viennent dans l'église avec la 'sensibilité' et 'l'esprit' du temps actuel. En les accueillant, l'église ouvre ses bras au monde et à la culture contemporaine. Elle le ferait parce que le 'monde' est aussi un 'lieu théologique' où le Règne s'active dans la réalité de la justice sociale et de la charité. Nous découvrons dans le monde un Dieu en perpétuelle relation avec les hommes. Il se communique à eux dans un commerce d'amitié et se définit comme « *un événement* », « *un qui aime en liberté* ». Le 'monde' précède 'l'église institutionnelle' et Dieu lui parle en bien des manières. Depuis toujours et partout, Dieu vient à la rencontre de l'homme pour se faire comprendre de lui. « *Dieu est la source de notre foi en Dieu* », écrit Houtepen. Par l'œuvre mystérieuse de l'Esprit Saint, des personnes singulières ou des groupes d'hommes, ont une accessibilité historique à Dieu. « Dieu lui-même, dans l'acte de raconter ce qui regarde 'Dieu', nous parle alors même que nous avons l'idée de 'Dieu'. Dieu est origine et voix de notre conscience. ⁴⁶ » Ainsi en tout temps et en tout lieu, en assumant leur responsabilité, dans l'actualisation de leur liberté, les hommes vont à la rencontre du Dieu qui se communique à eux, à l'intérieur comme en dehors de l'église. C'est un Dieu co-responsable avec les hommes dans leur activité de transformation du monde. L'homme du monde, croyant ou non croyant a en sa faveur *la fidélité de Dieu* parce que *l'action de Dieu reste immanente* et Dieu ne se détourne de personne. Bien plus, « l'homme est demeure de Dieu » comme dit le poète Hollandais Achterberg, cité par Houtepen ⁴⁷.

L'église, par conséquent, dans sa médiation institutionnelle, doit être courageuse d'admettre à elle-même que ce qu'elle a dit dans le chapitre 5 de la LG est vrai: la 'sainteté' est pour tous. Et elle vient aussi du 'dehors'. Le monde ne peut être 'jugé' comme 'mauvais' et l'église n'a pas à s'en 'préserver' ou en avoir 'peur' car en fait, *Dieu lui-même écrit l'histoire et il le fait toujours avec les hommes*. Ce « Dieu n'a pas envoyé (son) Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par son entremise » (Jn 3, 17). L'église est donc appelée, dans sa prédication et dans sa vie, à redire aux hommes de notre temps, sans jugement et discrimination, que Dieu est proche de chacun et est mystère d'unité et d'amour. Toute fois, en tant que chrétiens, nous devons être réalistes et voir les dangers et les tentations de notre monde moderne et y faire face. Aborder dans le courage, la confiance et la sérénité le monde pluraliste pour rendre témoignage à la vérité et à l'amour.

2. La question de la pluralité dans l'église

L'analyse poursuivie jusqu'ici nous a montré que l'église – et surtout celle catholique – a eu pour un temps assez long et a encore aujourd'hui un problème avec les principes modernes de la liberté et, de conséquence, avec la pluralité. Au XIX siècle l'idée libérale de la liberté de conscience et de la liberté religieuse fut officiellement condamnée, et c'est seulement le concile Vatican II qui fit une nouvelle tentative pour

⁴⁶ A. W. J. Houtepen, *Dio una domanda aperta. Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001, 187.

⁴⁷ A. W. J. Houtepen, *Dio una domanda aperta. Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001, 189.

revenir à bout de cette situation. « Si nous acceptons le pluralisme, pense Kasper, il devient (automatiquement) un défi pour la vie et la forme de l'église. Depuis toujours on constate qu'il y a une pluralité de styles, de formes de piété, de rites, de théologies, etc. (...) L'église doit sciemment permettre une pluralité similaire et chercher de la modeler de manière constructive, ne pas chercher de la supprimer par des mesures disciplinaires, qui dans tous les cas sont vaines. Le principe devrait être ceci: *unité dans les choses nécessaires, liberté dans les autres choses, charité au-delà de toute chose*⁴⁸ ».

En centralisant tout, l'institution croit maîtriser le temps et l'espace et universaliser les mœurs chrétiennes. Mais pour beaucoup cela apparaît comme une prétention car les intérêts immédiats des fidèles et les problèmes pastoraux trouveraient efficacement satisfaction préférentiellement au niveau local. « L'organisation ecclésiale devrait aujourd'hui permettre que les pasteurs locaux et leurs collaborateurs puissent traiter personnellement avec les hommes dont ils sont responsables, sans être trop lié à des formalités inutiles et à des procédures pédantesques »⁴⁹. Si les problèmes se géraient de façon 'éclatée' dans l'église, où les autorités ecclésiastiques cherchaient des moyens de communication et de formation du consensus pour permettre une participation plus ample possible des fidèles, on trouverait la possibilité d'exprimer publiquement sa propre opinion, de discuter et de débattre franchement des questions d'actualité et des attentes des fidèles, dans les grands rassemblements synodaux. De cette façon les dysfonctionnements organisationnels et hiérarchiques seraient plus ou moins maîtrisés et les fidèles ne diraient plus subir de la 'violence', parce que les difficultés, problèmes, orientations ou déviations seraient traités soit localement soit au niveau universel selon le même modèle et trouveraient réponse. La recherche d'équilibre entre les normes de l'église universelle et la légitime autonomie des églises locales, est en train de devenir une entité des signes des temps.

Devons-nous de fait parler de retour au modèle ancien de « patriarcat »⁵⁰ ? Dans quel sens alors *le fait de la pluralité des églises locales à l'intérieur de l'église universelle peut-il s'accorder avec la valeur ultime de l'importance vitale de l'unité de l'église* ? Kasper commente encore qu'il nous faudra, en fait, construire une 'flexibilité pastorale', où « il ne s'agit pas de renoncer à l'unité et à l'universalité, mais où il nous faut exclure une interprétation et un perfectionnement de l'unité entendue comme uniformité. (Parce que) le modèle ultime de l'église est la Trinité. Pour cela nous devons concevoir l'unité de l'église en terme d'unité trinitaire, qui est une unité en trois personnes, et nous devons la modeler sur les directives imparties par le Concile Vatican II, c'est-à-dire modeler l'église comme peuple de Dieu 'rassemblé dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint' (LG 4)⁵¹ ».

3. Sacrements et volonté salvifique universelle de Dieu

⁴⁸ W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, 266.

⁴⁹ P. Huizing, "L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo", in *Mysterium Salutis* (a cura di J. Feiner e M. Löhrer), Brescia 1975, Vol. 8, 224.

⁵⁰ W. Kasper, *Vie dell'unità, Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, 120-122.

⁵¹ W. Kasper, *Vie dell'unità, Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, 267.

Une chose est frappante lorsqu'on regarde l'église de l'intérieur. Elle est comme une 'maison familiale'. Elle est à la fois comme une « mère » et un « père » qui accueillent, soulagent et donnent l'amour à leurs enfants. Cette fonctionnalité, l'église est invitée à le devenir et à le manifester davantage aux hommes d'aujourd'hui. Par les sacrements du baptême et de la confirmation, elle donne la vie et la capacité de responsabilité dans la mission. Par les sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation, elle apporte paix et repos, consolation et subsistance pour la vie intérieure à tous ceux qui s'y approchent. En cela se trouve la nécessité de la présence de prêtres dans cette famille, « peuple de Dieu ». Et il nous faut aujourd'hui assez de prêtres car des communautés chrétiennes en manquent. Dieu plein d'amour et de tendresse (Ps 145, 8), par l'entremise de l'église, accueille de façon mystérieuse celui qui n'en peut plus et par le 'toucher de l'Esprit', réalise la guérison dans le 'cœur brisé en soignant ses blessures' (Ps 147, 3). Son pardon redonne vie et liberté au cœur 'malade du péché' et des traumatismes du monde. En touchant ici à la réalité du mystère du péché, cela nous conduit à considérer « l'action de l'Esprit Saint qui pousse dans la direction de la récupération de la Pâques de Jésus »⁵².

En effet le péché touche l'homme jusque dans ses profondeurs, en le disloquant de lui-même comme 'un être séparé' qui perd son identité dans une certaine déshumanisation. Il expérimente une souffrance intérieure comme 'cri', et dans le fond du cœur demeure une tristesse, un vide que rien dans l'immédiat ne peut combler...C'est à ce niveau, à notre avis, que s'articule la logique du besoin du salut de la part du pécheur et la volonté salvifique universelle de Dieu. Le péché, sans jamais le justifier, a pour fonctionnalité de nous révéler, ici, notre incapacité de nous sauver nous-mêmes. Nous faisons alors l'expérience de la faiblesse et petit à petit nous nous vidons du sentiment d' 'omnipotence' et humblement nous trouvons le chemin pour nous abandonner à celui qui peut sauver: Dieu. Nous intuitionnons que le vide du monde, la tristesse dans les cœurs marqués par le péché, manifeste infiniment l'attente discrète de Dieu qui n'abandonne pas mais sauve. La volonté salvifique de Dieu, ainsi désirée et reçue dans le pardon des péchés, fait irruption dans la vie du pécheur selon la fonctionnalité de la Pâques de Jésus et la grâce de l'Esprit Saint qui crée une vie de liberté et de responsabilité humaine partagée avec Dieu. Nous pouvons comprendre, dès lors, que « le salut de Dieu pour les hommes est avant tout libération des empêchements, du péché et de la désintégration, habilitation à une foi active et pratique, vocation à être sujet »⁵³.

L'église est appelée à manifester et à rendre connaissable aux hommes de ce temps cette réalité qu'elle est et qu'elle a en Jésus Christ, et permettre à tous ceux qui le peuvent et le veulent d'en bénéficier. Dans le dynamisme du pardon des péchés, l'homme de ce temps peut apprendre ce que signifient 'la tolérance' et 'le pardon réciproque', 'l'acceptation de l'autre dans la différence' et 'le renoncement à la domination sur autrui', pour s'ouvrir à la charité qui fait vivre et fait croître l'autre. Par le fait de s'abaisser dans le sacrement de la réconciliation pour se relever ensuite, l'église envoie un message fort d'humilité au monde contemporain et à ses propres 'enfants' qui seraient pris dans le sentiment d'orgueil et de la 'volonté de puissance'. Or

⁵² F. G. Brambilla, "Anthropologia Teologica", in G. Canobbio – P. Coda (edd.), *La teologia del XIX. Un bilancio, 2. Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 247.

⁵³ R. Miggelbrink, *L'Ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Bescia 2005, 211.

la démonstration de force et les actes autosotériologiques en dehors de Dieu ne peuvent que conduire à la catastrophe. Nous pouvons avoir besoin de Dieu sans honte et sans peur comme les 'enfants' ont besoin d'une mère et d'un père⁵⁴.

4. L'option préférentielle pour les pauvres: une question de justice

Miranda fait une belle analyse concernant ce sujet dans ce qu'il nomme '*l'universalité salvifique différenciée*' et s'interroge pourquoi l'action salvifique de Dieu se dirige principalement vers les pauvres et les exclus. Sans toutefois exclure les autres hommes de son dessein universel, l'amour de Dieu, pour les êtres humains, semble avoir des préférences qu'il nous faut aussi respecter. Dans plusieurs textes du NT, ces destinataires privilégiés du Règne de Dieu nous sont indiqués. Ce sont: « les pauvres, les affamés, les affligés (Lc 6,20s), les enfants (Mt 19, 14), les ignorants (Mt 11, 25), les fous, ceux qui sont fatigués, les misérables et les rejetés du monde (1 Cor 1, 27s) »⁵⁵, et nous ajouterons les grands pécheurs.

Mais qu'est-ce qui caractérise les pauvres comme « lieu théologique privilégié » où se fait voir le Règne ? Miranda argumente que c'est parce qu'« ils sont des personnes avec une meilleure prédisposition pour écouter, recevoir et accueillir le salut qui leur est offert⁵⁶ » de la part du Seigneur. Prendre soin et défendre la survie de cette catégorie de personnes, qui dans le monde sont les plus nombreux, est une question de justice.

Aujourd'hui, un peu partout, s'élèvent des cris et des protestations contre la crise alimentaire mondiale. Ces réactions se font sentir aussi à l'intérieur de l'église et s'adresse à l'église entière. En avril 2008 des émeutes de la faim se sont multipliées en Asie, en Afrique et aux Caraïbes⁵⁷. Cela touche de près les fidèles de l'église et les autres pauvres de la planète qui vivent avec un dollar ou moins par jour. Les prix des aliments de base ont explosé à cause de la spéculation boursière, des investissements destinés aux biocarburants et des politiques agricoles du Fonds monétaires international. L'église a son mot à dire. Car « comment faire croire aux gens d'aujourd'hui que cette économie de marché mondialisé qui crée la famine et concentre les aliments aux mains de deux ou trois géantes compagnies d'alimentation, que tout cela doit être détruit pour que les peuples puissent vivre. Comment pouvons-nous tolérer que dans un monde qui produit tant de nourritures deux milliards d'humain n'aient pas accès à un minimum de céréales, sans parler du reste. C'est un scandale épouvantable ! »⁵⁸

Rassasier 'la faim' des peuples est la priorité du Père de Jésus. L'église aussi est appelée « à donner sa vie pour que les masses puissent vivre ». C'est là une question de droit et non de charité. Car « tant que sur cette terre de Dieu se trouvera un enfant affamé, nos Eucharisties ne seront pas complètes. Jésus ne nous invite pas à l'aide humanitaire ni à une charité condescendante ; il nous invite à un royaume de justice. C'est ce qu'il nous a demandé: « Faites ceci en mémoire de moi. »⁵⁹ Les indices du

⁵⁴ Allusion faite à la doctrine spirituelle de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus et de Ste Faustine.

⁵⁵ M. D. F. Miranda, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Brescia 2002, 196.

⁵⁶ *Ibidem*, 197.

⁵⁷ Conf. Les récentes émeutes de la faim en Côte d'Ivoire, en Haïti...

⁵⁸ Claude Lacaille, www.interbible.org/interBible/source/justice/2008/bjs_080509.htm - 26k -

⁵⁹ Conf. C. Lacaille.

Règne consistent aussi dans la construction d'une société pour laquelle la loi du Christ est la référence ultime et la source de la gestion politique et sociale.

Dans le sens de la description faite, pourrait-on mettre en relation l'engagement social de l'église avec une certaine théologie politique et de l'économie? Metz cite le document « *Notre Espérance* » du Synode des Evêques Allemands de 1979 dans lequel on peut lire que *le Règne de Dieu n'est pas indifférent des prix qui se pratiquent sur le marché mondial*. Et il continue en ces termes: la « théologie politique insiste sur le fait que la faute la plus grave, dont notre église (institutionnelle) pourrait se rendre coupable, est celle de vouloir conserver sa propre innocence en s'abstenant de prendre position devant les souffrances et les contradictions présentes en ce monde et que les pauvres et les faibles subissent davantage. Si l'église est politique déjà par le fait qu'elle proclame la dignité de la personne, la subjectivité de toutes les personnes devant Dieu, il sera nécessaire que devant des menaces aussi graves, elle intervienne en faveur de cette subjectivité: elle ne doit pas seulement combattre pour que les hommes *restent* des sujets malgré tous les dangers qui viennent des coercitions de type collectif mais aussi pour que ces hommes *deviennent* sujets en dépassant la misère et l'oppression. C'est le prix que l'église doit payer pour sa propre orthodoxie ! »⁶⁰ En agissant ainsi, elle sera juste à l'égard des pauvres. Le Règne arrive, dit Duquoc, là où agit un homme juste, sa justice étant la lutte contre le mal.

5. La question de la collaboration entre laïcs et clercs

Un autre défi à affronter serait la réponse ou la réalisation accolée à cette question: comment passer d'une église vue surtout comme hiérarchie à une église communion et peuple de Dieu, sans insinuer au tournant que la hiérarchie n'est pas nécessaire? La communion vue comme collaboration est indice du Règne. Jean Paul II affirmait dans *Redemptoris Missio* N 15, que la nature du Règne est la communion de tous les humains entre eux et avec Dieu. Pour que tout cela soit possible, la médiation institutionnelle peut restituer au laïc son importance à l'intérieur de l'église et favoriser le dynamisme intuitionné et voulu par le concile Vatican II. L'église est celle du peuple de Dieu en marche vers le Règne. Le clergé et les laïcs doivent travailler en symbiose comme dans une même famille et faire la paix. Pour ce faire, l'église devrait être décléricalisée, selon Karl Rahner.

Il explique ce terme en rappelant que dans l'église en tant que société, le ministère sacerdotal a un caractère fonctionnel. Les titulaires de ce ministère devraient tenir compte avec joie que l'Esprit Saint souffle là où il veut, qu'il ne leur a pas donné une entreprise exclusive, qui ne serait jamais revue ou réglementée (dans la forme). Que le clerc a aussi sa crédibilité efficiente qui peut lui être soit reconnue ou non par les autres et non seulement dans les appels à la mission et autorité formelle.

Il faudra au clerc adopter un style de vie plus simple et fuir le '*cléricalisme*'.⁶¹ Il ne lui sera pas non plus nuisible d'admettre honnêtement les incertitudes, les doutes, les hésitations qui sont la part de tout humain et humblement ne pas agir comme s'il

⁶⁰ J. B. Metz, in *Verso la chiesa del terzo millennio*, Brescia 1979, 125.

⁶¹ S. Dianich (ed), *Dossier sui laici*, Brescia 1987, 83 s.

connaissait tout devant les fidèles ou comme s'il avait un contact direct avec le ciel pour toutes les questions qui concernent l'église⁶².

« Les fidèles sont établis (eux aussi) dans la lumière et ils sont eux-mêmes une lumière.⁶³ Tous connaissent la réalité de la foi, tous sont enseignés par Dieu (1Jn 2, 20 ; 27 \ 1 Th 4, 9), tous sont abreuvés du même Esprit (1 Cor 12, 13), tous ont reçu en abondance les dons d'intelligence et de sagesse (1 cor 1, 4-5 \ Eph 1, 8)⁶⁴ par les sacrements du baptême et de confirmation.

En ce sens la Société de Marie (Marianistes), jouit d'un statut assez particulier dans l'église et pourrait servir de modèle en ce qui concerne l'articulation de la possibilité d'une fraternisation et d'une collaboration franches entre prêtres et laïcs. Il s'agit de ce que nous appelons '*la composition mixte*'. En effet cette famille religieuse de droit pontifical, tout spécialement vouée à Marie, réunit en son sein des religieux laïcs et des religieux prêtres qui ont tous les mêmes droits et les mêmes devoirs. Le religieux laïc comme le religieux prêtre peut être nommé directeur de communauté ou supérieur provincial.⁶⁵ Voilà un lieu où le prêtre se soumet et obéit au laïc et vice versa. Il reçoit même l'obédience de sa responsabilité, dans l'ordre de la mission, de la part du laïc.

6. La question de la femme dans l'église d'aujourd'hui

La question féminine va au-delà des frontières de l'église. Elle met en lumière la question de la relation et de l'égalité entre hommes et femmes dans le monde et aussi à l'intérieur de l'église. Le Pape Jean Paul II a senti la nécessité d'affronter ce problème en écrivant une lettre apostolique sur « *la dignité et la vocation de la femme* » pour l'année mariale 1987-1988. La *Mulieris dignitatem* met en lumière la parité entre homme et femme. On peut retenir ce fait comme un 'principe biblique' en suivant le commentaire que faisait cet évêque de Rome: « '*Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa*' (Gn 1, 27) (...) Tous les deux sont des êtres humains, l'homme et la femme à un degré égal, tous les deux créés à l'image de Dieu (...) Ce 'principe' biblique (...) constitue l'immutable base de toute l'anthropologie chrétienne⁶⁶(...) Il constitue l'indispensable point de départ⁶⁷. »

Cependant il reste à éclaircir les conséquences de ce principe au niveau théologique, anthropologique, philosophique, social et ecclésial. Pourquoi affirme-t-on des principes et n'accepte-t-on pas les conséquences que cela pourrait comporter dans l'église de ce temps postmoderne ? Une pareille question pourrait être posée dix ans après la *Mulieris Dignitatem* à la hiérarchie de l'église. En effet, A. Serra, dans son article qui présentait les consensus et dissensions à propos de la lettre, faisait observer que la dignité de la femme ne se réalise pas seulement à travers la maternité et la virginité consacrée. Elle englobe et dépasse à la fois ces réalités. Il y a bien des femmes seules, des femmes non mariées pour divers motifs. Et cette catégorie de femmes est

⁶² Conf. K. Rahner, *Transformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973, 70-76.

⁶³ E. Mersch, *La théologie du corps mystique*, Paris-Bruxelles 1944, 10 ss.

⁶⁴ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953, 370.

⁶⁵ Conf., *Règle de Vie de la Société de Marie (Marianistes)*, N 1; 12; 13; 73; 102; 7. 48.

⁶⁶ Jean Paul II, *La dignité et la vocation de la femme*, Paris 2007, N 6.

⁶⁷ *Ibidem*, N 7.

assez plus nombreuse des femmes consacrées dans les familles religieuses ou institut séculier⁶⁸. On voit bien que la lettre comporte des silences et des omissions.

En somme, notre église actuelle peut 'élargir' dans le sens de la purification de son langage, de ses visions des choses et décisions qui sont encore trop 'androcentriques'. Si Dieu a créé l'être humain, *femme et homme*, il faut permettre aux femmes de tenir leur place et de jouer leur rôle dans une église composée d'*hommes* et de *femmes*, comme elles l'ont fait dans l'église antique⁶⁹. Créés différents, *la femme* et *l'homme* apparaissent complémentaires et égaux. C'est ce qui ressort de l'acte 'créatural' divin. Cette parité doit nécessairement se manifester dans l'accomplissement et la gestion de ce qui regarde l'humanité, l'église et les affaires de Dieu. Les exigences du Règne vont aussi dans ce sens. Partant, nous faisons nôtre cette question critique de Küng adressée aux églises: « le temps n'est-il pas arrivé, selon l'esprit de l'évangile, de mettre fin aux pratiques de discrédit, de diffamation et de discrimination des femmes et de leur garantir aussi dans l'église la dignité qu'elles attendent et une position adéquate sur le plan juridique et social ? »⁷⁰

Notre '*maison commune*' qui est '*l'église de l'unité*' doit être une *communauté de liberté, égalité et fraternité* dans l'esprit de son fondateur. N'est-ce pas dans ce sillage qu'elle pourra défendre sa crédibilité et dire son témoignage vis-à-vis du monde contemporain ?

CONCLUSION

Au terme de notre parcours que pouvons-nous retenir ? Pour nombre de nos contemporains, le Christianisme tourne à être une '*illusion*', une '*hypothèse*' et l'église une '*réalité de musée*', comme nous l'avons relevé au début de cette analyse. Pour nous il n'en est pas ainsi. L'église est un '*organisme vivant*'. Elle nous fait trouver Dieu et nous met en communion permanente avec lui dans le vécu de la liturgie, des sacrements, de la prière et par d'autres moyens qui sont les siens, tout comme nous découvrons Dieu dans la réalité intramondaine où il agit parce que « rien ne lui est impossible » (Lc 1, 37), ayant pris partie pour ce monde, jusqu'à y envoyer son Fils (Jn 3, 16). Le mouvement que dessine la « sortie de soi de Dieu » nous montre le chemin à suivre.

Karl Rahner disait ceci: « dans le futur nous devons oser être non seulement une église aux 'portes ouvertes' mais aussi 'une église ouverte'⁷¹ ». Le futur qui doit voir cette ouverture, c'est maintenant. Un futur de l'aujourd'hui qui structure un nouveau rapport entre l'église et le monde contemporain comme le pense Duquoc: « Il n'y (aura) pas de possibilité de produire une nouvelle définition du rapport entre le mouvement du monde et le Règne qui vient, si on accepte pas que l'église abandonne sa domination séculaire sur le politique et le savoir: cette discrétion est la condition d'un nouveau rapport. Ainsi, l'autonomie du monde par rapport à l'église ne signifierait pas son étrangeté vis-à-vis du Règne, mais plutôt sa forme originale de s'établir dans cette relation. C'est en étant soi-même, indépendamment de l'église, que le monde s'articule

⁶⁸ A. Serra, *La "Mulieris dignitatem"*. *Consensi e dissensi*, in Marianum 1990, 170; 172.

⁶⁹ H. Küng, *La donna nel cristianesimo*, Brescia 2005, 23-28.

⁷⁰ *Ibidem*, 150.

⁷¹ K. Rahner, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973, 114.

au Règne qui vient et en prophétise l'incandescence déjà présente. Cela est la voie ouverte par la constitution *Gaudium et Spes* du Vatican II.⁷²»

L'église aux portes ouvertes sur l'extérieur suppose une église ouverte en elle-même et à elle-même. Une politique interne qui, selon Regina A. Quinn, affronte dans la sérénité les questions relatives au :

- « domaine général des relations humaines, des corps humains, de la sexualité et de la fertilité humaine (...)
- domaine général de l'inculturation du message chrétien dans les contextes en mutation continue (et cela touche la question de la pluralité dans l'église)
- domaine des structures ecclésiales de pouvoir et d'exercice de l'autorité – avec pour thème la liberté et les droits humains – ce qui est relié au domaine général du rôle des femmes et des laïcs⁷³» dans l'église.

Pour venir à bout des disfonctionnements à l'intérieur de l'église, la voie qui serait la mieux indiquée, de la synthèse que nous faisons de tout ce qui est dit, serait, pour notre part, d'unir ensemble les vues de l'autorité hiérarchique et le « *sensus fidei* » dans le peuple de Dieu, car il ne faudra pas minimiser « la capacité surnaturelle qui habite les fidèles et les rends capables de percevoir par intuition les richesses du donné révélé.⁷⁴ » Il nous faudra chercher un dynamisme d'intégration qui intéresse l'église en toutes ses composantes. C'est seulement ainsi que les disfonctionnements et conflits internes à l'église pourront trouver solution. En regardant ces choses, il nous faudra garder la foi et l'espérance pour agir dans la charité selon le Règne.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES

Concile Oecuménique Vatican II, Paris 1967.
 JEAN PAUL II, *La Mère du Rédempteur*, Montréal 1987.
, *La dignité et la vocation de la femme*, Paris 2007.
Règle de la Société de Marie (Marianistes), Bar le Duc 1984.

2. ETUDES ET ARTICLES

AMMICHT-QUINN, R., "Non c'è niente da ridere: la chiesa può cambiare se stessa", in *Concilium* 1\ 2006.
 BRAMBILLA, F. G., "Anthropologia Teologica", in G. Canobbio – P. Coda (edd.), *La teologia del XIX. Un bilancio, 2. Prospettive sistematiche*, Roma 2003.
 CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953.
 DIANICH (ed), S., *Dossier sui laici*, Brescia 1987.
 DUQUOC, C., *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985.
, 'Credo la chiesa'. *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001
, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Brescia 2002.

⁷² C. Duquoc, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Brescia 2002, 119

⁷³ R. A. Quinn, *Non c'è niente da ridere: la chiesa può cambiare se stessa*, in *Concilium* 1\ 2006, 25-26

⁷⁴ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953, 372

-, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003.
-, *La theologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004.
- DUPUIS, J., *Il Cristianesimo e le religioni. Dalla scontro all'incontro*, Brescia 2001.
- FRIES, H., *Cristianesimo e Chiesa al vaglio della critica odierna*, Brescia 1967.
- HABERMAS, J.- RATZINGER, J., *Ragione e Fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia 2005.
- HOUTEPEN, W. J., *Dio una domanda aperta, pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001.
- HUIZING, P., "L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo", in: *Mysterium Salutis* (a cura di J. Feiner e M. Löhrer), Brescia 1975.
- KASPER, W., *Vie dell'unità, Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006.
- KAUFMANN, F.X. - METZ, J. B., *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988.
- KEHL, M., *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998.
- KÜNG, H., *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Milano 1991.
-, *La donna nel cristianesimo*, Brescia 2005.
- MERSCH, E., *La théologie du corps mystique*, Paris-Bruxelles 1944.
- MIGGELBRINK, R., *L'Ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Brescia 2005.
- MIRANDA, M. D. F., *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Brescia 2002.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia. Spunti per un pensare escatologico*, Torino 2001.
- PERA-J. M.,- RATZINGER, J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004.
- PERELLA, S., *Ecco tua madre. La madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della chiesa e del mondo*, Milano 2007.
- RAHNER, K., *Transformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973.
- RUGGIERI, G., "La storia come luogo teologico", in: *Laurentianum*, 35 (1994).
- SCHILLEBEECKX – ALBERIGO – KÜNG – DULLES – METZ – MÜLLER – BASSETT – HUIZING –MALDONADO, *Verso la chiesa del terzo millennio*, Brescia 1979.
- SERRA, A., "La *Mulieris dignitatem*. Consensi e dissensi", in *Marianum* (1990).
- TILICH, P., *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Brescia 1998.
- WALDENFELS, H., *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Brescia 1995.
- WELTE, B., *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Brescia 1990.
- ZIRKER, H., *Ecclesiologia*, Brescia 1987.