

Confrontations

Au cours de la dernière séance de l'Atelier « espérance chrétienne¹ » le 24 novembre 2009, et à la demande des participants, Claude Geffré, dominicain et théologien mondialement connu, notamment dans le domaine de l'interreligieux², a donné son point de vue sur la relation du christianisme à l'universel. Texte qui mérite une lecture approfondie : il nous invite en effet à inventer un nouveau style de la présence de l'Église catholique dans le monde.

La question de l'universalité du christianisme

Aucun chrétien ne peut contester la vocation universelle de l'Église. Mais nous savons mieux aujourd'hui que nous ne devons pas nous réclamer trop vite de l'universalité du salut en Jésus-Christ pour justifier la prétention universaliste du christianisme comme religion historique. Une telle prétention n'est pas seulement un obstacle à un dialogue loyal sur un plan d'égalité avec les autres religions du monde. Elle contredit notre nouvelle expérience de la particularité chrétienne.

À la fin du XIX^e siècle, dans l'euphorie de la conquête coloniale, certains responsables d'Église croyaient sincèrement que le christianisme balayerait progressivement les autres religions. Or nous constatons que de grandes religions comme l'Islam et les religions de l'Orient demeurent bien vivantes et même se renouvellent sans parler de leur séduction nouvelle auprès des populations du premier monde, Europe et Amérique du Nord. Un pluralisme religieux apparemment insurmontable constitue le principal défi pour l'Église au seuil du troisième millénaire. Et même si, grâce à un réseau de communication toujours plus performant, l'Évangile est porté à la connaissance de tout être humain, la mission de l'Église est loin de connaître un succès mondial. Comme le disait Jean Paul II dans l'encyclique *Redemptoris missio* (1999) : « *Au terme du deuxième millénaire, un regard d'ensemble sur l'humanité montre que la mission de l'Église en est encore à ses débuts* ».

S'il est vrai que la mondialisation constitue une chance pour la mission de l'Église, il est incontestable aussi que les hommes de notre temps ont une conscience beaucoup plus vive de la relativité historique du christianisme dans la mesure où ils connaissent mieux les richesses des autres traditions religieuses. Et il convient d'ajouter que cette conscience de la relativité historique du christianisme coïncide avec un recul de la civilisation occidentale dans le monde. Alors que durant des siècles la culture dominante du christianisme fut celle du monde gréco-romain, nous sommes aujourd'hui les témoins

¹ Le fonctionnement de cet atelier est décrit en détail dans une publication sur ce site intitulée « *Atelier Espérance chrétienne, échanges et questionnements* »,. Il continue à fonctionner, et il est ouvert à tout adhérent intéressé. Pour plus d'informations, s'adresser à François Turlot, francoisturlot@live.fr

d'un nouvel âge de l'Église caractérisé par un *polycentrisme culturel* de plus en plus effectif.³

Jusqu'ici, je n'ai fait que restituer la nouvelle expérience historique de l'Église au début du XXI^e siècle. Mais c'est pour des motifs proprement théologiques que la prétention à l'universel du christianisme fait l'objet d'un débat crucial. Comment comprendre cette universalité alors que depuis Vatican II l'Église porte un jugement positif sur les autres traditions religieuses et discerne en elles des semences de bonté, de vérité et même de sainteté ? Le concile ne va pas jusqu'à désigner les religions non chrétiennes comme des «voies de salut», mais il nous dit clairement que l'Église « regarde avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoique elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (*Nostra aetate*, n°2).

Nous commencerons par porter un regard rétrospectif sur les prétentions à l'universel de l'Église du passé. Nous pourrons ensuite à la lumière des plus récents développements de la théologie des religions opérer les discernements nécessaires entre l'universalité du Christ lui-même et l'universalité du christianisme comme religion mondiale. Il faudra alors réfléchir sur les formes et le style de la mission. La mission permanente de l'Église, c'est d'annoncer que Dieu sauve tout homme en Jésus-Christ. Mais cette vocation universelle s'accomplit selon des modalités nouvelles.

La prétention chrétienne à l'universel à l'épreuve de l'histoire

Il n'est pas question de survoler vingt siècles de christianisme pour dénoncer après bien d'autres les fausses prétentions à l'universel dont l'Église a pu se rendre coupable. Il s'agit d'essayer de comprendre comment, contrairement au message évangélique sous le signe de la gratuité du don de Dieu, le christianisme historique a pu véhiculer ce que l'on peut appeler une « idéologie unitaire », c'est-à-dire la volonté d'imposer comme universelle la vérité absolue dont il est le témoin et de réaliser dès ici-bas l'unité du Règne de Dieu et de l'histoire profane. Aujourd'hui même, on ne peut apprécier la portée de la mission universelle de l'Église qu'à la lumière d'une réflexion sur les rapports de l'Église et de l'histoire.

On ne peut réfléchir sur les rapports de l'Église et de l'histoire sans évoquer le *messianisme* chrétien qui n'a de sens que par rapport au messianisme paradoxal de Jésus qui est à la fois en continuité et en rupture avec le messianisme d'Israël. Ce dernier désigne l'ensemble des croyances relatives à la venue d'un Messie envoyé par Dieu qui rétablira la justice, la paix et l'innocence première. Quoiqu'il en soit de l'attente eschatologique d'un Royaume de justice et de paix qui dépasse l'horizon de cette histoire, le messianisme juif est un messianisme royal et même nationaliste. Jésus va prendre ses distances par rapport à des attentes terrestres trop immédiates: la restauration du

² CF « De babel à Pentecôte », CERF, 2006

³ J.B. Metz a souvent eu recours à cette expression de *polycentrisme culturel* pour désigner un nouvel âge de l'histoire de l'Église qui coïncide avec l'événement du concile de Vatican II : voir surtout « Unité et pluralité. problèmes et perspectives de l'inculturation », *Concilium* 224 (1989) p. 87-96.

royaume d'Israël. Au lieu d'un messianisme politique, terrestre et nationaliste, Jésus veut instaurer un messianisme spirituel, céleste et universel. Mais les choses ne sont pas si simples. Même si son Royaume n'est pas de ce monde, il veut anticiper le Règne de Dieu ici-bas grâce au témoignage rendu à l'Évangile.

Comme pour souligner l'ambiguïté du messianisme qui se réclame de Jésus, on constate qu'au long de l'histoire de l'Église les figures historiques du messianisme chrétien ont été très diverses. Alors que le messianisme désigne une puissance qui travaille à la transformation du monde et de l'histoire, la tendance dominante du christianisme durant des siècles fut plutôt d'affirmer la doctrine du mépris du monde (*contemptus mundi*)⁴ et de conclure à la vanité d'une histoire vouée à la perdition. A la suite de certains historiens, on peut distinguer quatre figures historiques du rapport de l'Église à l'histoire : le millénarisme, la chrétienté, le dualisme et le messianisme.⁵

Le millénarisme ou la croyance en un retour du Christ pour un règne de mille ans conjugue l'espérance messianique d'Israël avec une visée résolument universaliste.⁶ Il était l'expression de l'idéologie spontanément universaliste du groupe Église qui se réclamait de la royauté du Christ sur le monde. Il est plus important de s'arrêter sur deux tournants historiques importants du point de vue du rapport entre le messianisme de Jésus et l'histoire, à savoir ce qui commence avec la conversion de Constantin, c'est-à-dire l'idéal de la *chrétienté* et ce qui s'inaugure avec le concile de Vatican II qui aura lui-même deux issues assez différentes que l'on peut caractériser comme le *dualisme* et le *messianisme*.

Le rêve de la chrétienté

Au début du IV^e siècle, la conversion de Constantin inaugure un nouveau destin historique du christianisme, ce que l'on a pu appeler le Césaro-papisme (un unique Dieu, un empereur, un empire qui coïncide avec les frontières de l'Église). Grâce à cet événement contingent de la conversion de l'empereur, l'Église a conscience de pouvoir réaliser le rêve du prophétisme biblique et du messianisme chrétien : établir le Règne de Dieu dans les chemins de l'histoire et réaliser l'unité du monde et de l'histoire sous la royauté du Christ ressuscité. Il y a donc une coïncidence providentielle entre le Règne de Dieu annoncé et le mouvement effectif de l'histoire. La prétention à l'universel du christianisme se vérifie et l'*idéologie unitaire* qui va hanter la mémoire de l'Église durant des siècles se met en place.

L'empereur converti introduit la loi du Christ comme loi de la nouvelle société politique. Le christianisme est promu comme religion d'État et le pouvoir qui avait jusqu'ici persécuté les chrétiens se met au service de leurs idéaux. La raison politique se fait l'alliée de

⁴ Cf. M. DE CERTEAU, L. COGNET, J. DANIELOU, *La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Éd. du Cerf, 1965.

⁵ Je reprends ici les quatre figures historiques à partir desquelles Ch. Duquoc tente d'interpréter l'histoire des relations entre l'Église et le monde, cf. op. cit. p. 130.

⁶ Cf. J. LE GOFF, article « Millénarisme » dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968.

l'Évangile pour établir une société fraternelle qui soit comme l'anticipation de la Jérusalem future. L'Église comme société parfaite constitue le modèle auquel doit se référer toute société humaine et tous les aspects de la vie humaine sont subordonnés à une fin religieuse. C'est entre le XI^e siècle et le XV^e siècle (de Grégoire VII aux papes d'Avignon) que la chrétienté occidentale atteint son apogée.

Malgré les effets bénéfiques de la chrétienté dans le sens d'une humanisation de l'homme et d'une certaine fraternité, les résultats de la chrétienté demeurent très ambigus.⁷ On aboutit à une confusion de la société civile et de la société-Église qui ne respecte pas la libre autonomie de chacun dans le domaine religieux. Quand la politique des empereurs favorisait l'unité et l'expansion de l'Église, les évêques trouvaient tout naturel d'user du bras séculier contre les hérétiques et les schismatiques. Puisque la vérité absolue révélée en Jésus Christ est nécessaire au salut de tout être humain, tous les moyens sont bons pour maintenir ces hommes dans la vérité ou les contraindre d'y adhérer. On voit ici poindre l'idéologie de la *vérité obligatoire* au détriment des droits de la conscience.

Il convient d'ajouter que dans la perspective de la chrétienté, il y a une telle survalorisation du salut des âmes dans un salut au-delà de l'histoire que cette dernière n'est pas vraiment prise au sérieux dans son autonomie: elle est privée de toute capacité messianique. On aboutit à un messianisme spirituel qui s'accommode très bien de la violence de l'histoire. La doctrine dite du « mépris du monde » d'origine monastique l'emporte sur toute spiritualité adaptée à ce que peut être un état de vie laïque dans le monde.

Avec la Révolution française et l'abolition de l'Ancien Régime, il y eut une remise en cause radicale de l'idéal de la chrétienté. Mais en fait durant tout le XIX^e siècle, on assiste à des mouvements de restauration qui continuent de trouver dans l'idéal de la chrétienté médiévale et son idéologie universaliste un point de référence obligée. Qu'il suffise d'évoquer les erreurs condamnées par le Syllabus de Pie IX en 1864. Les libertés modernes sont rejetées et l'idée d'une société laïque complètement indépendante de l'Église apparaît comme une trahison de la foi et une subversion de l'idéal d'une union de l'Église et du monde sous l'unique royauté du Christ.

Le tournant de Vatican II

Déjà dans les années 50, aux États-Unis et dans les démocraties occidentales, on décèle la recherche d'une nouvelle forme de présence de l'Église à la société qui remette en cause l'idéologie unitaire, en particulier l'idée même d'une société chrétienne comme forme nécessaire de la relation entre l'Église et l'histoire. Mais c'est Vatican II, surtout dans les deux grands textes de *Lumen gentium* et de *Gaudium et spes* et dans La

⁷ Au sujet des ambiguïtés de la Chrétienté, on aura tout intérêt à se reporter à la brève esquisse historique que retrace A. WEILER, « La Chrétienté et les autres », *Concilium* 220 (1988) p. 129-140.

Déclaration sur *La liberté religieuse* qui consacre la fin de la chrétienté et qui définit un nouveau rapport de l'Église avec l'histoire profane.⁸

On renonce à l'idéal d'une cité chrétienne et pour la première fois on accepte l'idée d'une société civile comme société *laïque, démocratique* et *pluraliste*. On renonce à l'idée même d'un statut privilégié accordé au catholicisme comme religion d'État. Société *pluraliste* dit nécessairement pluralité des opinions, des croyances et respect de la liberté de conscience et de la liberté religieuse.

Vatican II inaugure ainsi un nouveau rapport entre le Christ toujours vivant et l'histoire. Alors que depuis Augustin, l'Église portait un jugement pessimiste sur l'histoire profane comme histoire de la perte, on commence à reconnaître l'autonomie de l'histoire universelle dans sa différence avec l'histoire sainte. L'Église n'est pas l'unique productrice de sens dans l'ordre religieux, moral et culturel. L'histoire laissée à elle-même est porteuse de sens et elle pose des questions à l'Église. Dieu parle aux hommes non seulement par l'Écriture et par les grands textes de la tradition dogmatique, mais par les « signes des temps ». L'Église doit donc être dans une attitude d'écoute et de dialogue. « L'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain » (GS n° 26). La mission de l'Église est de témoigner de la Bonne Nouvelle et de la venue du Règne sans exercer un pouvoir direct sur les sociétés.

Mais en fait, cette prise au sérieux de l'histoire dans son autonomie, c'est-à-dire une histoire qui a son sens en elle-même et qui dénonce l'idéologie universaliste de la chrétienté, va avoir à l'époque moderne deux issues très différentes que j'ai déjà désignées comme le *dualisme* et le *messianisme*.

Le dualisme

On se félicite avec une certaine complaisance de la distinction du temporel et du spirituel, du séculier et du spécifique religieux chrétien, de l'histoire profane et de l'histoire du salut, de l'Église et du monde. C'est le beau temps des théologies optimistes du travail et des réalités terrestres, des théologies de l'histoire inspirées par Teilhard de Chardin. C'est le succès aussi de ce qu'on a appelé la « théologie de la sécularisation », c'est-à-dire d'une théologie qui non seulement accepte la sécularisation moderne comme un fait inéluctable mais qui en donne une justification à partir de la doctrine biblique de la création et d'une théologie de l'incarnation.⁹ La sécularisation moderne ne serait que l'aboutissement du mouvement de désacralisation dont les prophètes d'Israël ont été les initiateurs contre toute forme de sacré et d'idolâtrie. Cette théologie est aussi un héritage lointain de la doctrine protestante des deux Règnes qui risque d'aboutir à une privatisation du christianisme et à une hypertrophie de l'intériorité comme seul lieu d'avènement du Règne de Dieu. L'histoire concrète est abandonnée à elle-même et on se méfie de tout messianisme chrétien comme nouvelle version de l'idéologie universaliste du temps de la chrétienté. En fait, l'histoire a perdu son effectivité messianique et on peut se demander si

⁸ Sur la césure historique introduite par Vatican II, on lira avec profit la synthèse récente de Ch. THEOBALD, « Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II » dans *Histoire du christianisme*, Vol. 13, « Crises et renouveau (de 1968 à nos jours) », Paris, Desclée, 2000, p. 169-217.

⁹ Je me permets de renvoyer à mon article « Sécularisation » dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 15, Paris, Beauchesne, 1989.

à l'époque moderne, surtout en Europe, la sécularisation ne consacre pas l'échec historique du christianisme en tant que dynamisme effectif sur le cours de l'histoire.

Le messianisme

L'autre issue de Vatican II, c'est le messianisme ou plutôt la redécouverte du messianisme. Il y a eu déjà tout au long de l'histoire des mouvements proprement messianiques, c'est-à-dire des courants spirituels qui croient à une transformation de l'histoire à partir de l'utopie chrétienne d'une fraternité universelle. C'est le cas de certaines communautés monastiques, les frères du libre Esprit ou au XII^e siècle et du mouvement inspiré par Joachim de Flore. Mais au XX^e siècle, ce sont les *théologies de la libération* nées en Amérique latine et qui ont de plus en plus leurs versions parallèles en Afrique et en Asie qui ont contribué à une redécouverte de la dimension messianique du christianisme. Elles refusent le dualisme aussi bien dans sa version pessimiste, c'est-à-dire une condamnation du monde et une indifférence à l'histoire profane au nom d'une conception purement spiritualiste et eschatologique du salut que dans sa version optimiste, celle des théologies modernes de la sécularisation qui aboutissent à une conception privée du christianisme. Sous prétexte que l'Église ne fait pas de politique, on insiste uniquement sur la conversion individuelle et on néglige la dimension sociale et politique de l'Évangile qui ne s'accommode pas de n'importe quelles structures sociales injustes.

En insistant sur la dimension messianique du christianisme, les théologiens de la libération prétendent prolonger la prédication des prophètes d'Israël qui affirmaient que l'oppression n'est pas une fatalité historique mais un produit de l'histoire. Le messianisme de Jésus est un messianisme *paradoxal* parce que s'il renonce aux visées terrestres du messianisme d'Israël, il n'aboutit pas pour autant à un messianisme purement spirituel. La prédication de Jésus l'a conduit à la mort parce qu'il a été fidèle à l'image d'un Dieu libérateur qui déloge les puissants de leur trône et exalte les faibles. La libération historique des diverses aliénations dont souffrent les hommes est donc une partie intégrante du salut. Il faut chercher une articulation entre l'histoire et le Royaume mais en renonçant à la prétention d'une domination universelle de l'Église sur son environnement social et politique. Par le témoignage des chrétiens et de tous les hommes et femmes de bonne volonté, l'histoire concrète peut devenir une anticipation du Règne de Dieu qui vient.

Ce détour par l'histoire n'était pas inutile pour dénoncer l'illusion d'une fausse universalité du christianisme qui est tout à la fois contraire à la pratique de Jésus qui se relativise par rapport au Royaume qu'il annonce et qui révèle un Dieu différent de l'idée commune de Dieu du théisme, celle qui peut servir de caution à une idéologie unitaire. Nous avons vu comment le rêve de la chrétienté quant à un contrôle autoritaire de toutes les sphères sociales, politiques et morales de la société s'est effondré à la fois sous le choc de la Réforme et de la division des Églises chrétiennes et sous l'effet de l'émancipation politique et culturelle qui coïncide avec l'avènement de la raison moderne comme raison critique et démocratique. Ce deuil d'une ambition universaliste ne doit pas conduire à la marginalisation de l'Église et à un renoncement à sa vocation missionnaire. Mais avant de voir comment ce nouveau destin du christianisme dans le monde nous invite à inventer un

nouveau style de la présence de l'Église dans le monde, il nous faut encore réfléchir théologiquement à la particularité historique du christianisme dans son rapport au mystère du Christ. C'est toujours dans et à partir d'une particularité concrète que l'on peut vérifier la catholicité du christianisme comme religion mondiale.¹⁰

Universalité du mystère du Christ et particularité chrétienne

L'Église catholique n'a pas attendu Vatican II pour dépasser une interprétation rigoureuse du fameux adage: « Hors de l'Église pas de salut ».¹¹ La plupart des théologiens ont donc rejeté un ecclésiocentrisme étroit pour adopter un inclusivisme christologique qui était déjà sous-jacent à plusieurs textes du concile au moins sous la forme de ce qu'on appelle la théologie de l'*accomplissement*. Le Christ porte à leur accomplissement les valeurs positives dont les autres traditions religieuses peuvent déjà être porteuses. Mais pour faire droit aux exigences du pluralisme religieux et pour favoriser un dialogue sur un plan d'égalité entre le christianisme et les autres religions, on constate une tendance largement répandue à prendre ses distances à l'égard d'un *christianocentrisme* trop affirmé. Surtout en Asie, face aux difficultés de la mission et en fonction d'une meilleure connaissance de la richesse du patrimoine spirituel des grandes religions de l'Orient, certains théologiens sont tentés d'adopter une position dite *pluraliste* qui coïncide avec un théocentrisme radical selon lequel toutes les religions tournent autour de ce soleil qu'est la Réalité dernière de l'univers, qu'on la nomme Dieu ou l'Absolu sous la forme du Vide ou du Tao.

Il semble que le seul moyen de désabsolutiser le christianisme comme religion universelle de salut et de prendre au sérieux la portée salutaire des autres religions soit de remettre en question l'universalité du salut en Jésus Christ. Mais ce n'est pas en édulcorant le scandale de l'incarnation et la portée centrale de l'événement Jésus-Christ pour le salut de tout homme que nous favoriserons le dialogue interreligieux et que nous manifesterons le mieux le caractère non impérialiste de l'universalisme chrétien.

Au moment même où nous confessons que Jésus Christ est l'unique source du salut, c'est le paradoxe même de l'incarnation, c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme voie exclusive de salut. Nous sommes devenus très sensibles à la particularité historique du christianisme au sein des religions du monde alors que la prétention universaliste du christianisme n'est pas vérifiée historiquement. Mais il faut comprendre cette particularité dans la logique même du mystère de l'incarnation. Le christianisme est congénitalement une religion *dialogale*. Ce n'est pas là une simple question de tolérance à l'âge du dialogue interreligieux. C'est une question de nature...

Il s'agit donc de ne pas confondre l'universalité du mystère du Christ et l'universalité de la religion chrétienne. C'est au nom même de l'Absolu du mystère du Christ comme centre

¹⁰ Je recommande volontiers l'essai original de G. RUGGIERI, « Pour une logique de la particularité chrétienne », dans *Cultures et théologies en Europe* (J. Vermeylen, dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 77-108.

¹¹ Je renvoie à l'étude historique de la portée de cet adage dans J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, coll. « Cogitatio Fidei » 200, Paris, Éd. du Cerf, 1997, Ch.III.

de l'histoire qu'il faut désabsolutiser le christianisme en acceptant de reconnaître sa particularité historique dans le concert des religions du monde. Or il faut bien constater que le magistère de l'Église a la hantise du pluralisme qu'il comprend d'abord comme une idéologie qui désespère de toute vérité et qui conduit au relativisme. Ainsi, malgré sa volonté de recueillir très fidèlement l'héritage de Vatican II, la Déclaration *Dominus Jesus* obéit à une logique d'absolutisation tant dans sa manière de comprendre le dialogue interreligieux que le dialogue œcuménique. De même qu'on ne peut concevoir une ouverture positive de l'Église aux autres religions qu'en absolutisant le christianisme comme religion historique, de même on ne peut reconnaître des éléments d'ecclésiologie dans les Églises séparées qu'en absolutisant l'Église catholique qui est identifiée au mystère biblique de l'Église corps du Christ.

Alors qu'au cours des siècles, la tendance dominante de la théologie fut de conférer au christianisme et à l'Église une universalité qui n'appartient qu'au Christ., c'est le paradoxe même de l'incarnation, c'est-à-dire la présence de l'Absolu de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth qui nous pousse à ne pas absolutiser le christianisme comme une voie de salut exclusive de toutes les autres. Mais au moment même où l'on affirme la contingence historique du christianisme., il faut maintenir un certain universel que j'appelle volontiers la *christianité* à laquelle tout homme et toute femme participent ici-bas en vertu même du dessein à la fois créateur et sauveur de Dieu qui a voulu *récapituler* toutes choses en Jésus Christ. Dieu a créé l'être humain à son image et ressemblance et aussi à l'image et ressemblance du Christ préexistant qui est l'archétype de tout être humain.

La mission universelle de l'Église dans le contexte interreligieux

L'Église doit être à l'écoute des « signes des temps ». Nous avons vu pourquoi l'Église avait dû renoncer au rêve de la chrétienté. En fait, elle peut exercer sa mission universelle sans prétendre instaurer une société politique qui soit une anticipation du Royaume. D'autre part, nous avons une conscience plus vive de la particularité historique du christianisme. L'Église n'a pas le monopole du salut advenu en Jésus-Christ. En vertu même du dessein de Dieu et de l'universalité du mystère du Christ, le Règne de Dieu peut advenir à sa manière dans les autres traditions religieuses de l'humanité. Cela nous interroge nécessairement au seuil du troisième millénaire sur le sens et la nature de la mission.

le christianisme dans la mesure même où il est la religion de la révélation dernière et parfaite de Dieu jouit d'un état d'exception. Mais l'inconditionnalité de Dieu met en question la prétention à l'universel de cette voie contingente qu'est le christianisme. Il faut en dire autant de l'Église dans son rapport au Royaume et dans la ligne de Vatican II développer la dimension sacramentelle de l'Église. Même si le concile ne parle pas explicitement de l'Église comme « sacrement du Royaume », on peut légitimement utiliser ce vocabulaire dans la mesure où l'on prend au sérieux l'action de l'Esprit qui souffle où il veut et comme il veut (cf. Jn 3,8); mais il faut ajouter aussitôt que cette dimension temporelle du Royaume est incomplète si elle ne s'articule pas avec le Règne du Christ présent dans l'Église et destiné à la plénitude eschatologique. On souligne ainsi

un décentrement de l'Église par rapport à elle-même. L'Église est toute relative à l'Absolu du Royaume. Elle est non seulement le signe efficace du Royaume comme plénitude eschatologique mais aussi le signe du Royaume qui advient dans le cœur des hommes et des femmes qui vivent déjà des valeurs évangéliques, c'est-à-dire sans le savoir, de l'Esprit du Christ. Ces derniers, sans faire partie de l'Église, sont déjà membres du Royaume de Dieu.¹²

Contrairement aux conclusions hâtives de certains, la mission n'a rien perdu de son urgence même si la théologie postconciliaire ne met plus un lien étroit entre l'appartenance à l'Église et la grâce du salut en Jésus-Christ. Lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion de l'*autre* à tout prix comme si son salut dépendait exclusivement de son changement de religion, elle garde tout son sens comme épiphanie de l'amour de Dieu, comme l'Évangile vécu au quotidien, comme témoignage rendu au Royaume de Dieu qui advient chaque fois que les valeurs évangéliques sont honorées. C'est le cas en particulier quand les membres d'une Église minoritaire, qu'ils soient prêtres, religieux ou laïcs trouvent affrontés à une grande religion non chrétienne comme l'islam ou l'hindouisme. La mission permanente de l'Église, ce n'est pas l'extension quantitative des membres de l'Église comme si elle était au service d'elle-même. C'est bien plutôt, en dialogue avec tous les hommes de bonne volonté, de manifester et de promouvoir le Royaume de Dieu qui a commencé de s'inaugurer dès le premier instant de la création et qui continue d'advenir dans l'histoire bien au-delà des frontières de l'Église de la terre.

Faute de pouvoir traiter comme il le faudrait ce nouvel âge de la mission, je voudrais seulement insister en terminant sur les rapports entre l'évangélisation et l'inculturation à la fin de l'eurocentrisme et sur la vocation mondiale du christianisme dans le contexte de la mondialisation.

Évangélisation et inculturation

Le défi pour la mission de l'Église à l'aube du XXI^e siècle, ce n'est pas seulement la permanence et la vitalité des grandes religions du monde, c'est aussi l'existence de grandes cultures comme la culture africaine, la culture asiatique, la culture amérindienne, qui sont encore trop étrangères à la culture dominante du christianisme depuis vingt siècles. L'Évangile a une vocation catholique, c'est-à-dire mondiale: il doit pouvoir devenir le bien de tout homme et de toute femme. Durant des siècles, le message chrétien a été pensé et reformulé sous le signe de la tension entre ces deux villes emblématiques que sont Jérusalem et Athènes. L'Église est invitée à prendre en compte un *tertium quid*, à savoir l'autre non occidental qui n'est ni juif, ni grec.. Depuis Vatican II, le passage de l'eurocentrisme au polycentrisme à l'intérieur de l'Église coïncide avec l'avènement de l'âge post-colonial et de la mondialisation. Ainsi, pour la première fois dans l'histoire du christianisme, l'inculturation au nom de l'universalité de l'Évangile pourrait ne pas coïncider avec l'emprise d'une culture dominante.

¹² Sur ce point, je renvoie volontiers à l'étude nuancée de J. DUPUIS, « L'Église, le Règne de Dieu et les autres » dans *Penser la foi. Mélanges offerts à Joseph Moing* (J. Doré et Ch. Theobald éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 327-349.

Il n'est pas faux de dire que Jésus est mort à sa particularité pour renaître en figure d'universalité concrète. Analogiquement, il est permis de penser que l'Église ne peut accomplir son universalité conformément au dynamisme de l'Esprit qu'en prenant une distance critique à l'égard des figures historiques privilégiées qu'elle a revêtues au cours des siècles. Mais il convient de dénoncer une certaine illusion. Contrairement au rêve des théologiens libéraux du XIXe siècle, il n'existe pas une essence chimiquement pure du christianisme. Dès les origines, il s'agit d'un christianisme inculturé, c'est-à-dire qui a pris le risque d'une incarnation dans les schèmes et les catégories de la pensée sémitique et de la culture grecque. La foi est transculturelle, mais elle n'existe pas en dehors d'un certain véhicule culturel. C'est pourquoi il est illusoire d'imaginer un christianisme qui cesserait d'être occidental pour devenir africain ou asiatique en fonction des grandes mutations de l'histoire, en particulier la fin de l'eurocentrisme. Il faut plutôt favoriser une rencontre créatrice entre les ressources de l'Occident chrétien et les valeurs propres des cultures non occidentales qui sont elles-mêmes inséparables de grandes traditions religieuses.¹³

En vertu du lien indissociable entre culture et religion, il est de plus en plus difficile d'envisager l'inculturation du message chrétien dans des civilisations autres que l'Occident sans évoquer la rencontre avec une grande tradition religieuse. C'est surtout vrai dans le Sud-est asiatique. La nouveauté de l'Évangile peut être en rupture avec les pesanteurs de l'homme pécheur et avec les éléments d'une tradition religieuse qui ne favorisent pas l'obéissance à Dieu. Mais une tradition religieuse peut être aussi porteuse d'un irréductible dans l'ordre religieux qui ne sera pas nécessairement aboli mais métamorphosé par l'esprit du Christ. Il est donc très difficile de pratiquer une distinction tranchée entre des éléments culturels qui pourraient être gardés et des éléments religieux qu'il faudrait rejeter. *Toute la question est de savoir si c'est l'Évangile lui-même qui est récusé ou le faux scandale d'un véhicule à la fois culturel et religieux complètement étranger aux hommes et aux femmes auxquels il est annoncé.* Face au défi de cultures et de religions différentes, l'Église ne peut être fidèle à sa mission universelle qu'en opérant une conversion et un discernement entre les éléments fondamentaux du message chrétien et puis des éléments plus contingents qui relèvent de la culture à laquelle il s'est trouvé historiquement associé. Le fait que, durant vingt siècles, la figure privilégiée du christianisme ait été occidentale ne préjuge pas de l'avènement d'autres figures du christianisme au cours du troisième millénaire.¹⁴

L'universalité du christianisme dans le contexte de la mondialisation

La mondialisation qui est indissociable de la révolution informatique représente une chance incontestable pour la diffusion de l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Mais dans la mesure où la mondialisation est sous le signe de la seule loi du profit et de l'ultra-

¹³ J'ai déjà eu l'occasion de m'exprimer plusieurs fois sur cette exigence de l'inculturation du christianisme dans le contexte actuel de l'Église. Voir en particulier: « La rencontre du christianisme et des cultures », *Revue d'Éthique et de théologie morale. Le Supplément*, n° 192, mars 1995, p. 69-91.

¹⁴ Je me permets de renvoyer ici à mon long article « Pour un christianisme mondial », *Recherches de sciences religieuses*, 86/1, 1998, p. 53-75.

libéralisme, elle engendre en fait une pauvreté croissante pour des millions d'êtres humains.

L'Église n'a pas la prétention de proposer un modèle alternatif qui rende la terre plus habitable et la communauté humaine plus conviviale. Mais dans la mesure où elle témoigne de l'Évangile, elle peut exercer un rôle de *contre-culture* à l'égard d'une certaine déshumanisation de l'homme et adresser un avertissement prophétique face aux injustices criantes d'une société qui sacrifie trop souvent le social à l'économique. L'Église doit témoigner de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ comme libération du péché et de la mort éternelle. Elle témoigne donc d'une espérance au-delà des limites de cette histoire et fait la preuve que le christianisme ne s'épuise pas dans son utilité pour le monde. Mais en même temps, dans la fidélité au messianisme de Jésus, l'Église a une responsabilité historique quant à la figure de ce monde.

Concrètement, cela veut dire que l'Église ne peut justifier sa prétention universaliste que si elle épouse les causes universelles de l'humanité contemporaine: le combat pour la justice, la défense et la promotion des droits de l'homme, la sauvegarde de la création, le respect de la vie, le souci prioritaire des plus défavorisés. Nous retrouvons ici la fameuse « option préférentielle pour les pauvres » qui est le plus sûr moyen d'écrire une histoire humaine qui travaille mystérieusement à l'avènement du Royaume de Dieu.

L'Église n'est pas seulement le sacrement du Royaume à venir. Déjà ici-bas, elle est « le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen gentium*, n° 1). A l'heure de la mondialisation, le christianisme ne réalisera sa vocation mondiale que si l'Église peut servir de paradigme quant à l'unité de la famille humaine. Il s'agit en effet de favoriser l'émergence d'un type d'unité qui respecte les particularités légitimes d'ordre anthropologique et culturel. Toute culture particulière qui est au service de l'humain authentique a une portée universelle. C'est le seul moyen d'échapper au double danger, soit d'une globalisation de plus en plus univoque, soit d'un éclatement qui risque de conduire à la dispersion de Babel. L'Église de la Pentecôte qui raconte les mêmes merveilles de Dieu dans la diversité des cultures a la vocation redoutable d'être le modèle de cette humanité de demain.

Le 24 novembre 2009

Claude Geffré o.p.