

L'Église "dans" ou en "marge" du monde selon *Gaudium et spes*

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduction

A distance de 50 ans, *Gaudium et spes*, dernier document promulgué par le Concile Vatican II le 8 décembre 1965, et approuvé par 2.307 voix (75 contre), constitue encore aujourd'hui pour l'Église un document significatif pour se situer dans le contexte du monde contemporain. Certes il serait naïf de penser qu'un document ait tout dit, et ne puisse être ajourné. D'ailleurs, au lendemain du Concile, différentes lectures ont été proposées par les théologiens¹. Les uns lisent les documents conciliaires et donc aussi *Gaudium et spes* selon l'esprit du Concile (G. Alberigo, P. Hünermann), alors que les autres le font selon le texte du Concile interprété de manière organique en relation avec les autres textes, avec l'intention du Concile et la Tradition de l'Église (W. Kasper, C. Theobald). Récemment, Benoît XVI a souligné les limites d'une herméneutique de la rupture en proposant une herméneutique de la réforme. Le Magistère quant à lui en a fait une charte de son rapport au monde. Le texte de *Gaudium et spes* constitue aussi pour la théologie morale un document fondamental².

Le document, comme le souligne W. Kasper, est un *unicum* puisqu'il s'agit d'une Constitution pastorale, qui ne vise pas seulement les fidèles mais toute la famille

¹ Cfr. D. DUPONT-FAUVILLE, *Une herméneutique pour Vatican II*, in NRT 134 (2012) 560-579; signalons la contribution de W. Kasper: *Le défi de Vatican II. À propos de l'herméneutique des affirmations du Concile*, in Id., *La théologie et l'Église*, Paris 1990, 411-423.

² Cfr. P. DELHAYE, *L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale*, in RThL 2 (1971) 422-450; P. D'ORNELLAS, *Liberté, que dis-tu de toi-même? Vatican II 1959-1965*, Saint-Maur 1999; P. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de "Gaudium et spes"*, Paris 2004.

humaine. Le mérite revient au Cardinal J. Suenens et au Cardinal G. B. Montini d'avoir orienté le Concile, au cours de la première session, *ad intra* et *ad extra*. Il s'agit pourtant, comme le met en évidence W. Kasper, non d'un message de l'Église au monde contemporain, mais de l'Église dans le monde contemporain (GS 1). L'*unicum* consiste aussi dans le fait que le contenu est nouveau, et que celui-ci est proposé dans une ouverture au dialogue (GS 3, 19, 21, 25, 40, 43, 56, 85, 90, 92), qui montre ce qui est positif dans le monde, et ce, avec un accent autocritique (GS 19). Il s'agit d'un document pastoral qui affronte des questions concrètes à partir du présupposé du fondement de la doctrine. Le mot "pastoral" n'est donc pas à entendre de manière alternative au terme "doctrinal". Comme le souligne W. Kasper l'Église refuse de "se laisser enfermer dans la sacristie". Elle s'intéresse à l'homme (GS 3), à "tout l'homme" (GS 10). En fin de compte, la Constitution veut dépasser la dichotomie entre la foi et la vie (GS 42). W. Kasper souligne que la Constitution ne recourt pas à la doctrine de la loi naturelle, qu'elle ne nie pas, elle ne part pas des *preambula fidei*, mais du centre de la foi, du Christ, d'une christologie universaliste qui trouve son fondement dans Col 1, 15-20. GS 10 est fondamental car il révèle que c'est bien à la lumière du Christ que le Concile s'adresse à tous les hommes. Le texte conciliaire offre en effet une double réflexion: il relit les signes des temps à la lumière de l'Évangile (GS 3s, 10s, 22, 40, 42s, etc) et propose un discours ecclésial de type prophétique³.

Ce document fut, comme le souligne J. Ratzinger, le plus difficile⁴. Il est né de l'histoire même du Concile, et l'étude de sa genèse est bien documentée historiquement⁵. Nous proposons de présenter la lecture du texte conciliaire par différents théologiens pour en montrer son actualité théologique et pastorale dans le contexte actuel.

³ Cfr. W. KASPER, *La costituzione pastorale del Concilio Vaticano II "Gaudium et spes"*. Conférence tenue à Chieti le 25.05.2005, *pro manuscripto*.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, in IKZ 5 (1975) 439-454; ID., *L'Église et le monde. À propos de la question de la réception du deuxième Concile Vatican II*, in ID., *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1985, 423.

⁵ Cfr. C. MOELLER, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968; P. DELHAYE, *Histoire des textes de la Constitution Pastorale*, in *L'Église dans le monde de ce temps, Constitution Pastorale Gaudium et spes*, t. 1, Paris 1967, 215-277; H. DE RIEDMATTEN, in AA.VV., *Gaudium et spes. L'Église dans le monde de ce temps. Schéma XIII. Commentaires*, Paris 1967, 43-92; P. HÜNERMANN (hrsg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2009; J. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles 2012.

1. Différentes herméneutiques de *Gaudium et spes*

1.1. La lecture de E. Schillebeeckx

Le théologien dominicain met en évidence l'importance de lire *Gaudium et spes* en relation avec *Dei Verbum* pour comprendre la vision de l'homme à la lumière de la Révélation⁶. Sa méthodologie est correcte car de fait on ne peut séparer les documents conciliaires, même si dans la *Gaudium et spes*, les références aux autres constitutions sont rares. Selon le théologien de Nimègue, la Révélation offre une nouvelle dimension dans l'interprétation de l'expérience humaine, et ce, à la lumière de l'amour de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. Cependant l'expérience humaine en soi et son contenu ne proviennent certes pas de la Révélation. Son auto-compréhension historique provient de la culture contemporaine. La perspective de E. Schillebeeckx récupère le principe christocentrique, mais dans sa signification eschatologique. Le Christ représente l'homme nouveau eschatologique en ce qu'il ouvre les visions anthropologiques de la culture sur un horizon toujours nouveau. Selon F. G. Brambilla une telle perspective conduit à la dissolution de l'anthropologie théologique puisque son contenu matériel est déterminé par la culture, que ce soit celle du passé ou encore celle d'aujourd'hui. Cet apophatisme anthropologique se retrouve dans la pensée de J. Moltmann, J. B. Metz et nombreux courants de la théologie de la libération⁷.

1.2. La lecture de H. de Lubac

Le théologien jésuite met en évidence comment l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes* se situe dans la mouvance de ceux qui tentent de surmonter le dualisme "surnaturel et naturel", "grâce et nature"⁸. La Constitution permet à de Lubac de montrer deux pistes pour la théologie. La première voie part de l'ouverture structurelle de l'homme à sa fin ultime et cherche une relation avec sa vocation divine de l'homme. Il s'agit de montrer comment, au milieu des espérances et des angoisses de l'homme, il y a, au fond, une angoisse et une espérance plus profonde. La deuxième

⁶ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Het Tweede Vaticaans Concilie*, Tielt (1964-1966), 2 delen; Id., *Openbaring en Theologie*, Bilthoven 1964; Id., *Foi chrétienne et attente terrestre*, in AA.VV., *Gaudium et spes. L'Église dans le monde de ce temps. Schéma XIII. Commentaires*, Paris 1967, 117-158.

⁷ Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 28.

⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989; Id., *Entretien autour de Vatican II*, Paris 1985.

ligne de réflexion consiste à donner une motivation rationnelle, en partant de la foi, de l'intérêt du chrétien pour le monde. De Lubac considère que l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes* offre à l'Église un point de départ nouveau en surmontant la théologie des deux ordres, qui impliquait un dualisme et un extrinsécisme. Il se montre donc très heureux de la première partie de *Gaudium et spes* qui va, selon lui, dans le sens désiré par lui-même dans ses écrits préconciliaires. GS 22 présente la thèse principale sur l'homme dont le mystère s'éclaire pleinement en Jésus-Christ. Dans cette même ligne d'interprétation nous retrouverons K. Rahner, H.U. von Balhasar, M. Flick-Z. Alszeghy⁹.

1.3. La lecture de G. Colombo

Tout en reconnaissant les progrès accomplis par *Gaudium et spes* en ce qui concerne l'anthropologie théologique, le théologien de Milan reconnaît néanmoins ses limites, et considère que la Constitution s'est en quelque sorte arrêtée à mi-chemin¹⁰. Il constate une tension entre l'introduction (GS 4-10) et la première partie (GS 11-45). L'introduction se situe sur le plan historique de l'homme dans le cadre de l'histoire de l'humanité, alors que la suite du document traite de l'homme à partir d'une vision centrée sur les éléments essentiels de l'homme. Il souligne également une tension dans tout le texte entre une anthropologie classique de l'élévation de la nature et une perspective christocentrique, avec la difficulté de considérer le principe christocentrique comme la forme de tout le discours anthropologique. C'est ainsi que la référence au Christ arrive uniquement à la fin comme introduite de l'extérieur (GS 22,32,38-45). Colombo en conclut que l'anthropologie de *Gaudium et spes*, s'il est vrai qu'elle dépasse la théologie des deux ordres, reproduit néanmoins l'anthropologie des manuels. Elle s'est donc arrêtée à mi-chemin dans son intention d'introduire de plein pied le principe christocentrique. Brambilla considère que de fait il existe une certaine tension dans le texte en raison de l'intention pastorale du Concile, intention développée encore selon l'optique apologétique du XIX^{ème} siècle qui tente de répondre au rationalisme¹¹.

⁹ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 30.

¹⁰ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia di Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in ScCatt 98 (1970) 477-511.

¹¹ Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 30-31.

1.4. La lecture de W. Kasper

Présentons brièvement les trois thèses anthropologiques qui émergent de *Gaudium et spes* selon W. Kasper¹². Premièrement, il considère que *Gaudium et spes* montre bien que l'anthropologie doit être le présupposé de toute christologie dans le monde contemporain. La christologie présuppose l'homme en tant que sujet libre, capable d'écoute et de réponse. Deuxièmement, cela signifie aussi que la détermination christologique n'est pas quelque chose d'extrinsèque à l'homme. La défense de l'autonomie de l'homme ne se fait donc pas contre le Christ ou sans le Christ. C'est dans la détermination christologique de l'homme que l'ouverture indéterminée de l'homme reçoit une détermination indériverable concrète. L'homme est sujet de la foi, mais n'est pas l'objet de la foi, ni matériel, ni formel. La foi ouvre l'homme à Dieu, qui est l'unique accomplissement possible (objet matériel) et illumine l'horizon de l'homme (*lumen fidei*), pour lui faire connaître Dieu et l'accepter (objet formel). Troisièmement, la détermination christologique de l'homme met en crise l'autodétermination de l'homme qu'il s'est donné en tant que pécheur. Le discours de la grâce est inséparable du discours de la justice, de l'évangile de la loi. La christologie de l'incarnation est donc incarnée dans la théologie de la Croix et de la christologie pascalle. Selon Kasper Vatican II a donc fait sien le tournant anthropologique moderne en le plaçant dans sa perspective christologique selon laquelle l'humanisation de l'homme advient par sa divinisation, que l'homme ne peut réaliser par soi-même.

1.5. La lecture de K. Wojtyła

K. Wojtyła souligne comment «La Constitution pastorale ne nous enseigne pas seulement la vérité sur la Rédemption du monde et de l'homme dans le monde (comme elle enseigne la vérité sur la Création), mais elle nous permet de considérer cette vérité dans le vaste contexte de la contemporanéité. En un certain sens, elle "actualise" la vérité de la Rédemption, la rapprochant de l'homme d'aujourd'hui»¹³. Wojtyła se fonde sur GS 4, GS 9, GS 10, GS 12, et 21 pour montrer que la Rédemption est une réalité sans cesse axée sur l'homme dans le monde, mais sans cesse présente dans l'Église (LG). Il se montre original lorsqu'il souligne comment le Concile Vatican II développe quatre attitudes fondamentales: l'attitude de participation, l'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne, l'attitude œcuménique, et l'atti-

¹² Cfr. W. KASPER, *L'antropologia teologica della "Gaudium et spes"*, in *Laici oggi* 39 (1996) 44-54.

¹³ K. WOJTYŁA, *Aux sources du renouveaux. Étude sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*, Paris 1981, 33 (or. pol. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Krakow 1972).

tude apostolique. C'est précisément dans *Gaudium et spes*, qu'il trouve la plupart des éléments qui caractérisent l'attitude d'identité humaine ou personnelle. Il s'agit de l'attitude d'identification avec l'homme, en vue de former la dignité de l'homme et de la communauté humaine. Wojtyła y voit le fondement des principes éthiques de l'enseignement conciliaire. Il met en évidence comment les principes d'identité et de solidarité doivent animer le chrétien (GS 11. 12). Il en découle une description des principaux domaines d'exercice de la responsabilité chrétienne. En chacun des domaines on trouve «le postulat fondamental de la responsabilité, pour l'homme, pour tout l'homme»¹⁴. Et le premier grand domaine de responsabilité est celui du mariage et de la famille, qui est suivi par celui de la culture, de la vie économique-sociale, de la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations.

1.6. La lecture de J. Ratzinger

J. Ratzinger met en évidence l'importance de *Gaudium et spes* dans la mesure où elle révèle la physionomie de tout le Concile¹⁵. La Constitution peut être lue dans une perspective "progressiste" où le Concile serait vu comme un mouvement progressif qui passe d'une vision traditionaliste encore perceptible dans *Lumen gentium* à la Constitution pastorale avec ses deux textes collatéraux, celui de la liberté religieuse et de l'ouverture sur les autres religions, nécessitant donc une évolution ultérieure. Cette évolution et les textes eux-mêmes apparaissent alors comme un indicateur pour toutes les évolutions futures. Ou bien, – et c'est la question de Ratzinger –, nous devons lire les textes du Concile comme un tout, et considérer *Gaudium et spes* comme une description du mouvement de l'Église dans sa dynamique vers le monde sans renier l'authentique centre de la foi, qui apparaît dans l'exposition dogmatique sur l'Église (LG) et la Révélation (DV). Ratzinger dans son analyse de *Gaudium et spes* résume très bien son contenu: il s'agit d'une somme de l'anthropologie christologique et une exposition des problèmes centraux de l'éthos chrétien. Ce qui est nouveau en réalité n'est pas le contenu, mais plutôt l'intention exprimée dans le prologue de *Gaudium et spes*.

Ratzinger souligne que le texte a comme intention de montrer en quoi l'Église peut collaborer avec le monde pour la construction du monde. Il reste cependant que le sens du monde à construire reste vague et imprécis. Il considère que la catégo-

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 240.

¹⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, in IKZ 5 (1975) 439-454.

du dialogue détermine la GS. Le dialogue est compris comme échange réciproque en vue d'une croissance mutuelle. Le but est clairement défini, il s'agit de construire une société humaine. Il relève également le surprenant optimisme de la Constitution. En devenant solidaire avec le monde, un lendemain meilleur semble possible. Il propose de considérer *Gaudium et spes* d'une certaine façon comme un anti syllabus qui veut réconcilier l'Église avec le monde moderne. Au fond le monde désigne ainsi l'esprit du temps qui se définit en opposition à l'Église.

Ratzinger présente une analyse intéressante de la réception de *Gaudium et spes*. Il considère qu'on peut parler de trois phases dans le développement ultérieur de la Constitution pastorale qui a lieu après le Concile.

Une phase initiale avec l'euphorie réformatrice qui se manifeste dans la Seconde conférence générale des évêchés latino-américains de Medellin en 1968, la publication du Catéchisme hollandais de 1966, la fondation de la revue *Concilium* (1965) et dans le lexique *Sacramentum mundi*. *Concilium* se donnait comme but de transmettre l'esprit du Concile et de devenir une sorte de concile permanent de théologiens. Au cours de cette phase Ratzinger constate en Europe et en particulier dans les Pays-Bas un dépassement du texte de *Gaudium et spes* dans le sens d'une perte de la dualité Église-monde, corps-âme, grâce-nature et enfin Dieu-monde. On a l'impression de tomber dans une forme d'euphorie qui naît justement de l'identification de l'Église avec les valeurs du monde.

Une deuxième phase, commence avec la naissance de la théologie de la libération qui relève que la modernité a donné naissance au capitalisme libéral qui a engendré l'extrême misère du continent sud-américain. L'encyclique *Populorum progressio* de 1967 et la CELAM à Medellin constituent un encouragement pour une lecture du rapport Église-monde selon la catégorie de la libération. Ratzinger note que le mouvement de la théologie de la libération met en crise le mouvement de la revue *Concilium*. On reproche aussi à H. Küng une absence de dimension pratique dans l'élaboration de sa théologie ainsi qu'à la théologie de la sécularisation une naïveté politique. Rahner et Congar eux-mêmes sont considérés comme naïfs. On passe ainsi d'un optimisme initial à un pessimisme devant la situation de pauvreté des pays du Tiers-monde.

Une troisième phase, est constituée par le Congrès de Bruxelles en 1970 pour commémorer les 5 ans de la revue *Concilium*, en antithèse à la fondation de la Commission théologique internationale de 1969.

Ratzinger considère que le problème de la lecture de GS réside dans une herméneutique qui oppose l'esprit du Concile au texte du Concile. Il invite également à ne pas considérer le monde comme une entité unique. Il souligne que l'authentique pro-

grès dans l'Église ne consiste pas dans une acceptation un peu tardive des valeurs de la modernité comme nous l'a bien enseigné la théologie de la libération. Il faut lire le Concile dans sa totalité en ne perdant pas de vue son axe central théologique qui apparaît dans ses textes: «Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils»¹⁶. On a considéré le Concile plutôt comme une attitude, comme un esprit sans un fondement vraiment textuel. Il ne s'agit pas de se débarrasser du Concile mais de découvrir le vrai Concile et d'approfondir son intention en tenant compte des problèmes actuels. On ne doit pas revenir au Syllabus, ni être en faveur d'une symbiose avec le monde ou d'un ghetto ecclésial. Abattre les bastions restent pour Ratzinger un programme toujours actuel dans son bilan de 1975, tout en soulignant que cela ne veut pas dire que le chrétien n'aie rien à défendre ou que nous ayons à vivre d'une réalité qui se distancie de celle qui lui a donné la vie¹⁷.

2. Un premier bilan ecclésial: le Synode extraordinaire de 1985

Nous présenterons en particulier le bilan du Synode en particulier dans son analyse du rapport de l'Église au monde, en nous référant au propos du cardinal G. Dannels, rapporteur du Synode extraordinaire qui relève que pour les pères synodaux, «Vatican II est et reste la *Magna Charta* de la vie de l'Église en cette fin du XXème siècle» et que «toutes les réponses s'accordent à dire que le Concile a porté des fruits positifs considérables», notamment dans «l'insertion plus réelle de l'Église dans l'histoire de notre monde et en particulier dans les domaines des droits de l'homme, de la justice et de la paix». Mais en même temps ils ont fait voir un certain nombre de difficultés. C'est ainsi que «Les chrétiens éprouvent une allergie de plus en plus grande à l'idée d'une vérité objective qui s'imposerait à tous, et notamment en matière de morale; les dangers d'un subjectivisme éthique et d'un christianisme sélectif sont réels». Les pères synodaux ont souligné que «la relation de l'Église au monde se heurte aujourd'hui à une série de problèmes nouveaux». Le Synode se donne comme tâche «d'approfondir la mission de l'Église dans le monde, avec ses aspects nécessairement complémentaires: mission évangélisatrice et lutte pour la justice, la paix et l'égalité, adoration de Dieu et service des hommes». Dans le rapport intermédiaire au sujet de la relation de l'Église au monde, «l'insistance porte sur trois

¹⁶ *Ibid.*, 451.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 452.

points principaux: l'espérance chrétienne se fonde nécessairement sur une théologie de la Croix du Christ, ce que soulignent en particulier les Églises persécutées; il faut prendre en compte les "signes des temps" et leur diversité, dans un monde qui évolue rapidement; on remarque enfin que nombre d'oppositions couramment citées sont indues: évangélisation et développement, nature et grâce, histoire du monde et histoire sainte. S'il y a lieu de distinguer ces réalités, il faut les reconnaître dans leur complémentarité et non les opposer de manière simpliste». Dans son rapport final «le Synode réaffirme l'importance et la grande valeur de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, qui se fonde sur une théologie de la Création et de l'Incarnation. Depuis 1965, cependant, le monde a bien changé, si bien que les "signes des temps" ne sont plus exactement ceux dont parlait le Concile et que la véritable fidélité à *Gaudium et spes* doit tenir compte de cette évolution. Aujourd'hui bien plus qu'il y a vingt ans, le monde apparaît comme la scène d'une multitude de violences: il est aussi "monde" au sens johannique de résistance à l'œuvre de Dieu. D'où la nécessité plus impérieuse que jamais de lire l'histoire humaine en lien avec une théologie de la Croix, ainsi que le soulignent les évêques des pays de l'Est. Le Synode souligne également la double nécessité de l'inculturation du christianisme et du dialogue avec les religions non chrétiennes comme avec les non-croyants»¹⁸.

W. Kasper, secrétaire spécial au Synode complète notre analyse en relevant que les pères synodaux rappelle encore une fois l'importance de *Gaudium et spes* pour comprendre le rôle des chrétiens dans le monde. Or le monde dans lequel l'Église doit annoncer son message salvifique est bien différent de l'époque postconciliaire immédiate. Le sécularisme a pris pied, l'optimisme des années soixante s'est évanoui. Les problèmes et les angoisses des hommes sont majeurs. Devant ces signes des temps, le Synode affirme la valeur de la centralité de la croix du Christ. Au fond Kasper nous montre que le Synode invite à faire un discernement entre une ouverture au monde (ce qui signifie sécularisation de l'Église) et une ouverture qui est vocation missionnaire pour le monde. L'ouverture missionnaire signifie acceptation de chaque valeur vraiment humaine, surtout la défense de la dignité des personnes humaines et des droits fondamentaux de l'homme comme la paix, la liberté et la justice. Ce qui n'est pas possible sans une purification critique des valeurs humaines, souvent défigurées par le péché. La grâce présuppose la nature, et donc la protection, la défend pour la conduire, sur la voie de la croix vers une réalisation insurmontable. Quant à l'inculturation, il s'agit d'assumer tout ce qui est positif dans les diverses cultures, de les purifier à la lumière de l'Évangile et porter ces valeurs

¹⁸ Cfr. G. DANNEELS, *Le Synode extraordinaire de 1985*, in NRT 108 (1986) 161-173.

dans un contexte chrétien à leur épanouissement. Le Synode propose d'œuvrer en faveur d'une vraie libération de l'homme. Cependant, l'option préférentielle pour les pauvres ne peut être interprétée de manière exclusive. Il souligne la critique prophétique de toute forme d'oppression, et la nécessité de concevoir le salut de manière intégrale. Kasper met encore en évidence comment les pères synodaux, tout en refusant un dualisme "Église-monde", "histoire du salut-histoire du monde", "espérance intramondaine-espérance eschatologique", "salut chrétien-bien-être humain", "mission spirituelle-service du monde", en relèvent néanmoins la distinction nécessaire. Il y a bien dualité, mais non dualisme. Kasper insiste sur la nécessité de comprendre la liberté de manière intégrale, et non seulement comme une libération de la pauvreté matérielle. Le Synode invite l'Église à dénoncer prophétiquement toute forme de pauvreté et d'oppression, ainsi qu'à défendre et à promouvoir les droits fondamentaux et inaliénables de la personne humaine. Cette promotion du développement humain et le choix en faveur des plus faibles signifient aussi, dans le monde occidental la défense des enfants pas encore nés. Au fond, il s'agit d'approfondir la doctrine sociale de l'Église¹⁹.

3. Que signifie *Gaudium et spes* aujourd'hui?

3.1. En regardant vers le futur à partir de l'homme

F. G. Brambilla considère que l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes* a eu peu d'influence après le Concile²⁰. Il en voit le motif dans le peu de relation existant entre *Gaudium et spes* et le reste du document. On constate un silence total sur *Dei Verbum*. Cette absence de *Dei Verbum*, marque profondément la présentation de l'anthropologie théologique. La conséquence immédiate sur le texte, est l'absence d'une position centrale de la perspective christocentrique.

Or comme le note Brambilla, l'absence de maturation de l'anthropologie de *Gaudium et spes* expliquera les tensions de la théologie postconciliaire marquée par le tournant anthropologique. Selon Brambilla l'anthropologie théologique doit être repensée à partir de Jésus-Christ en considérant le développement qui a conduit au Concile: 1) le dépassement du point de vue de la théologie des manuels; 2) la prise

¹⁹ Cfr. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode 1985, Dokumente und Kommentar von W. Kasper*, Freiburg i. Br. 1986.

²⁰ Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 31-34.

en considération du tournant anthropologique et de son impact sur la théologie; 3) l'analyse critique des propositions qui renouvellent l'anthropologie à partir des sciences humaines.

En réalité, il s'agit de dépasser le schéma dualiste nature-surnature qui conduit aussi à la séparation foi-raison, qui marque la théologie néoscholastique et qui se retrouve dans le débat postconciliaire sur la morale entre les partisans de l'éthique de la foi et de la morale autonome dans le contexte de la foi, qui reste toujours marqué par le dualisme nature-grâce comme le montre K. Demmer²¹. Certes il ne s'agit pas de confondre dans une forme d'immanentisme liberté et grâce, création et rédemption.

Nous considérons que l'anthropologie filiale développée par J. Ratzinger²² et R. Tremblay²³ représente un apport considérable dans l'approfondissement de l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes*. L'anthropologie transcendantale gagnerait certainement à considérer le dynamisme filial qui marque le sujet transcendantal et le dynamisme de l'esprit²⁴.

3.2. En regardant vers le futur à partir d'une vision ecclésiale renouvelée

Dans son dernier livre d'ecclésiologie, intitulé *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (2012), W. Kasper présente le problème et l'actualité de *Gaudium et spes* pour la conception de l'Église²⁵. Il souligne en effet qu'il constitue pour beaucoup le document caractéristique du Concile, car il révèle avec une clarté évidente l'intention fondamentale du Concile de montrer que l'Église décrite dans la *Lumen Gentium ad intra* est aussi en même temps une Église *ad extra*. Elle n'existe pas seulement pour elle-même mais elle est Église dans le monde et pour les hommes de ce monde. Il montre donc bien que le Concile ne sépare pas dans sa formulation

²¹ Cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in pluraler Gesellschaft?*, in FZPhTh 54 (2007) 89.

²² Une première exposition de sa pensée à ce sujet se trouve dans son introduction au christianisme, cfr. BENOÎT XVI, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris 2005; mais aussi dans son premier volume sur Jésus de Nazareth (2007).

²³ Cfr. R. TREMBLAY, *L'homme filialisé*, in *Mais Moi, Je vous dis: L'agir excellent, Spécifique de la morale chrétienne*, Montréal 2005, 67-96.

²⁴ Voir à ce propos G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957; F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970; relevons encore la relation entre l'être filial et la connaissance filiale cfr. M. PASINATO, *Morale e "Christus Totus". Etica, cristologia ed ecclesiologia in Emile Mersch*, Padova 2009.

²⁵ Cfr. W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit.Sendung*, Freiburg i. Br. 2012³, 452-488.

Église et le monde d'aujourd'hui, afin d'éviter de les présenter comme deux mondes parallèles. Et donc afin d'éviter une contraposition, le Concile parle d'Église *dans* le monde²⁶. L'analyse proposée par W. Kasper même si elle peut être elle-même sujette à une critique, mérite à notre avis d'être prise en considération dans la mesure où elle stimule de manière positive la réflexion sur l'actualité de *Gaudium et spes*.

3.2.1. Une juste attitude envers la monde moderne

Déjà dès le début de la Constitution, on constate un dépassement de l'attitude antimoderne du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle, en vue d'un dialogue constructif, qui soit en même temps critique avec le monde et la culture d'aujourd'hui. C'est ainsi que le Concile en décrit des éléments positifs comme la socialisation croissante, la personnalisation, la communication. Il reconnaît la valeur des acquisitions de la modernité, comme l'histoire de la liberté, de la liberté religieuse (DH 1), des droits de l'homme (GS 26), la reconnaissance des droits égaux de l'homme et de la femme (GS 9, 29, 60), l'autonomie relative des réalités humaines (GS 36, 41, 56), la séparation entre l'Église et l'État, et donc le renoncement de l'Église au pouvoir et aux privilèges mondains (GS 76). Mais en même temps le Concile reconnaît de manière critique (GS 9, 37, 43, 54, 56), l'ambivalence du monde contemporain, les crises de croissance et les déséquilibres (GS 4-8). Il considère l'athéisme comme un des défis importants de notre temps (GS 19) et dénonce l'humanisme immanent qui est hostile à la religion (GS 7, 56)²⁷.

Entre-temps Kasper souligne combien les aspects négatifs de la culture moderne se sont fait plus visibles et plus marquants. Il se réfère à l'analyse de Jean-Paul II qui a parlé de culture de la mort et d'un complot contre la vie. Il relève aussi les voix critiques de la part de milieux non ecclésiaux contre différents aspects de la modernité (Jaspers, Tolstoï, Spengler, Freud). M. Horkheimer et Th. W. Adorno ont mis en évidence la dialectique de l'illuminisme en montrant que chaque progrès signifie en même temps un recul et une perte. Kasper se réfère aussi à J. Habermas et à J. Ratzinger qui parlent de dialectique de la sécularisation. Et si J. Habermas défend la modernité, il met aussi en évidence son déraillement. On peut en effet relever une chosification de l'être humain, un individualisme exaspéré sans référence sociale, une injustice croissante et un abîme grandissant entre riches et pauvres, un épuisement des ressources naturelles et un déséquilibre écologique, un matérialisme pra-

²⁶ Cfr. *ibid.*, 453.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 456.

tique, un relativisme qui devient nihilisme. Kasper reconnaît que depuis le XVIII^{ème} siècle naît une culture nouvelle avec des côtés positifs, mais qui sont également ambivalents, avec des traits qui peuvent porter à la barbarie à certains moments de l'histoire, ou à promouvoir une culture de vie qui porte à vivre une vie comme si Dieu n'existait pas. Une telle civilisation est devenue indifférente au christianisme, et même souvent agressive. Le théologien allemand invite donc à ne pas passer «d'un anti-modernisme à un optimisme culturel moderniste»²⁸.

3.2.2. *L'oubli de Dieu question essentielle du dialogue avec le monde*

Selon Kasper, la racine de la crise de l'homme et de la société, mais aussi de l'Église, est une crise de Dieu. Le Concile reconnaîtra la valeur de la sécularité des temps modernes seulement en partant de la compréhension biblique de Dieu qui offre l'idée d'un Dieu créateur qui fonde l'être autonome de la création. Mais si la réalité vient à être séparée de son fondement alors la sécularisation devient sécularisme. L'homme devient alors son propre fondement avec comme conséquence un égoïsme et une absence de solidarité avec les autres créatures. En se privant de son fondement l'homme cherche de manière désespérée son bonheur mais sans le trouver, pour finir par renoncer à le chercher. En oubliant Dieu, on oublie l'homme et sa vraie grandeur, souligne Kasper. Il en découle que la première mission et la plus importante mission de l'Église est de rappeler de manière nouvelle Dieu comme fondement, but, contenu de la vie, et comme garant de la dignité de chaque homme. La passion pour Dieu conduira alors à la passion pour la dignité de l'homme et pour la justice entre les hommes. Comprendre le monde à partir de Dieu ne signifie pas un retour à l'époque pré-moderne, mais la compréhension théologique évite de tomber dans un sécularisme, tout en affirmant la sécularité de la réalité du monde. Dans ce sens l'Église peut accueillir la modernité dans ce qu'elle a de positif, et la protéger de sa propre destruction²⁹.

3.2.3. *Inculturation*

L'inculturation du christianisme ne signifie pas acculturation, adaptation à une culture, ou la reprise partielle d'un certains nombres d'éléments d'une culture, ce qui certainement a de l'importance, mais il s'agit plutôt de la perméabilité de la culture par le christianisme. Cependant on ne peut penser transposer un christianisme entièrement libéré de tout élément culturel. L'inculturation se fait comme une «transcul-

²⁸ *Ibid.*, 457.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 457-458.

turation». Le christianisme comme le levain pénètre la culture, la purifie et la transforme de l'intérieur, tout en accueillant les valeurs légitimes des autres cultures qui enrichissent le christianisme. Théologiquement, Kasper considère que l'inculturation est un événement pascal. Il s'agit d'une forme de baptême où ce qui est ancien doit mourir, afin de laisser grandir ce qui est nouveau sans pour autant détruire ce qui est ancien, mais pour l'assumer d'une triple manière: il est conservé, purifié, et porté à l'accomplissement intérieur. Le dialogue advient en suivant ces étapes: reconnaissance, conservation, purification, accomplissement. Il est à noter que l'inculturation n'est pas seulement un devoir dans les pays non européens, mais concerne également l'Europe aussi. En effet après l'implosion de la foi moderne dans le progrès, après les catastrophes du XXème siècle, et la crise culturelle de l'Europe à la fin du XXème siècle et au début du XXIème siècle, il convient de parler de la nécessité d'une nouvelle évangélisation et d'une nouvelle inculturation du christianisme. Kasper considère que le monde a besoin du souffle et du dynamisme de l'espérance, de la direction des vraies valeurs de l'humanité, afin de surmonter la timidité qui la caractérise pour le moment et ainsi pouvoir assumer les sacrifices nécessaires pour rejoindre des grands buts³⁰. L'inculturation du christianisme signifie alors tenir compte de ces attentes actuelles du monde.

Kasper espère que des hommes et des femmes puissent de part leur foi catholique proposer à l'art, à la littérature, aux sciences théologiques et profanes, à l'économie et à la politique, une parole qui semblera alternative mais qui justement de cette manière provoquera l'écoute et pourra convaincre. Certainement ce ne seront pas des masses, mais des personnes singulières qui se laisseront interpeller. De toute façon ce sera toujours un témoignage vécu. Voilà pourquoi on pourra reconnaître la valeur de l'existence de petits groupes de chrétiens, peut être considérés comme des minorités créatives, mais qui ont pourtant une grande importance. Ils peuvent fonctionner comme des biotopes pour une nouvelle culture et un nouveau style de vie. Ils peuvent être des cellules qui préparent la voie pour un humanisme théonome. Ce seront des familles, des groupes, des communautés, des centres spirituels, des monastères. L'Église devrait favoriser l'éclosion de ces cellules en vue du renouvellement d'une culture qui soit plus humaine et d'un nouvel humanisme qui puisse naître de l'esprit de l'Évangile³¹.

Selon Kasper entre l'Église et le monde, entre l'Église et la culture il ne peut y avoir une harmonie plus ou moins parfaite. Toute tentative de synthèse échoue

³⁰ Cfr. *ibid.*, 459-460.

³¹ Cfr. *ibid.*, 460-461.

en raison du péché, et des “structures de péchés” dans le monde et dans l’Église. L’Église reste dans l’histoire une réalité en chemin qui la conduit chaque fois de la croix à la lumière de la résurrection. L’histoire du XX^{ème} siècle fut le siècle des martyrs. Il suffit de penser au Mexique, à l’Espagne, aux pays soumis au nazisme ou au communisme, à beaucoup de pays du Tiers Monde. Ce sont les martyrs qui ont refusé au nom de leur foi les systèmes du passé construits sur l’idolâtrie de la race, de la classe, de l’état. Ils furent les témoins de la liberté chrétienne et de l’espérance de la victoire de la vie sur la mort³².

3.2.4. La crise de l’Église

Parler de la relation entre l’Église et le monde c’est aussi s’interroger sur l’Église et sur sa crise. Il y a une crise de confiance qui semble dériver de différents facteurs: comme le manque de participation dans les décisions, l’absence de communication, la crise de la pédophilie qui a secoué récemment l’Église. Kasper souligne qu’une époque de l’Église est en train de finir sans pouvoir voir encore un nouvel horizon. L’absence d’un christianisme populaire qui s’enracine dans la culture locale et l’existence d’un christianisme individualiste portent à une crise qui se manifeste dans le recul de la pratique dominicale, et donc des vocations. La paroisse n’apparaît plus comme la patrie spirituelle. Mais si on cherche encore une raison plus profonde à cette crise, on doit relever un obscurcissement du sens de Dieu. Il s’agit donc d’une crise de la foi en Dieu qui détermine profondément la crise de la culture occidentale. Et ce n’est pas seulement la constatation des théologiens, mais aussi de Nietzsche, de Buber, de Heidegger. Certainement des erreurs et des attitudes erronées de l’Église y ont contribué. Mais la racine profonde se trouve dans l’histoire de l’esprit européen³³.

Comment alors se comporter? L’Église a reçu du Seigneur la promesse de son assistance. Elle sait aussi qu’elle sera toujours persécutée. Il en découle qu’il ne peut y avoir de place d’un point de vue de la foi pour le pessimisme, la résignation, et la panique. Elle sera toujours une pierre d’achoppement et marquée par le scandale de la croix. Une telle attitude de confiance ne doit pas exclure une volonté de réforme et de renouvellement³⁴. Kasper souligne également que la force de l’Église ne réside pas dans la construction de bastions, dans la force de ses finances, dans

³² Cfr. *ibid.*, 461-462.

³³ Cfr. *ibid.*, 463-464.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 465.

ses influences politiques. L'Église du futur sera une Église plus pauvre. Elle sera comme au début Église de la Diaspora, et dans une Europe pluraliste, certainement d'un point de vue numérique plus petite. L'Église pourrait devenir une minorité qualitative et créative³⁵. Pratiquement cela signifie un abandon de nombreuses structures, fermetures d'églises, de paroisses. De fait on peut le constater dans de nombreux pays de l'Europe du Nord. Kasper considère que le Concile avec ses intuitions théologiques permet justement cette transformation en proposant une Église pauvre pour les pauvres. Il reconnaît aussi que le Concile n'a pas encore épuisé toutes ses richesses: «Beaucoup de grandes idées ont été réduites à quelques slogans et revendications standards; elles ont été réduites à des paroles de combats dans le conflit entre les différents groupements dans l'Église»³⁶. Un nouveau départ est donc nécessaire. Il consiste premièrement dans un renouveau spirituel qui trouve son fondement dans les sources spirituelles de l'Église, deuxièmement dans une solide réflexion théologique, et troisièmement dans une conscience ecclésiale renouvelée³⁷.

3.2.5. Valeur permanente du christianisme

Kasper affirme la permanence de la valeur du christianisme et de l'Église dans le monde contemporain. Les défis du monde contemporains pour l'humanité sont énormes. On peut parler d'une situation dramatique du monde d'aujourd'hui. Le développement des technologies et de la science pose la question de la manipulation de la vie. La globalisation du monde pose la question de la collaboration entre différentes religions, cultures et ethnies. La question de la paix est liée à une juste distribution des ressources de la terre et à un respect des droits de l'homme. Le problème écologique pose la question d'un monde habitable pour tous les hommes. Enfin, la manipulation des consciences par le monde des médias est visible aux yeux de tous. La situation est d'autant plus dramatique que le monde est en manque de grandes idées, de visions. Les ressources morales pour répondre aux nombreux défis se font rares. On voit apparaître une impuissance, une résignation, un scepticisme croissant. C'est justement dans ce contexte que selon Kasper, l'Église comme *Lumen Gentium* peut offrir *Gaudium et spes*. Il manque au monde contemporain une réserve d'espérance. C'est un message d'espérance que l'Église peut offrir. Et ce message n'est pas irrationnel, un simple rêve, une utopie. De son message que la raison peut

³⁵ Cfr. *ibid.*, 466.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 467.

³⁷ Cfr. *ibid.*, 468.

déchiffrer, on peut proposer des perspectives pour la construction d'un monde solidaire et pacifique avec un futur pour tous. Ce message ne propose pas de réponse politique, technique, économique concrète, mais il nous met sur la piste pour trouver de telles réponses. Il donne en même temps le courage et la confiance pour chercher dans ces pistes une solution³⁸.

L'Église en fin de compte ne trouve sa raison d'être non pas dans le fait qu'elle propose des moyens pour résoudre les problèmes. Mais sa pertinence lui vient d'abord de son identité³⁹. Une Église qui serait réduite à être une agence sociale, promotrice du bien-être social serait interchangeable et remplaçable. Or son identité lui vient uniquement de Jésus-Christ en tant qu'Église de Jésus-Christ. Elle a son identité en particulier en tant que signe eschatologique. Cela signifie qu'elle n'est pas l'*Eschaton*, elle n'est pas non plus le Règne de Dieu sur terre, mais elle n'est pas non plus uniquement une Église cachée. Elle est institution et évènement et comme tel signe et instrument de l'irruption du Règne de Dieu dans le monde. *Sacramentum futuri*, car en elle resplendit dans sa figure terrestre, malgré sa faiblesse, et surtout dans sa liturgie déjà aujourd'hui quelque chose de la gloire et de la beauté de Dieu. En tant que signe eschatologique, elle sera aussi un signe de contradiction entre le Règne de Dieu et celui du monde, contradiction qui entre aujourd'hui dans une nouvelle phase. Kasper appelle à ne pas se faire d'illusion, «les forces de l'absence de Dieu et du mal s'acharne contre l'Église et sont en partie à l'œuvre dans l'Église elle-même. L'Église du futur ne peut qu'exister que sous le signe de la Croix»⁴⁰. En ce sens l'Église sera dans le monde contemporain un signe prophétique et critique contre le sécularisme immanent qui propose une conception de vie qui se gère par soi-même et qui recherche le bonheur à partir de soi. Elle sera signe contre une mentalité marquée par l'égoïsme, l'individualisme, l'hédonisme, qui ne recherche que l'intérêt personnel et la satisfaction des besoins immédiats, et qui ne voit pas de sens dans la solidarité et le bien commun. Elle sera signe prophétique contre la banalisation de l'existence qui se contente du sens d'un petit bonheur et qui vit comme si Dieu n'existait pas. L'Église doit, dans ces différends avec le monde, être «signe et protection de la transcendance de la personne humaine»⁴¹.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 469-470.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 471.

⁴⁰ *Ibid.*, 472.

⁴¹ *Ibid.*

3.2.6. Les priorités de l'Église

Kasper invite concrètement l'Église à trois priorités dans sa relation au monde.

Premièrement, il faut aujourd'hui un tournant théocentrique (*theozentrische Wende*⁴²). Il s'agit d'éviter de se contenter d'un "facelifting" et de la présence de l'Église au niveau des médias. On ne peut sauver la façade si le fondement est instable. La communication sert peu s'il manque un contenu. On ne doit pas se faire d'illusion, les réformes institutionnelles sans un renouveau spirituel ne servent qu'à peu de choses. D'autres Églises ont déjà réalisé ce que souvent on demande à l'Église catholique de faire, mais se trouve devant la même question: comment être Église aujourd'hui? Selon Kasper «nous devons donc être plus profond, non plus libéraux, mais plus radicaux»⁴³. Être plus radical signifie premièrement, que l'Église ne doit pas s'annoncer elle-même, mais doit annoncer Dieu, dans un monde où la crise découle de l'absence ou de l'obscurcissement de Dieu. Deuxièmement, le message de l'Église n'est pas un message de peur. C'est un message d'espérance, de vie. A la place de la peur il faut annoncer la sainte crainte de Dieu qui est Saint (*timor Dei*), qui refuse toute injustice, mensonge, violence, un Dieu devant lequel tombe les masques, qui en définitive est le Dieu qui se montre en faveur du droit, de la vérité, de la vie, et de l'amour. Il s'agit, dit Kasper, de repartir du premier commandement et se libérer des idoles, des idéologies, des utopies, de ses déceptions, des surestimations sur soi-même, de ses mensonges. C'est la condition de la vraie liberté, et de la liberté pour les autres.

Deuxièmement, le tournant théocentrique conduit ainsi à une concentration christocentrique⁴⁴. Il faut savoir de quel Dieu nous parlons, nous ne proclamons pas un Dieu vague, un sentiment divin, une Transcendance sans contour, une figure syncrétiste de toutes les religions. Il s'agit du Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob, du Dieu qui s'est concrètement montré dans le visage humain de Jésus-Christ, qui est devenu homme en Jésus, un parmi nous. Selon Kasper qui cite Jean-Paul II dans son programme pour le troisième millénaire, nous devons repartir de Jésus-Christ. Ce fut le programme de renouveau de l'Église durant l'histoire, de saint François d'Assise également, il n'y a pas d'autre programme possible. Kasper rappelle encore une vérité de fond dans la ligne de saint Ambroise: l'Église n'est pas le soleil, elle est seulement la lune. Elle a un futur seulement si elle est devient le reflet de Jésus-Christ. Mais il faut annoncer un Jésus-Christ qui ne soit pas réduit à notre mesure.

⁴² Cfr. *ibid.*, 474.

⁴³ *Ibid.*, 472.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 475.

Même s'il a quelque chose du rabbin, du maître, du révolutionnaire, on ne peut dire que nous avons déjà saisi le cœur de sa personne, qui s'explique uniquement à partir de sa relation avec le Père. Jésus détruit toutes nos mesures, et nous libère des dictatures qui dérivent de l'esprit du temps contemporain. La vraie révolution se fonde alors sur les béatitudes de Jésus. On doit ainsi reprendre la voie de la *sequela Christi*, de la passion pour comprendre la passion des hommes contemporains, et vivre de son amitié⁴⁵.

Troisièmement, il s'agit d'affirmer une christologie pneumatologique. Le Christ est présent par l'Esprit-Saint dans son Église. Il y agit, comme aussi dans le monde grâce à l'Esprit. Il s'agit de se renouveler dans l'Esprit-Saint qui est Esprit d'amour. L'Église de demain, ne sera pas celle qui sera la plus libérale, mais la plus radicale, la plus enracinée dans l'Esprit du Christ, qui vivra de sa Parole, et de ses sacrements, de la prière, d'un esprit de conversion et de pénitence, au service des autres et qui se laissera orienter par les béatitudes. Elle portera ainsi les fruits de l'Esprit-Saint pour la vie du monde. C'est justement le programme de la Nouvelle évangélisation. Il ne s'agit pas d'un retour à une époque précédente. Il s'agit de s'orienter vers l'époque moderne et postmoderne dans laquelle nous vivons. Il s'agit d'un dialogue constructif et critique avec le monde contemporain comme l'a fait le Concile Vatican II, qui a reconnu les valeurs de la modernité en les reconduisant à leur origine afin d'éviter que la sécularisation légitime devienne sécularisme. Le vide contemporain qui en résulte se voit remplir par de nouvelles formes de religiosité, ou encore par un sécularisme intolérant⁴⁶. Le vrai problème pour l'Église aujourd'hui est la marginalisation du religieux et la sécularisation complète de l'homme et de la culture. Il s'agit au fond de nouvelle évangélisation du vide et de la nostalgie du cœur de l'homme en recherche d'un surplus de sens, qui en fin de compte est une recherche de Dieu. Plus d'hommes que nous pensons l'attendent. Nouvelle évangélisation ne signifie donc pas présenter un nouvel Évangile, mais présenter le même Évangile dans cette nouvelle situation. Le message fondamental est l'annonce de l'incarnation de Dieu qui appelle l'homme à la communion, à la divinisation de l'homme, à l'inhabitation de l'Esprit en nous, à la naissance de Dieu en l'homme⁴⁷. En d'autres mots, Kasper nous invite à prendre au sérieux la question anthropologique, l'homme en quête de son identité et de lui révéler son identité filiale.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 474-475.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 477.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 475-476.

3.2.7. La nouvelle évangélisation

La nouvelle évangélisation signifie d'abord s'évangéliser soi-même, un aveugle ne peut guider un autre aveugle. Seuls les enthousiastes peuvent enthousiasmer. On ne peut en rester à une vision réductrice de l'Église, ni à une attitude négative, critique, ou encore de lamentation. Il faut aimer l'Église avec ses rides, et ses tâches. Un nouvel esprit missionnaire ne peut venir que d'un cœur plein de la joie de la foi. Cet esprit n'a rien à voir avec un prosélytisme agressif, mais signifie rencontrer l'autre avec respect. Une telle Église n'a pas peur d'être autocritique, modeste et humble; une telle Église refuse aussi tout esprit défaitiste, de repliement sur soi et d'enfouissement. Elle est appelée à sortir de sa position défensive en rendant témoignage à la vie, sinon elle ne sera plus Église de Jésus Christ. Il s'agit donc de retrouver l'esprit missionnaire, pour avoir un futur dans nos pays⁴⁸.

La nouvelle évangélisation suppose aussi une nouvelle théologie, enracinée dans la Parole et dans la Tradition de l'Église, capable d'être féconde en l'interprétant dans le contexte de la vie et de la culture. Ce sont les principes de l'école de Tübingen qui ont aidé à surmonter l'esprit de l'*Aufklärung*: ecclésiastisme, scientisme et contemporanéité critique⁴⁹.

Kasper souligne que la nouvelle évangélisation nécessite *martyria*, l'annonce missionnaire (homélie, catéchèse, abc de la foi), demande *leiturgia* (la célébration de la foi qui culmine dans l'eucharistie où la participation ne signifie pas avant tout distribution des rôles mais participation à l'esprit, dans la sainte crainte de Dieu et l'adoration; une belle liturgie évangélise, elle n'est pas simplement la prolongation de la vie quotidienne, mais une ouverture du monde de Dieu sur le monde; enfin elle requiert la *diakonia*. La diakonie est inscrite dans la nature de l'évangélisation. L'Église existe pour les autres, pour les pauvres, les persécutés, les souffrants. C'est une Église avec les pauvres, les persécutés, les souffrants⁵⁰. Elle doit être Église compatissante, empathique. Cela ne signifie pas que l'Église doit devenir une forme d'agence sociale, elle doit certes aider, par ses structures les situations de pauvreté, de souffrance, mais dans son action doit transparaître sa mission spirituelle. La *diakonia* comprend alors non pas seulement les œuvres de miséricorde matérielles,

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 477-478; M. SECKLER – U. KÖPF, *Tübinger Schule I Kat / II Evangelische T.S.*, in *LThK* 310 (2001) 287-291; J. KÖHLER, *Tübinger Schulen B. Katholische Schule*, in *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988, 1287-1288; H. HARRIS, *The Tübingen School*, Oxford 1975.

⁴⁹ Cfr. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 479.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 482.

mais aussi les œuvres spirituelles. Cette diaconie signifie aussi venir en aide aux personnes marginalisées dans l'Église au-delà de tout rigorisme ou laxisme. Cela signifie aussi un nouveau style de vie des membres de l'Église, du clergé qui doit renoncer à la richesse et au pouvoir, en choisissant un style de vie dans la simplicité évangélique⁵¹.

La nouvelle évangélisation requiert une Église fraternelle, ouverte au dialogue et communicative, qui doit être la manifestation de l'ecclésiologie de communion à laquelle le Concile Vatican II invite. Il ne s'agit pas d'une démocratisation de l'Église comme on pourrait le penser, mais de l'expression de la réalité ecclésiale comme peuple de Dieu, qui est une réalité de communion qui dépasse un style autoritaire unilatéral hiérarchique. Mais il ne s'agit pas du concept de la fraternité de la révolution française. La communion ne naît pas seulement du dialogue fraternel, mais elle présuppose la réconciliation préalable qui est fruit d'un don qui précède l'Église. La fraternité dans l'Église ne peut exister sans la paternité spirituelle de l'autorité qui signifie faire croître, qui suscite la vie et stimule sa croissance. Kasper ne manque pas d'étendre ce devoir de dialogue à tous les niveaux que ce soit au niveau de la paroisse, des petites communautés, que ce soit au niveau de l'Église de Rome capable de favoriser la responsabilité des Églises locales, que ce soit au niveau du dialogue avec les religions. Le Concile a montré la voie pour dépasser le modèle d'une Église bastion pour devenir une Église ouverte et communicative. Cependant le dialogue ne signifie pas la suppression de son identité, mais la croissance dans sa propre identité, et l'identité chrétienne est d'être pour les autres et avec les autres. Cela exclut toute mentalité d'adaptation ou de repliement défensif. En particulier le chemin œcuménique qui est voulu par le Seigneur doit être conduit en vérité et en amour, en accomplissant ce que nous pouvons faire aujourd'hui. Le dialogue interreligieux est aussi le seul chemin qui nous éloigne de la violence et de la confrontation avec les cultures, les ethnies, et les religions. L'Église se voit interpellée, de par sa nature, à devenir en pratiquant un dialogue d'amour et de vérité signe de la paix eschatologique (*shalom*)⁵².

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 483.

⁵² Cfr. *ibid.*, 484-487.

Conclusion

Jean-Paul II a défini le Concile Vatican II comme le plus grand événement religieux et culturel du XX^{ème} siècle. Différentes interprétations du Concile et le contexte culturel mondial ont rendu sa réception difficile. Il apparaît de plus en plus clair qu'une lecture unique ne rend pas entièrement raison de la richesse des textes et de l'esprit du Concile. Il reste néanmoins vrai que sa ligne théologique principale est christologique et donc trinitaire comme l'a très bien mis en évidence le pape Paul VI au moment de la reprise des travaux conciliaires après la mort de Jean XXIII: «Le Christ! Le Christ! Voilà notre principe! Le Christ notre voie et notre guide! Christ notre espérance et notre but»⁵³. On ne peut donc être vraiment fidèle au Concile qu'en lisant *Gaudium et spes* dans une perspective christologique. S'il est vrai que la voie de l'Église est l'homme, comme l'a souligné Jean-Paul II, cela ne peut advenir sans une perspective théocentrique qui conduit à une concentration christocentrique (*Redemptor hominis*). Le Concile Vatican II a bien appelé à lire les signes des temps mais à les interpréter dans la lumière de l'Évangile. La vraie valeur du tournant anthropologique en théologie et dans la vie de l'Église n'apparaîtra que dans un contexte christologique et seulement dans cette perspective elle portera des fruits de charité pour la vie de l'Église dans le monde. C'est la vraie condition de l'ouverture de l'Église sur le monde, qui ne peut se faire selon un critère unique et trop superficiel sociologique suivant lequel «le monde change (se sécularise), l'Église doit changer». Il est vrai que l'Église doit toujours se réformer mais il s'agit de comprendre de quel changement l'Église a vraiment besoin. *Ecclesiam Suam* (1964) de Paul VI écrit au moment du Concile est à notre avis un heureux complément pour comprendre le sens de l'ouverture de l'Église. L'analyse offerte par W. Kasper est particulièrement pertinente et sa conclusion significative lorsqu'il invite l'Église à chercher son salut non pas dans la voie d'une certaine "réforme libérale" mais dans un radicalisme évangélique qui est certes à interpréter correctement. L'identité et ouverture sont les deux éléments cardinaux d'une vraie réforme "catholique", capable de "concilier" nature et grâce, humanisation et divinisation, Église et monde, Écriture et Tradition, Tradition et progrès, raison et mystère, liberté et relation, foi et œuvres, individu et communauté en évitant tout dualisme stérile. Le déficit d'une réforme traditionaliste et d'une réforme progressiste de l'Église dérive à notre avis d'un oubli de l'"et"

⁵³ PAUL VI, *Allocutio*, 29 sept. 1963, EV 1/144, 91.

catholique⁵⁴. Les deux courants ecclésiaux qui s'opposent s'inspirent en définitive d'une herméneutique de la rupture.

Devant la sécularisation croissante de l'Europe occidentale, il convient également d'éviter, dans une forme d'eurocentrisme, vouloir mesurer la vie de l'Église et l'ouverture au monde selon le seul critère de la sécularisation européenne et du conteste de la laïcité fermée⁵⁵. Il suffit de prendre en considération le récent sondage (2012) de l'Institut Gallup sur la religiosité et l'athéisme dans le monde pour se convaincre que la foi en Dieu reste un élément essentiel de la *forma mentis et cordis* en Amérique latine, en Afrique, aux E.U. On peut même affirmer que l'homme reste religieux en Europe tout en reconnaissant que l'indifférence religieuse avance considérablement. A l'échelle mondiale relevons que "seulement" 13% des personnes se disent athées. L'*Etsi Deus non daretur* ne doit donc pas devenir la seule manière de situer en face du monde. Peut-être que le *Velut Deus daretur* proposé par Benoît XVI aux laïcs n'est pas si naïf qu'on pourrait le penser à première vue. L'appel de W. Kasper prend ici aussi tout son sens lorsqu'il invite l'Église à être signe et protecteur de la transcendance de la personne humaine. *Gaudium et spes* donne alors aux chrétiens la mission de développer cette défense de la personne humaine d'une manière constructive et dans le dialogue avec les autres, dialogue qui se laisse guider par la question de la vérité de l'être humain. Une relation positive au monde moderne, et le refus de construire des bastions ne signifient donc pas absence d'un regard prophétique et critique en vue du développement d'un authentique humanisme.

⁵⁴ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Milano 2007, 47-50 (orig. ted. *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978²).

⁵⁵ L'étude de P. Berger, G. Davie et E. Fokas, sociologues de la religion, mérite d'être pris en considération pour éviter une unilatéralité dans l'analyse de la sécularisation de l'Europe: cfr. P. BERGER – G. DAVIE – E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Bologna 2010; J. P. WILLAIME, *La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*, in R. franç. sociol. 47/4 (2006) 755-783.