NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 6 1964

«Consecratio mundi»

Marie - Dominique CHENU

p. 608 - 618

https://www.nrt.be/it/articoli/consecratio-mundi-1663

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Consecratio mundi »

Consecratio mundi : l'expression aurait paru, il n'y a pas si longtemps, assez banale en vocabulaire courant et, si l'on peut dire, plus « pieuse » que doctrinalement structurée. Elle prend aujourd'hui un sens ferme, en densité technique et en portée ecclésiale : heureux effet d'une prise de conscience de l'Eglise comme communauté de chrétiens engagés dans le monde, en réaction contre la coupure que de multiples causes avaient provoquée entre l'Eglise et la société civile.

De là il résulte que c'est par sa référence au rôle des laïcs dans la construction de l'Eglise, dans la « présence » de l'Eglise au monde, que l'expression trouve son originale vigueur. Il suffira de citer, en témoignage de son crédit, un texte fameux qui, sans avoir une solennité proprement doctorale, lui donne cependant l'appui d'une suprême autorité : lors du deuxième Congrès mondial de l'apostolat des laïcs (Rome, 5-13 octobre 1957), le pape Pie XII la prit à son compte, pour énoncer, en son ultime finalité, l'œuvre du fidèle laïc :

> « ... Même indépendamment du petit nombre des prêtres, les relations entre l'Eglise et le monde exigent l'intervention des apôtres laïcs. La *consecratio mundi* est, pour l'essentiel, l'œuvre des laïcs eux-mêmes, d'hommes qui sont mêlés intimement à la vie économique et sociale, participent au gouvernement et aux assemblées législatives[1] ».

Il n'est pas de confirmation plus qualifiée, pour l'expression, pour la doctrine, pour les contextes, que celle que donna, quelques années plus tard, le cardinal Montini, dans sa lettre pastorale de 1962 à l'église de Milan :

> « ... C'est pour cela qu'elle (l'Eglise) appellera les laïcs, ses bons et fidèles laïcs catholiques, à faire la liaison entre sa sphère surnaturelle et tout entière religieusement canonisée, et la sphère sociologique et temporelle, dans laquelle ils vivent. Elle confiera comme par délégation à leur docile et habile collaboration la tâche ardue et très belle de la *consecratio mundi,* c'est-à-dire [on notera de près les mots employés] d'imprégner de principes chrétiens et de fortes vertus naturelles et surnaturelles l'immense sphère du monde profane[2] ».

On ne peut cependant manquer d'observer, dans la copieuse littérature qui recourt à cette expression pour définir l'objet et le but de l'apostolat des laïcs, un usage assez flottant, où la signification en est

1. *AAS,* 49 (1957), p. 427 ; *Doc. cath.,* 54 (10 nov. 1957), col. 1417.
2. *Osserv. romano,* 23 mars 1962.

tantôt majorée, tantôt restreinte, tantôt prise à la lettre conceptuelle, tantôt laissée à l'exhortation oratoire [3]. Il n'est pas inopportun, par respect même pour cette mobilité de l'usage, de discerner à la fois et le contenu théorique précis du mot, et les souplesses qui, dans sa frange mentale, suggèrent les délicates interférences de doctrines complémentaires.

C'est en effet l'une des lois du langage — et le langage théologique se doit d'observer ces lois — que les mots et vocables ne sont pas des blocs rigides et immobiles, mais comportent, autour d'un noyau sémantique essentiel, des radiations et des franges, une *aura*, assez fluentes, mais fort efficaces en intelligence des réalités qu'ils signifient. Disons schématiquement que les mots comportent un sens précis, spécifique, sur un contenu déterminé par un « objet formel » et un régime de causes propres, — et un sens générique, répondant à la zone de rayonnement de la réalité signifiée, selon ses connexions avec les réalités contiguës. Le sens spécifique est, comme disent les logiciens, restreint en extension dans la mesure où il est déterminé en compréhension ; tandis que le sens général est d'autant plus extensif qu'il reste imprécis en compréhension. Par exemple, le mot société peut être pris dans le sens très général de tout groupement tant soit peu organisé, mais aussi dans le sens précis d'un certain groupe constitué par un contrat, sous une autorité, avec une administration et un gouvernement, dans le but d'intérêts à défendre, etc., ce par quoi on l'opposera à un groupe différent appelé communauté, dont les caractères constituants sont différents.

L'un et l'autre sens du mot sont légitimes, et même nécessaires en fructueuse intelligence. Ce serait une erreur d'éliminer l'usage d'un sens général sous prétexte de rigueur d'expression et de technique précise ; mais ce serait une autre erreur de négliger les résultats d'une analyse qui a défini le noyau sémantique et constitué le concept « formel » d'une réalité.

Ainsi en va-t-il du terme *consecratio mundi*, dans l'usage aujourd'hui reçu, que nous venons d'évoquer. Théologiquement, spirituellement, apostoliquement, il est opportun de mesurer de près la densité de l'expression, et, en particulier, de déterminer son sens précis, formel, tout en consentant à la vérité, à l'efficacité, de son sens général. C'est cette mesure que nous voudrions établir ici.

---

3. Ainsi dans les multiples commentaires qu'a suscités le texte cité de Pie XII. On pourra se reporter, entre tant de publications, à l'enquête de *Wort und Warheit* (Vienne), oct., nov., déc. 1958, sur la nature et les exigences de la *consecratio mundi* ; aux articles de G. Lazzati, prof. à l'Université de Milan, *La « consecratio mundi » essenzialmente opera dei laïci*, dans *Studium*, Rome, déc. 1959, et *L'apostolato dei laici oggi*, dans un numéro spécial sur le laïcat catholique, de la revue *Orientamenti pastorali*, mars 1961, publiée sous les auspices du Centre d'orientation pastorale de Milan.

Portée de cette analyse de signification

Il ne s'agit pas de céder à la subtilité d'un travail d'école, en vue d'une définition abstraite, à l'usage de spécialistes. C'est bel et bien, comme en témoignent les autorités citées, du rôle effectif des fidèles dans le monde profane, comme terre du Royaume de Dieu, comme lieu d'incarnation de la vie divine parmi les hommes. Quelle est exactement l'efficacité de l'action exercée sur le monde par un homme qui considère ce monde sous la lumière de sa foi et s'engage dans sa construction avec les ressources de la grâce ?

Nous nous trouvons là au point de la conjoncture où, de par le développement de la civilisation dans une rapide évolution des structures de l'humanité, le monde prend vive conscience des valeurs terrestres qu'il porte, et où, d'autre part, la communauté des chrétiens cherche l'impact de sa foi sur ces valeurs profanes, de plus en plus émancipées d'une tutelle religieuse préalable. La désacralisation de la nature et de la société apparaît comme l'effet normal de la civilisation scientifique et technique. En vérité, ce ne sera pas par une déduction abstraite de principes théoriques qu'on va définir le rôle du laïc chrétien, mais grâce à une observation de la matière humaine qu'il va avoir à assumer, pour son compte d'abord, puis pour le bienfait terrestre de ses frères, enfin pour la construction du Royaume de Dieu dans l'histoire en cours.

A évoquer les copieuses analyses de toute part menées, pastoralement et doctrinalement, on s'assure qu'un des chapitres de la théologie des rapports de la nature et de la grâce s'écrit aujourd'hui, en pleine vitalité de l'Eglise, dans son action apostolique et dans sa doctrine christologique. Le terme *consecratio mundi* veut exprimer non certes la totalité de cette expérience et de cette vérité, mais l'un de leurs axes essentiels.

L'occurrence du Concile du Vatican II donne une expression publique, institutionnelle, pourrait-on dire, à ce problème. L'un des points capitaux de son ordre du jour est précisément la détermination du statut des laïcs, dans une Eglise qui a pris conscience qu'elle n'est pas une société lévitique, « cléricale », mais une communauté de croyants structurée par la hiérarchie apostolique. Plus encore, est en cours d'élaboration un long schéma qui déterminera les lois et les exigences de la présence de l'Eglise dans le monde, selon les cinq ou six grands axes de la condition humaine dans ce monde. Cette « présence » tend-elle à une *consecratio* ? Des textes préparatoires sont soumis à l'Assemblée, dans lesquels l'expression est proposée comme énonçant l'une des lois et des fins de cette présence.

« Consecratio »

Qu'est donc précisément une « consécration » ? *Précisément* : c'est à la détermination d'un concept spécifique que nous devons procéder, et, comme nous disions tout à l'heure, à sa compréhension, qui nous amènera à tracer la frontière de son extension à des réalités apparentées, mais marginales.

La consécration est l'opération par laquelle l'homme, mandaté ou non par une institution, retire une chose de son usage courant, ou une personne de sa disponibilité première, pour la réserver à la Divinité, en vue de rendre plein hommage à la maîtrise de Dieu sur sa créature. C'est donc la soustraction d'une réalité à sa finalité propre, telle que les lois de sa nature la déterminent, lois de sa nature physique, de sa structure psychologique, de son engagement social, de la libre disposition d'elle-même, s'il s'agit d'une personne libre. C'est une aliénation, au meilleur (ou au pire) sens du mot, par transfert à qui est souverain suprême, à la source de tout être et à la fin de toute perfection. L'objet sacré, ainsi mis à part, est intouchable, au sens presque physique du mot ; si bien qu'on ne le manipulera plus qu'avec des gestes convenus, des « rites », qui manifestent ce retrait. Un lieu sacré ne doit plus être occupé, sous peine de violation sacrilège, par les besoins ordinaires de la vie, et on n'y pénètre qu'en s'enveloppant soi-même, extérieurement et intérieurement, de l'isolement des dieux. Une action sacrée — depuis l'antique sacre des rois (ou le très moderne prestige des chefs) jusqu'à la sépulture quotidienne des morts — tranche, dans ses gestes et ses résultats, avec le train habituel de la vie collective, de ses utilités comme de ses grossièretés. Une personne consacrée se doit, du moins dans le domaine de sa consécration, d'être séparée, d'esprit, de cœur, de corps, costume compris, des occupations, des travaux, des intérêts, des comportements des autres hommes. Les historiens des religions et des sociétés observent tout cela, jusque dans les plus significatives corruptions (les tabous superstitieux), plus concrètement encore que les théologiens, dans de classiques définitions.

Il peut y avoir évidemment des niveaux différents, en intensité et en application, de cette sacralisation ; et les limites sont fort mobiles, en fait, selon les temps, les milieux, les mœurs. Il reste que la consécration a une densité propre, dont on peut apprécier l'originalité, si on la compare à une opération mineure qu'est une simple « bénédiction ». En ce cas, l'objet est certes mis en référence avec la divinité, à qui on l'offre, ou qui la prend sous sa protection ; mais cet objet conserve sa fonction naturelle, son traitement terrestre, ses fins utilitaires. **Le pain bénit est respecté, mais on le mange.**

Le *sacré* apparaît dans toute sa particularité si on le compare au *saint*. Les deux notions sont certes soumises à de constantes interférences, voire à des synonymies légitimes. Il reste que, formellement, et sans pousser loin l'abstraction de l'analyse, la *sainteté* a des propriétés différentes de la sacralisation. Dieu est « saint », le Saint par excellence ; il n'est pas proprement sacré. La sainteté est la dignité éminente contractée, dans l'intériorité même de l'être, par une participation à la vie divine. Malgré cette communion au transcendant, la sainteté, de soi, ne met pas à l'écart. Elle peut requérir, dans son initiative, dans son « initiation », dans ses progrès, des opérations, des séparations sacrales, mais ce ne sont que les conditions terrestres d'une « grâce », qui au contraire saisit l'être en sa pleine réalité de nature, de sa nature profane, pourrait-on dire. Le profane, passant au sacré, cesse d'être profane ; le profane, devenant saint, demeure profane.

Un monde profane

Face au sacré, le profane. Est profane la réalité — objet, action, personne, groupe — qui conserve dans son existence, dans sa mise en œuvre, dans ses fins, la consistance de sa nature. Que si cette réalité est un être conscient de son action et de ses intentions, la conscience de cette action et de ces intentions demeure à la fois la valeur première et la règle de sa perfection. Le blé récolté par la moisson, traité et commercialisé en régime économique, pour la nourriture des hommes, demeure évidemment une réalité profane, même lorsque ceux qui l'ont moissonné et traité ont travaillé pour la gloire de Dieu, pour leur sainteté personnelle, pour le service de leurs frères. L'ingénieur-agronome qui part en pays sous-développé pour y organiser, en technique moderne, pour un monde meilleur, la productivité abondante de la terre, réalise par sa charité une œuvre éminemment sanctifiante en grâce personnelle et en communauté chrétienne ; mais son engagement en Action catholique ne le fait pas sortir de son métier profane, de sa « laïcité », non plus que des lois économiques du marché. Encore plus une nation qui, dans ses structures et sa législation, est explicitement pénétrée de valeurs chrétiennes, mais demeure une société politique, autonome en son ordre.

Réalités et personnes peuvent donc être engagées dans la mouvance d'une fin surnaturelle et intimement pénétrées par des vertus chrétiennes ; leur promotion ne réduit pas le contenu objectif de leur nature, ni ne dispense de leurs lois. Pour être un don de Dieu, le blé n'en a pas moins à être cultivé. La nation qui réalise son bien commun, en nature et en grâce, ne devient pas une société théocratique. *Gratia non tollit naturam, sed perficit.* **La grâce ne « sacralise » pas la nature ;**

en la faisant participer à la vie divine, elle la rend à elle-même, si l'on peut dire.

Les exemples choisis ne sont pas une illustration sommaire d'une thèse abstraite ; ils présentent les actes typiques d'une civilisation nouvelle, dans laquelle, par sa découverte scientifique des forces de la nature et par son emprise technique sur ses énergies, l'homme ne se trouve plus tellement saisi par le mystère des forces de cette nature, qui, autrefois, lui imposaient un recours à la puissance redoutable de la Divinité. Maintenant qu'il les connaît, qu'il en découvre les causes, qu'il les prend alors en main pour construire un univers en lequel s'incarne son esprit, il dé-sacralise la nature, en en faisant son domaine à lui, dans une exaltante souveraineté. Condition nouvelle de l'homme, dans une civilisation du travail où l'homme humanise la nature. Les remous individuels et collectifs d'une telle révolution mentale ont de quoi troubler le sens religieux ; de soi, cette désacralisation est normale, et si, au XX^e siècle, elle prend une dimension cosmique, ce n'est que par l'extension massive à une humanité devenant consciente de son destin terrestre, d'un processus qu'anthropologues et ethnologues peuvent observer, toutes proportions gardées, dans les civilisations antérieures, et dans les étapes de la civilisation chrétienne elle-même en Occident.

Bien plus, et pour contrecarrer une certaine imagination panique devant ce qu'on appelle l'athéisme de la civilisation industrielle, tenons ferme qu'il est dans la loi profonde du Christianisme de désacraliser le monde, de le purger de ses dieux et de ses démons : « en en faisant un objet de création extérieure à Dieu, il le livrait à l'homme et rendait possibles la science expérimentale et la technique » (J. Lacroix). On peut se demander si les religions hindoue, bouddhiste, même islamique, résisteront à l'invasion de la mentalité scientifique et industrielle ; le Christianisme, lui, peut donner en droit fil son consentement, puisqu'il est la Parole de Dieu adressée aux hommes, et non une émanation de la référence (*re-ligio*) de la nature à Dieu. La *foi* est d'un autre ordre que la « religion » ; et si elle ne peut prendre consistance psychologique, morale et cultuelle que dans des actes religieux, du moins, situant cette religion en son lieu, elle se garde pure d'un appesantissement nuisible à sa gratuité. « La vraie science, comme l'a dit Paul VI, a démystifié, a désacralisé les phénomènes de la nature ; elle a contribué à purifier la foi de ses scories, de certaines superstitions, de certains complexes de crainte et d'insécurité[4] ».

4. Interview du cardinal Léger, à propos du Concile en cours, dans *Le Monde*, 18 juillet 1963.

Une Eglise « missionnaire »

Nous parvenons ici à la raison profonde, institutionnelle et évangélique à la fois, de la nouvelle relation qui s'instaure aujourd'hui entre l'Eglise et le monde : nœud stratégique et doctrinal de tous les problèmes qui ont saisi la conscience chrétienne, et qui s'expriment au sommet dans l'Assemblée conciliaire. *Ecclesia ad intra, Ecclesia ad extra* : sous cette formule schématique [5], un programme incisif, non pas en deux problèmes juxtaposés, mais en un unique problème : Que doit être en elle-même l'Eglise pour témoigner de la Parole de Dieu au monde, au monde nouveau du XX^e^ siècle ? Il ne s'agit plus seulement, comme à Vatican I, des rapports de la science et de la foi, ou des rapports de l'Etat et de l'Eglise ; mais plus radicalement des rapports de la civilisation (construction du monde) et de l'évangélisation.

La caractéristique première de ce monde nouveau, au terme d'un progrès ambigu mais bon en soi, c'est la prise en charge directe par les diverses communautés politiques et économiques des besoins généraux de l'homme. Heureux effet de la socialisation (Jean XXIII). Désormais, les éléments de base de toute société humaine : subsistance physique, structures économiques, organismes culturels, souci des malades et des vieillards, réparation des fléaux naturels, et, au-delà, aspiration à la justice sociale, à la paix dans une solidarité fraternelle des hommes à travers les races et les continents, tout cela qui, jusqu'ici, en Occident, avait été plus ou moins directement inspiré et gouverné par l'Eglise pendant plus d'un millénaire, est devenu le bien commun de l'humanité comme telle, le contenu de ses grandes espérances. L'homme prend ainsi conscience des lois de *sa* nature, dans la mesure où il découvre et exploite les lois de *la* nature. Le monde *existe*. Sans qu'il y ait moins matière à « contemptus mundi ».

Cette autonomie n'implique pas une indépendance absolue ; mais aussi déborde-t-elle un régime de simples concessions empiriques et d'opportunismes pratiques. Le bon ordre des réalités terrestres, bien commun des groupes humains à tous les niveaux (famille, corporation, nation, humanité elle-même), a valeur de fin, fin seconde sous la fin dernière, mais *fin* et non simple moyen. Dans cette consistance des valeurs humaines, le passage du sacré au profane n'est pas l'effondrement que redoutait une théologie augustinienne pour qui le profane n'était qu'une terre à sacraliser. La réalisation historique de cette autonomie montre que, si l'Eglise a rempli excellemment, au cours de l'histoire, de hautes fonctions sociales (assistance des pauvres, soin des malades, sécurité collective, culture des peuples, pacification),

5. On sait que, à la fin de la première session du Concile, le card. Suenens détermina par ces mots l'axe autour duquel devait s'organiser la matière des délibérations, proposée confusément dans les schémas préparatoires.

c'est alors par une *suppléance* de l'inefficacité des groupes humains insuffisamment constitués. Aujourd'hui, dans un univers en construction consciente, nous sortons d'une « Chrétienté », c'est-à-dire d'une Eglise dotée de pouvoirs proprement terrestres, bloqués avec ses pouvoirs propres reçus du Christ, et utilisés temporellement pour la diffusion de l'Evangile. La sacralisation des institutions et des mœurs était le moyen de la sanctification collective et personnelle ; parfois même se substituait-elle à l'évangélisation.

L'Eglise du XX^e^ siècle n'a plus à prendre en main la conduite des civilisations et la promotion des peuples, mais bien à jeter le ferment évangélique dans ces civilisations, dans ces structures de l'humanité. Ce n'est pas à l'Eglise à nourrir les hommes, à prévoir des plans économiques, à assurer les services de sécurité, à entreprendre des réformes agraires, à instituer les cadres culturels des pays sous-développés. Mais elle doit collectivement engager sa foi, son espérance, sa charité, sa « charité politique » (Pie XI), au service d'une construction d'une humanité fraternelle. Non pas construire à ses frais et selon ses initiatives, un « monde chrétien », mais christianiser le monde tel qu'il se construit. L'Eglise doit en quelque sorte sortir de chez elle ; elle doit être « missionnaire ».

Par le fait même, l'engagement du laïc dans la construction du Royaume de Dieu n'est aucunement un rôle subsidiaire, au service et en complément des clercs, titulaires de l'opération ; c'est un rôle constitutif, dans un régime de vraie responsabilité évangélique, où l'obéissance doctrinale et disciplinaire ne réduit pas la qualité ni la vérité de l'engagement. C'est précisément l'engagement dans les organismes *profanes* qui détermine la fonction du laïc comme essentielle à l'évangélisation, dans le Corps ecclésial. Ni l'impérialisme théocratique, ni une sacralisation prématurée, ni un mandat clérical ne conditionnent l'universelle emprise de la grâce du Christ.

Dimension cosmique de l'Incarnation

Mais comment donc se réalise effectivement cette universelle emprise divine sur toute réalité humaine ? si elle ne se fait pas par « mise à part » pour Dieu, comme dans les religions de la nature.

L'incarnation du Christ se développe et se consomme dans une incorporation où toute réalité, toute valeur humaine, entre dans son Corps, en lequel toute la création sera « récapitulée ». « Car la création elle aussi [et pas seulement l'humanité] sera affranchie de l'esclavage de la corruption, pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Rom.*, 8, 17-23). Le Logos incarné et rédempteur accomplit l'œuvre du Logos créateur : identité personnelle qui ne permet pas de séparer l'œuvre rédemptrice et l'œuvre créatrice, et

donne sa dimension cosmique à l'incarnation, en laquelle la création trouve son unité. Pas plus que l'union hypostatique, l'Eglise corps du Christ ne peut être envisagée purement et simplement comme un cas à part dans la création, non plus d'ailleurs que la création ne peut être envisagée seule, comme achevée en elle-même et théologiquement complète sans faire appel à l'Incarnation [6].

En un certain sens des mots, il n'y a plus, dans le chrétien, de réalité « profane » (« Tout est à nous, nous sommes au Christ ») ; la distinction entre profane et sacré est dissoute. Mais, à éliminer cette distinction, on ne manifeste plus assez la densité propre du créé émanant du Verbe créateur, sous l'assomption sanctifiante du Verbe incarné et rédempteur. Ainsi, dans le Christ, l'identité personnelle du Verbe créateur et incarné n'amenuise pas l'autonomie de l'agir humain sous l'hégémonie du Verbe. Le monophysisme n'est pas seulement l'hérésie de quelques mauvais docteurs ; c'est la pente d'un « idéalisme » qui ne considère le profane que comme la matière du sacré.

A employer trop aisément le sens large du mot « consécration », qui ne peut être désaffecté de la sacralisation proprement dite, on risque de retomber inconsciemment dans des acceptions théocratiques ou cléricales. De fait, n'est pas exempte de ce décalage fâcheux certaine dévotion au Christ-Roi, plus proche du régime et des comportements de l'Ancienne Alliance que de l'Evangile. De même en irait-il du style de la spiritualité du Christ-Prêtre, si les catégories sacrales y prenaient un relief désordonné, alors que l'Epître aux Hébreux ne les utilise que pour évoquer un sacerdoce dont la réalité transcende tous les rites et leur donne finalement leur véritable signification.

De l'opportunité des vocabulaires

Bref, le problème se pose de l'usage des catégories cultuelles pour exprimer et réaliser le mystère chrétien.

Et d'abord cet usage est évidemment essentiel, du fait même qu'est nécessaire un culte où la foi au mystère trouve une expression sensible, adaptée à la condition humaine et aux requêtes proprement « religieuses » de la rencontre avec le Dieu de la foi. En effet, si l'union à Dieu dans le Christ consiste essentiellement dans le mouvement de la vie *théologale* animant l'existence entière, il reste que foi, espérance, charité s'alimentent elles-mêmes dans un culte où la vertu *morale* de « religion », régulatrice des rapports avec la divinité, retrouve tout son empire [7].

6. Nous recourons ici, parfois textuellement, à l'analyse qu'a donnée le P. B. Dupuy des travaux récents de K. Rahner, A. Grillmeier et F. Malmberg sur le mystère de l'incarnation en liaison avec la création. *Rev. des sc. phil. théol.*, 1963, p. 106-110.

7. Cfr S. Thomas, *In Boëtium de Trinitate*, qu. 3, art. 2 : Utrum fides sit distinguenda a religione.

Qui plus est, un culte extérieur et sensible est dans la logique même de l'Incarnation, dont, en fait, le mystère se continue et s'exprime dans des sacrements, qui, du baptême, incorporation au Christ, à l'eucharistie, consommation terrestre du mystère, prennent forme de « consécrations ». Mais c'est là reconnaître à ce mot lui-même un sens proprement chrétien, qui déborde largement le sens restreint qu'on serait tenté de lui conserver si l'on oubliait la vraie nature des sacrements. Ces sacrements, en vérité, n'ont de sens que relativement à une réalité — *res sacramenti* — qui est celle de la vie même dans le Christ, rassemblant l'univers à la gloire du Père et restaurant toutes les valeurs de la création originelle.

Enfin, le vocabulaire cultuel, selon la ligne expresse de la Nouvelle Alliance, a été spiritualisé, dé-ritualisé (culte en esprit, de saint Jean ; Epître aux Hébreux). L'emploi du mot consécration s'est étendu au-delà des diverses formes de « séparation », de « mise à part », que connaît l'ordre sacramentel lui-même. Dès lors l'usage des catégories cultuelles est normal, en vérité et en langage, dans la présentation des réalités sanctifiantes ou sanctifiées. C'est de quoi légitimer l'emploi du mot « consécration » pour exprimer un aspect de la sanctification du profane par la grâce du Christ.

Ainsi l'expression *consecratio mundi* est valable et bienfaisante. Mais un tel usage ne peut se faire qu'à la faveur et sous la condition d'une immédiate rectification, par mise au point dans un ensemble dont l'équilibre, doctrinal et pratique, assure la très délicate vérité. Très vite en effet, la densité de chacune des pièces, dans cette architecture de l'économie de l'Incarnation, entraîne à une majoration dont le bénéfice dissimule, à plus ou moins longue échéance, d'autres éléments essentiels. On l'a pu voir, péniblement, dans les séquelles de la théologie de la Contre-Réforme.

Ainsi, pendant plusieurs siècles, à partir d'une Chrétienté où la sacralisation sociologique des structures civiles et des valeurs humaines servait de support terrestre à l'expression du mystère, a-t-on déprécié, en doctrine et en pratique, la vérité propre des réalités naturelles et des causes secondes, objet des sciences « profanes ». La construction du monde, et, par exemple, pour chacun, son labeur professionnel, n'étaient plus que l'occasion, ou la matière intentionnelle, de la sanctification du chrétien dans le monde, lieu atone d'une existence provisoire. D'où le rôle simplement négatif du fidèle laïc, occupé à ces besognes.

Aujourd'hui, par une prise de conscience qu'enregistre au sommet et se propose de définir le Concile, l'Eglise retrouve sa relation au monde *comme tel*, en nature et en histoire. Du coup, est rendue au laïc chrétien sa place constitutionnelle en Eglise, non par une cléricalisation larvée, ni par son engagement (par ailleurs opportun) dans des institutions chrétiennes, mais par son être même, en partici-

pation du mystère, par les vertus de foi, d'espérance et de charité : vie théologale, au-delà de toute « religion » cultuelle. Toutes ses œuvres, en science et en action, sont sanctifiées, deviennent « saintes », dans le Christ récapitulateur, sans devoir être sacralisées, ni cléricalement institutionnalisées. L'univers est pénétré, envahi, par la grâce, sans être mis à part de son destin naturel. Consécration du monde, c'est sanctification des hommes.

Il est vrai que, dans cette grâce sanctifiante, individuelle et collective (en Eglise), toute réalité est saisie, entraînée par la fin suprême de la récapitulation dans le Christ, au-delà de tout contenu de nature et de destin temporel. Oui. Mais cette finalité eschatologique ne réduit pas les causes secondes à n'être plus que des moyens, échafaudage provisoire d'une demeure céleste. Les activités profanes, et d'abord la science, l'économie, la politique, ne perdent rien de leur énergie propre sous l'impératif de la fin dernière, qui va les accomplir. L'ordre des choses créées reste commandé par ses fins homogènes, selon le plan créateur, tout en étant des fins subordonnées. L'espérance ne rend pas étranger au monde.

Disons donc que, à parler *formellement,* les expressions « construction du monde » et « consécration du monde » ont des implications contraires [8]. Le laïc chrétien engagé dans le monde, par définition, ne se sent pas « mis à part », ni lui, ni ses œuvres. Certes, fils de Dieu, il n'est pas « du monde » ; mais la haute spiritualité de l'*exil,* du *contemptus mundi,* du *viator,* n'est vraie qu'à l'intérieur du mystère total d'une récapitulation de toute vérité et de toute bonté par le Christ, en qui la création retrouve son unité.

Si donc le thème de la *consecratio mundi* porte une bienfaisante vérité, s'il mérite d'être proposé et commenté selon son sens générique, dans l'enseignement courant, il ne paraît pas opportun de donner à son expression une valeur de définition doctrinale, à partir du sens spécifique du mot « consécration ». Pèserait alors, dans la conjoncture actuelle, doctrinale et pastorale, le grave inconvénient de rendre ambiguës et la définition enfin positive du laïc, et l'exacte détermination de la relation entre l'Eglise et le monde. En langage, l'opportunité entre dans la vérité.

*Paris XIII^e^*
35 Rue de la Glacière

M.-D. CHENU, O.P.

8. Implications contraires qui se manifesteraient dans la rédaction des textes, dont l'un assignerait la *consecratio mundi* comme tâche propre du laïc, et l'autre, dans le fameux schéma XVII, déterminerait « la présence de l'Eglise dans le monde », un monde désacralisé selon la légitime autonomie profane des causes et des normes de sa construction (cfr ci-dessus, p. 612).