NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 1 1985

Vingt ans après Vatican II

Gustave THILS

p. 22 - 42

https://www.nrt.be/es/articulos/vingt-ans-apres-vatican-ii-827

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vingt ans après Vatican II *

Vingt ans bientôt ! Nous voici à l'aube de l'après-Vatican II. Mais dans quel climat ? Les discussions qui opposent « traditionalistes » et « progressistes », décevantes, ne se sont pas tues. Le caractère aigu de ces controverses sans cesse renaissantes enlève, aux uns et aux autres, la possibilité de percevoir et d'apprécier à la fois la fidélité de l'Eglise à l'égard de Jésus et de l'Esprit, et les changements que cette même Eglise accomplit d'âge en âge en raison de sa mission dans le monde. Evoluant entre ces zones extrêmes, maints chrétiens n'en sont pas pour autant en pleine sérénité ; ils se posent diverses questions sur les « mutations » en cours aujourd'hui, en cette époque marquée par le phénomène Vatican II. Les médias se complaisant à mettre en vedette les aspects spectaculaires de la vie, l'opinion publique retient surtout de l'existence ecclésiale les événements qui étonnent par leur caractère inattendu ou inédit. L'exceptionnel et même le fantaisiste deviennent ainsi le miroir de la réalité. D'où une hésitation sur ce qui est essentiel dans la communion ecclésiale, et en particulier sur le sens à accorder aux changements que l'Eglise effectue par fidélité à elle-même. Et quel chrétien ne s'est pas posé parfois la question : « Eglise, es-tu réellement fidèle ? ». Mais à qui et à quoi ?

En fait cette volonté d'être fidèle rencontre divers obstacles. Tout d'abord, Jésus n'a pas donné, sur le statut concret de son Eglise à travers tous les siècles, des indications précises, détaillées. Les Ecrits inspirés en présentent une ébauche susceptible d'achèvements divers. Pour le reste, c'est au cours des temps, de siècle en siècle, que l'Esprit du Seigneur ressuscité va veiller à ce que les orientations primitives se déploient dans la continuité. Ensuite, l'existence même de l'Eglise se trouve conditionnée et même « bousculée », si l'on peut dire, par de nombreux facteurs. L'Eglise

---

* Les pages qui suivent sont reprises, parfois littéralement, d'une plaquette intitulée *L'après-Vatican II. Un nouvel âge de l'Eglise ?*, à paraître en février comme Cahier de la Revue Théologique de Louvain, Faculté de théologie, Grand-Place, 45, B 1348 Louvain-la-Neuve.

se développe au cœur du monde. Sa doctrine se trouve confrontée à d'autres sagesses, à des idéologies. Son action religieuse croise d'autres religions, d'autres voies de salut. Ses activités dans le monde se trouvent face à face avec diverses démarches séculières similaires. Sa configuration historique ne peut faire abstraction de l'état de civilisation dans lequel elle prend forme.

D'où la physionomie et la structuration variées que présente l'Eglise au cours des âges dans ses éléments constitutifs essentiels. Ces différences apparaissent de manière plus vive à certains moments, et notamment à l'occasion des conciles. Ceux-ci ont toujours visé à mettre au point tel ou tel secteur doctrinal ou pastoral de la vie ecclésiastique. Celui de Trente, au XVI[e] siècle, lui a donné une réelle orientation pendant toute l'époque moderne. Celui de Vatican II aura, en fin de compte, un impact semblable. Mais lequel ? C'est ce que nous aimerions préciser.

En réalité un concile est toujours « situé ». Sauf en cas de définition dogmatique, il ne prétend pas réfléchir et décider pour tous les temps en toutes les circonstances. Il jette un regard vers le passé et s'efforce de mettre au point certaines imperfections, surtout celles qui paraissent se durcir. Il jette un regard vers l'avenir et, par fidélité aux signes des temps, amorce une orientation qui semble devoir être privilégiée, au moins pour un futur proche et immédiat. Entre-temps, il adopte une position intermédiaire, qui caractérise une étape de transition. Et il en sera ainsi pour tous les conciles œcuméniques qui ponctueront, d'âge en âge, l'histoire terrestre de la communion ecclésiale.

En ce qui concerne l'Eglise elle-même — son mystère, son message, ses finalités, ses activités — le Concile Vatican II a suivi la même voie que toutes les assises conciliaires. En divers domaines, il exprime un désaccord, fixe une position, amorce une mise en route. Désaccord par rapport au passé, avec toutes les nuances de ce terme, depuis la réticence jusqu'au désaveu. Position pour le temps du concile, avec bien des nuances aussi, depuis la simple proposition jusqu'à la ferme décision. Mise en route enfin pour l'avenir, depuis les prudentes suggestions jusqu'aux orientations précises qui devront prévaloir.

Cette triple démarche — désaccord, position, mise en route — s'est manifestée, semble-t-il, en quatre secteurs ecclésiologiques majeurs. D'abord, en ce qui concerne la conception même de

l'Eglise ; également, en matière d'organes et de rouages ecclésiastiques ; ensuite, en ce qui intéresse les relations entre l'Eglise catholique et les non-catholiques : Eglises chrétiennes, religions du monde, non-croyance et athéismes ; enfin, en ce qu'on nomme couramment les rapports Eglise-Etat ou Eglise-Société civile.

Faut-il ajouter que nous devons nous résigner ici à signaler schématiquement les étapes de cette triple démarche ? L'ouvrage que nous annoncions au début de l'article en fournit l'exposé, et encore, quant à l'essentiel.

Conception générale de l'Eglise

Ce qui frappe d'emblée lorsqu'on s'interroge sur la réalité de l'Eglise, c'est le grand nombre d'images et de figures bibliques dont les auteurs inspirés se sont servis pour la désigner, comme temple, demeure, royaume, famille, champ, bercail, corps, épouse. A quoi il convient d'ajouter immédiatement des notions théologiques plus élaborées, comme société, communion. La multiplicité des figures bibliques, la diversité des notions théologiques nous aident à mieux percevoir, si l'on peut dire, le caractère insondable du mystère de l'Eglise. Elles requièrent que l'ecclésiologie préserve toutes les nuances ainsi évoquées. Elaborer une synthèse constituerait une entreprise malaisée, et même vouée à l'échec. On privilégie inéluctablement telle figure ou telle notion. Mais en privilégier une, surtout si elle est dès le départ incomplète, aboutit à des malentendus et à des mécomptes. C'est ce qui s'est produit au cours du moyen âge et de l'époque moderne, où prédomina — non pas absolument, bien sûr ! — la notion d'Eglise « société », et même « *société parfaite* » juridiquement. Une mise au point a été effectuée à Vatican II, époque au cours de laquelle a prévalu l'idée d'Eglise-*communion*. Aujourd'hui, il semble que l'on voit volontiers mettre en œuvre une conception de l'Eglise comme *ferment spirituel* au cœur du monde.

Dès les origines, le Peuple de Dieu a connu une certaine forme d'organisation. Celle-ci va être adaptée petit à petit, au gré des événements, des situations, des projets. Au XII^e^ siècle, une orientation se fait jour : « une certaine juridisation de la notion d'Eglise nous paraît incontestable : pendant près de deux siècles, elle se juxtaposera simplement à une vision encore très théologale et sacramentelle, mais elle finira par prévaloir au début du XIV^e^

siècle »[1]. En ces temps, on assiste au développement progressif de tous les aspects « sociétaires », visibles et hiérarchisés de la communion ecclésiale. Ils sont prédominants. Les autres aspects ne sont pas niés, mais ils sont moins soulignés. « Pour faire partie, de quelque manière, de la véritable Eglise, écrit Bellarmin, nous ne croyons pas qu'une vertu intérieure soit nécessaire ; il suffit de la profession extérieure de la foi, de la communauté des sacrements, toutes choses qui peuvent être perçues par nos sens[2]. » Cette définition bellarminienne — l'auteur des *Controverses* nous en a laissé d'autres, plus complètes — montre bien l'aspect ecclésiologique qui fut privilégié au cours de l'époque moderne : la *société*. D'où cette réflexion de Mgr P. Parente : depuis le Concile de Trente, l'élaboration de l'ecclésiologie fut plus juridique que théologique[3].

A Vatican II, l'idée de *communion* devint sans conteste prédominante par rapport à celle de société. Une « communion », c'est-à-dire un tout organique et vivant, résultant de la présence de l'ensemble des biens dont le peuple chrétien est constitué et vit : éléments visibles, certes, comme les confessions de foi, l'économie sacramentaire, le ministère des pasteurs ; éléments invisibles surtout, comme la grâce et le don de l'Esprit, la foi, l'espérance ou la charité. L'Eglise ne peut donc être définie par les seuls constituants « sociétaires ». « Les pécheurs ne sont pas pleinement incorporés à l'Eglise, quoiqu'ils lui appartiennent », dit la *Relatio* expliquant l'ajout *Spiritum Christi habentes* apporté au n° 14 de *Lumen gentium*[4]. Et il en va de même — *servatis servandis* — des communautés ecclésiales. Cette communion ecclésiale, en son universalité, est présentée comme sacrement, et donc signe et instrument de l'unité des êtres humains avec Dieu, réalisant ainsi l'unité de tous. K. Rahner a souligné le caractère planétaire de ce point de départ. L'orientation est différente de celle que suggère, par exemple, le thème de l'Eglise « arche de Noé ». Selon ce symbolisme, il y a lieu d'entrer dans l'arche pour être sauvé du déluge. Ici, parlant de sacrement universel, on évoque le rayonne-

1. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 153.

2. R. BELLARMIN, *De Conciliis et Ecclesia*, Lib. III, cap. 2, dans *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Paris, 1608, t. II, col. 109 A.

3. P. PARENTE, *Theologia fundamentalis*, 4e éd., Torino, Marietti, 1955, p. 208.

4. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1963, p. 50.

ment de gestes et de signes riches d'espérance salutaire pour tout le genre humain [5].

Et qu'en est-il actuellement, après Vatican II ? On peut avancer, semble-t-il, que l'Eglise se présente volontiers comme *ferment spirituel* au cœur du monde. Cette orientation est « amorcée » dès l'époque du Concile, par exemple dans l'histoire du titre choisi par la constitution *Gaudium et spes* — L'Eglise *dans* le monde d'aujourd'hui — et dans tel passage de cette constitution : « L'Eglise fait route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde ; elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ » (n. 40).

« Le Concile veut être le réveil printanier d'immenses énergies spirituelles et morales comme latentes au sein de l'Eglise », disait Paul VI [6]. D'immenses énergies spirituelles. L'on s'est plaint parfois de la pneumatologie de Vatican II. Et pourtant, le rôle vivifiant et sanctifiant de l'Esprit s'y trouve évoqué maintes fois en toute clarté, avec son plein dynamisme. L'action de l'Esprit est constante : l'Esprit est à l'œuvre en tout ce qui constitue l'existence du chrétien dans l'Eglise et dans le monde. Dans l'Eglise : l'Esprit « habite dans les croyants, remplit et régit toute l'Eglise » (Décret sur l'œcuménisme, n. 3) ; il sanctifie, rénove, maintient dans la vérité. Dans le monde : après avoir évoqué le bien commun, les droits de l'homme, l'ensemble de l'évolution sociale, *Gaudium et spes* conclut : l'Esprit de Dieu « conduit le cours des temps, rénove la face de la terre, est présent à cette évolution » (n. 26).

En certains cas, cet influx de l'Esprit revêt un éclat particulier, soit dans le chef de telle ou telle personne, soit dans le comportement des groupes et des Eglises, faisant alors penser à ces « moments de prophétisme » de l'Ancien Testament ou des temps apostoliques. Voici quelques-unes des « émergences spirituelles » qui marquent l'histoire contemporaine de l'Eglise.

Dans son message du 11 septembre 1962, Jean XXIII avait déclaré : « ... l'Eglise se présente telle qu'elle est et veut être : l'Eglise de tous et particulièrement l'Eglise des pauvres » [7]. Cet appel est dans le droit fil de l'aggiornamento engagé par le Concile

5. Dans *Chrétiens de demain*, Bruxelles, Ed. Fidélité, 1965, p. 10.
6. Cf. *Doc. Cath.*, n° 1410, 20 oct. 1963, 1353.
7. Dans *Doc. Cath.*, n° 1385, 7 oct. 1962, 1220.

sur la base d'un retour à l'Evangile. L'Eglise, à chaque heure de réflexion, se regarde dans le miroir de l'Evangile. De nos temps, le stimulant immédiat de ce mouvement se manifeste de façon pressante chez les pasteurs et les fidèles d'Amérique latine. Les Conférences de Medellín et de Puebla ont accueilli la perspective d'une option préférentielle pour les pauvres. Il ne s'agit pas seulement de s'engager avec les pauvres et de les évangéliser, mais aussi de découvrir leur potentialité évangélisatrice. Les pauvres peuvent être révélateurs d'une manière de vivre l'existence chrétienne et ecclésiale, et ce, en tout continent.

Dans la mouvance générale du retour à la prière — « la prière se porte bien ! » — le « renouveau dans l'Esprit » constitue aujourd'hui une expression caractérisée du christianisme « charismatique » ambiant. Ce renouveau se manifeste extérieurement par un ensemble de réunions priantes, soit dans la louange et l'acclamation de Dieu, soit dans une intention de guérison ou de délivrance, en un climat de joie et même d'exaltation spirituelles. L'expérience de base en est une sorte d'expérience spirituelle, comme une grâce de déblocage et de découverte mystique, qui a pour effet radical de réactualiser le baptême et la confirmation, en une Pentecôte nouvelle. Dans la mouvance de ce mouvement, des décisions individuelles sont fréquemment prises aujourd'hui, parfois en groupe, souvent de manière isolée et volontiers anonyme. Un exemple : le « Chemin neuf », en France, groupe 350 membres désireux de « faire une révolution silencieuse : créer une autre culture, un nouveau mode de relations, un nouveau rapport à l'argent, au sexe, à l'autorité », bref, « une conversion de la tête et du cœur » [8].

Il y a aussi les gestes utopiques pour la justice ou pour la paix. Cette donnée eschatologique a toujours été actualisée en certains secteurs des communautés ecclésiales : gestes d'idéalisme chrétien accomplis pour rappeler la dimension eschatologique aux Eglises, lesquelles doivent vivre, jour après jour, au cœur d'une histoire qui se déroule avec ses imperfections et ses compromissions ; et puis aussi, sursauts de prophétisme visant la justice, les opprimés, les délaissés, en vue de raviver la sève évangélique des activités pastorales. Les historiens de l'Eglise connaissent ces phénomènes « spirituels », « évangéliques », généralement précaires et transitoires, qui drainent l'excellent et l'ambigu, et auxquels ils n'ont

8. Dans *Le Monde*, 2-3 oct. 1983.

pas toujours accordé l'intérêt réel qu'ils méritent. La « suite » historique de ces phénomènes effervescents et ponctuels s'accomplit suivant des schèmes récurrents. Si elle ne constitue pas une structure ou une institution d'Eglise, elle peut être une incarnation de la spontanéité polymorphe de l'Esprit.

Autre « émergence spirituelle », le témoignage du sang, le martyre. Actuellement aussi, le christianisme a ses martyrs, et ceux-ci sont peut-être plus nombreux qu'aux origines de l'Eglise. Confessant leur foi en Dieu et en Jésus-Christ quoi qu'il leur en coûte, prenant la défense des opprimés nonobstant les plus grands risques, certains chrétiens sont tout simplement abattus. Et combien par ailleurs mènent une existence de forçats parce qu'ils veulent demeurer fidèles à leur idéal évangélique ? « Cette haine de la foi, précisait Jean-Paul II, peut se manifester objectivement de deux manières : ou bien à cause de l'annonce même de la Parole de Dieu, ou bien à cause d'une certaine action morale qui a son principe et sa raison d'être dans la foi [9]. »

Bref, l'Esprit fermente dans la communauté ecclésiale, comme il œuvre dans le monde entier : en effet, « nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (*Gaudium et spes,* n. 22).

Organes et rouages ecclésiastiques

Que nous apprend, sur l'Eglise, l'évolution qu'ont connue au cours des temps les organes et rouages ecclésiastiques ? Par organes ecclésiastiques, nous entendons le laïcat, les prêtres, l'épiscopat, les Eglises locales, la papauté, ainsi que les institutions qui les concernent : conseils, conciles particuliers, conciles œcuméniques. Chacun de ces organes a un rôle propre à jouer et occupe une place déterminée dans l'ensemble de l'organisme ecclésiastique. Mais le jeu des rapports ainsi établis n'est pas toujours le même. Tel organe peut prendre de l'ascendant, tel autre n'exercer plus qu'une influence purement symbolique : d'où un certain va-et-vient dont l'histoire nous raconte les aléas. A cet égard, le statut respectif des laïcs, des évêques, des Eglises locales, de la papauté au cours des siècles offre un critère significatif. Nous essayerons de fixer quel-

9. Cf. *Doc. Cath.*, n° 1856, 24 juill. 1983, 701.

ques traits éclairant la mise au point de Vatican II et quelques signes qui caractérisent la situation actuelle.

Avant Vatican II, durant une dizaine de siècles, l'histoire de l'Eglise a connu un mouvement croissant de *concentration romaine* autour de la papauté. Il est impossible d'évoquer ici les diverses démarches pontificales qui ont amorcé, développé et confirmé ce phénomène au cours du moyen âge et de l'époque moderne : la bibliographie sur ce thème est immense. Le fait est reconnu. Voici ce qu'en pensait Mgr J. Benelli : « Il ne fait pas de doute qu'au moyen âge et par la suite, il y a eu dans l'Eglise une centralisation des pouvoirs plus ou moins forte selon les circonstances historiques, les contextes sociologiques particuliers ou le tempérament des personnes. De même il ne fait pas de doute que cette centralisation, à côté de certains aspects positifs, ... présentait des aspects fort négatifs [10]. » Le substitut de la Secrétairerie d'Etat s'exprimait ainsi lors des fêtes du millénaire de saint Ulrich en Allemagne, en 1973. Il y avait eu entre-temps le Concile du Vatican II et les mises au point de celui-ci, qui établit les bases d'une meilleure « subsidiarité » ecclésiastique.

A Vatican II, en effet, il a été fait appel à la *subsidiarité*. Il s'agit d'un principe de philosophie sociale selon lequel, explique *Quadragesimo anno*, l'Etat doit reconnaître aux particuliers et aux organes intermédiaires les fonctions et attributions qu'ils sont en mesure de remplir par eux-mêmes, de leur seule initiative, et par leurs propres moyens [11]. Face aux Etats totalitaires, il s'agissait de sauvegarder la place des groupements intermédiaires et surtout les droits de la personne humaine. A Vatican II, l'idée de subsidiarité fut appliquée à la communion ecclésiale. Ici aussi, il s'agissait de maintenir la consistance institutionnelle propre aux évêques, aux Eglises locales, aux conférences épiscopales, aux laïcs et à leurs associations. « Ceci est extrêmement fécond », écrivait à l'époque le Cardinal J. Daniélou. C'est une question de bonne organisation de l'Eglise, et presque une question de bon sens, « que les problèmes qui peuvent être résolus à un niveau inférieur soient résolus à ce niveau. Et c'est de ce point de vue que ce principe de subsidiarité appliqué à l'Eglise me paraît extrêmement

10. Dans *Doc. Cath.*, n° 1644, 16 déc. 1973, 1072.

11. Cf. G. Thils, *La primauté pontificale*, Gembloux, Duculot, 1972, p. 240-242.

valable » [12]. Les débats de Vatican II ont en effet abouti à des résultats doctrinaux appréciables en tous ces domaines : on ne peut répéter ici ce qui y a été dit du rôle des laïcs, de la collégialité épiscopale, des Eglises locales.

Et qu'en est-il aujourd'hui ? Nous répondrions qu'on est en route vers *une catholicité mieux enracinée*. Le progrès de la subsidiarité a porté des fruits. Peut-être pas entièrement au niveau juridique, puisque dans le nouveau Code des pouvoirs juridiques ne sont pas reconnus aux laïcs et que le statut des synodes des évêques à Rome est simplement consultatif. Il reste que la vie déborde largement le statut juridique. L'appel lancé à Vatican II à tous les laïcs en vue de leur participation à toute l'œuvre de l'Eglise a été entendu, et l'autorité spirituelle que revêtent les charismes demeure intacte et agissante. Le rôle important accordé à l'évêque, la mise en vedette des Eglises locales, la dynamique des conférences épiscopales, l'influence de fait exercée par les synodes romains des évêques accentuent opportunément la vitalité de tous les organes et rouages de l'Eglise. Cette vitalité généralisée constitue, pour l'ensemble de la communion ecclésiale, un facteur capital de déploiement, de catholicité historique, géographique : celle-ci se trouve mieux « enracinée ».

De cet enracinement, un symptôme superficiel en apparence mais assez significatif réside dans l'accroissement régulier du nombre d'évêques, et de cardinaux, venant d'une région autre que l'Europe. On peut comparer l'origine « géographique » des évêques ayant participé au I^er^ et au II^e^ Concile du Vatican : la mutation est impressionnante. Elle ne fait que s'accentuer depuis. Et chaque Consistoire annonçant la création de nouveaux cardinaux assure en même temps un progrès d'équilibre pour chaque continent. Dans cette foulée, on préconise l'incarnation, l'indigénisation, l'acculturation, l'inculturation, la contextualisation dans le domaine liturgique, théologique, disciplinaire. On vise par là, en réalité, une prise en compte sérieuse et concrète de toutes les données culturelles et sociales préexistantes là où se forment les Eglises locales. Le Décret sur l'activité missionnaire parle de purifier « tout ce qui se trouvait *déjà* — nous soulignons — de vérité et de grâce chez les nations, comme par une secrète présence de Dieu » (n. 9). Il s'agit d'une contextualisation d'ensemble. Pas seulement par

12. Dans *Oss. Rom.* éd. hebd. franç., 13 mars 1970, 7.

rapport au passé et au présent, mais aussi tournée vers l'avenir et progressant pas à pas avec ces cultures et ces civilisations en devenir. « Avec » elles : à savoir que le christianisme se veut instance critique, confrontation historique, souffle prophétique. En somme, c'est bien tout cela qu'a connu le christianisme en terre européenne, et c'est tout cela aussi qui doit être envisagé pour les Eglises en tous les continents.

Ces Eglises locales se doivent d'être, souligne-t-on partout aujourd'hui, des Eglises-sujets, des Eglises dont tous les membres, dans l'unité ecclésiale qui les rassemble et par l'exercice de leurs ministères divers, œuvrent de façon responsable, active, consciente, libre, bref en « adultes ». Ce programme gigantesque est en voie d'accomplissement. Il prend corps, laborieusement, à travers les problèmes religieux, les situations politiques, les difficultés économiques, les lacunes culturelles. L'institution des catéchistes est considérable en Afrique. Des communautés de base fleurissent en Amérique latine. Un laïcat décidé œuvre en Europe. Les jeunes Eglises envoient des missionnaires vers d'autres Eglises. Les Eglises de tous les continents se communiquent leurs expériences pastorales. Ainsi, « en vertu de cette catholicité, chaque portion apporte aux autres et à toute l'Eglise le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel et universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité » (*Lumen gentium*, n. 13).

Voilà ce qu'on pourrait appeler une catholicité mieux enracinée, étayée sur une subsidiarité ecclésiastique révisée et améliorée à Vatican II.

L'Eglise et les non-catholiques

L'Eglise manifeste également la conscience qu'elle a d'elle-même dans la façon dont elle se comporte à l'égard de ceux qui ne sont pas membres de la communion catholique. Se comporter, c'est à dire considérer, juger, agir, prier. Ces « non-catholiques », ce furent d'abord les juifs et les païens, tels qu'ils apparaissent aux premières communautés et aux premiers siècles. Ce sont aussi des groupes de chrétiens qui refusent de recevoir la « vraie foi » et qui, de cette façon, se séparent de la communion ecclésiastique. C'est également le phénomène religieux que représente l'Islam, et, dans cette ligne,

les diverses religions et conceptions du monde. Le comportement de l'Eglise catholique, dans sa globalité, n'a pas toujours été le même. De schématique et abstrait qu'il fut assez généralement jadis, il s'est fait récemment plus soucieux de la condition religieuse intégrale des autres et est devenu de ce fait plus nuancé, au risque d'étonner ceux qui n'ont pas suivi jour après jour l'évolution des idées et des recherches en cours.

A l'époque médiévale et même au cours des temps modernes, le principe de la *lutte* contre l'erreur et la *controverse* avec tout ce qui n'est pas catholique ont prévalu. Le statut des chrétiens non catholiques est particulièrement négatif : ce sont des hérétiques, ou des schismatiques. Ainsi en fut-il des Orthodoxes lors du grand schisme d'Orient. Dans la suite, qu'il s'agisse des Cathares et des Vaudois, de Huss ou de Wyclif, les positions sont nettement tranchées : d'une part, l'Eglise catholique, la vraie, de l'autre, l'*Ecclesia malignantium,* dite aussi Synagogue de Satan. L'union voulue par le Christ se réalise par la conversion et l'abjuration. Les religions n'obtinrent pas un meilleur sort. C'est dans sa première confrontation avec l'Islam que le christianisme a édifié ses principes, ses méthodes, ses jugements théoriques et ses attitudes par rapport à toutes les religions non chrétiennes. Saint Thomas estimait que les rites non chrétiens n'ont *nihil veritatis aut utilitatis* [13]. De siècle en siècle, les jugements pessimistes demeurent prédominants. Dans les milieux théologiques « dialectiques » du XX[e] siècle, la méfiance est radicale à l'endroit des religions. Il existe, bien sûr, d'autres façons d'aborder le problème des religions, mais elles ne constituent pas la démarche courante.

Vatican II va transformer ces perspectives. A ce moment, on parle avant tout de « frères séparés », de la « valeur des religions », de la condition et du salut des non-croyants.

Jusqu'alors les chrétiens séparés de nous étaient généralement considérés d'un regard « négatif », simplement comme des *acatholici.* Vatican II propose de changer de regard et de tenir compte, dans les jugements comme dans les actes, de leur caractère « positivement » chrétien. Dès ce moment, on se considère comme « frères », jusqu'à un certain point, parfois très élevé ; on détermine le statut théologique des autres chrétiens en fonction de cette communauté de biens partielle, parfois considérable ; on estime

13. *S. Theol.* II-II, qu. 10, a. 11.

comme allant de soi et même indispensable que, en des circonstances privilégiées, une prière unanime soit vécue en commun. Bref, l'éclairage est différent, et aussi le vocabulaire employé pour nommer les autres, et encore la doctrine théologique proposée pour expliquer les autres, et enfin l'attitude adoptée pour rencontrer les autres.

Et les religions ? En ce qui concerne les religions en général, celles-ci, dit le Décret sur les relations de l'Eglise et des religions non chrétiennes, répondent ou tentent de répondre aux questions « ultimes » et fondamentales qui se posent à nous. Elles proposent à l'humanité des « voies », c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie, des rites sacrés. Que penser de ces « voies » religieuses diverses et variées ? Le jugement des Pères conciliaires est « positif » et « prudent », respectueux de toutes les données. « L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (n. 2). Elle œuvre à purifier et à porter à sa perfection « tout ce qui se trouve déjà de vérité et de grâce chez les nations, comme par une secrète présence de Dieu » (*Décret sur l'activité missionnaire*, n. 9).

Il y a enfin les « non-croyants ». Vatican II n'a rien renié des condamnations doctrinales portées contre toutes les erreurs négatrices de la religion. Mais le Concile a considéré aussi la condition concrète, réelle, totale des personnes qui acceptent et même défendent ces erreurs, et il s'est posé la question de savoir ce qu'il en était de leurs démarches non croyantes, et de leur salut. D'où des réflexions en partie nouvelles et appelant de la part des chrétiens une mise au point du regard et du jugement. La Déclaration sur la liberté religieuse, au n° 3, est particulièrement éclairante en ce domaine. Elle constate d'abord que « c'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la loi divine ; c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à la fin qui est Dieu ». La Déclaration rappelle aussi que la recherche de la vérité n'aboutit pas d'emblée à la découverte escomptée ; celle-ci est normalement le fruit d'un cheminement ; et ce cheminement peut être long. Le caractère « progressif » de la connaissance de la vérité est ainsi reconnu. Quant au salut des « non-croyants », voici ce que rappelle *Lumen gentium* : « A ceux-là

mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut » (n. 16).

Actuellement, on peut, semble-t-il, caractériser la situation en disant : « recherche d'un consensus » œcuménique, « rencontre » des religions, « dialogue » avec les non-croyants. Telle est la nouvelle dominante.

Recherche d'un « consensus » des Eglises, non seulement dans les doctrines mais aussi dans la vie. Tels sont les efforts accomplis par des commissions spéciales en vue de formuler des « accords » bilatéraux ou multilatéraux. Ou encore, les travaux des Eglises en vue de réécrire une « confession de foi » commune, renouvelée ou nouvelle. Par ailleurs, à côté de cet œcuménisme doctrinal se développe un œcuménisme d'action, lorsque des chrétiens séparés, sans renier leur fidélité confessionnelle, décident de lutter ensemble pour la justice, la paix, les droits de l'homme. Cette entente transconfessionnelle se vit, notamment dans les jeunes Eglises, en antithèse plus ou moins appuyée avec l'œcuménisme « doctrinal », mais sans confusionnisme confessionnel. Enfin, en ce qui concerne l'œcuménisme spirituel, diverses réalisations communes sont vécues, notamment dans le renouveau charismatique, et toujours, sans renier la fidélité confessionnelle des participants.

En ce qui concerne les religions du monde, leur condition concrète est très diverse. Evoquer les religions, c'est dire Islam, Hindouisme, Bouddhisme même, et religions africaines traditionnelles. L'Islam est en pleine effervescence aujourd'hui, et nombre de ses composantes visent la conversion du monde, avec plus ou moins d'aménité à l'égard de ce qui est « occidental » ou « moderne ». Les religions d'Asie maintiennent leur halo d'attirance et leur mystère d'intériorité, tandis que leur tolérance de principe rend les rencontres plus aisées. Les religions africaines sont de nos jours l'objet d'études approfondies, condition indispensable à une rencontre significative avec les autres religions ; mais leur visée n'a pas l'universalisme des autres. En somme, la « rencontre » peut revêtir les formes les plus variées : respect réciproque, dialogue, coopération sectorielle, mais parfois aussi débats et confrontation. La religion chrétienne, elle aussi, a connu au cours des siècles

une réelle diversité d'attitudes à l'égard des religions et des sagesses du monde. Elle a adopté récemment une position que Vatican II a précisée et reconnue. Cette position l'oriente vers le respect réciproque, le dialogue, la coopération. Mais les autres religions ont également leur statut, leur histoire, leurs renouveaux. Et une « rencontre » comporte deux partenaires.

Il y a, enfin, les non-croyants. Tenant compte non seulement des doctrines mais aussi, et surtout, des personnes qui les acceptent et en vivent, Vatican II conduisait naturellement à envisager, entre chrétiens et non-croyants, des échanges, un dialogue. Les personnes sont plus complexes que les systèmes. Le 9 avril 1965, *L'Osservatore Romano* annonçait la création d'un Secrétariat pour les non-croyants. En même temps, le Cardinal Koenig, nommé président, en indiquait la signification et les objectifs. La dominante sera le « dialogue doctrinal » avec l'athéisme sous toutes ses formes, et non « la lutte contre l'athéisme, voire même l'athéisme militant ». Subsidiairement, le Secrétariat recherchera toutes les possibilités permettant d'assurer à la religion sa place dans la société [14]. Toutefois, un dialogue n'est relativement aisé que lorsqu'il réunit des interlocuteurs animés d'un minimum d'irénisme. Or, ce n'est pas toujours le cas. Dès 1968, le Cardinal Koenig faisait part de ses constatations à ce propos : « ... dans les pays communistes, jusqu'à maintenant, le dialogue entre croyants et athées est pratiquement impossible. Jusqu'ici en effet notre Secrétariat n'a reçu aucun écho de la part des pays de l'Europe de l'Est » [15]. Mais il n'y a pas que l'Est : partout, des groupes de personnes ou des institutions déclarent ouvertement leur refus de toute révélation, voire de toute religion.

Telle est, semble-t-il, la situation actuelle en ce qui concerne le comportement à l'égard des non-catholiques.

L'Eglise et la société civile

Les relations entre l'Eglise et la société civile révèlent, dans une mesure appréciable, la conception que la communion ecclésiale

14. Dans *Doc. Cath.*, n° 1448, 16 mai 1965, 899-902 ; n° 1502, 1er oct. 1967, 1693-1706.
15. Dans *Doc. Cath.*, n° 1527, 3 nov. 1968, 1866-1867.

a d'elle-même. Cela s'est manifesté au cours des temps. Pendant trois siècles, la communauté chrétienne mène à part une existence parfois tragique. Puis, avec Constantin, les relations Eglise-Empire prennent une tout autre orientation. A partir du XI[e] siècle, les instances dirigeantes de l'Eglise défendent généralement la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Vatican II, en précisant la compétence propre de l'Etat et en défendant pour tous la liberté civile en matière de religion, a choisi une direction renouvelée pour la pensée et le comportement. Le Concile a même amorcé un cheminement universaliste en engageant la communauté ecclésiale à « animer » la communauté humaine en devenir du Royaume.

Parmi les diverses théories qui au moyen âge décrivent les rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, la suivante est généralement privilégiée et elle le demeurera jusqu'à l'aube de Vatican II. En voici l'essentiel. Il y a deux ordres : naturel et surnaturel ; deux fins, naturelle et surnaturelle. Mais il n'y a qu'une fin historique, la félicité surnaturelle éternelle. La fin naturelle doit donc lui être subordonnée, et par conséquent *le pouvoir temporel* (qui œuvre à la fin terrestre) *doit être subordonné au pouvoir spirituel* (qui tend au but ultime surnaturel). Cependant, depuis la Réforme et surtout depuis la Révolution française, les Etats revendiquent une indépendance réelle. D'où des aménagements dans la formulation des droits de l'Eglise. En thèse, continue-t-on à dire, étant donné la supériorité foncière du spirituel chrétien par rapport au temporel, l'Etat doit défendre et promouvoir la religion. Et ce, parce qu'il est de la mission de l'Etat de chercher à connaître le vrai Dieu, la vraie Eglise, et d'aider positivement les citoyens à la recherche de la vraie religion. En conséquence, l'Etat catholique doit aider positivement l'Eglise catholique à accomplir la mission qu'elle a reçue de Jésus-Christ. Pour ce qui concerne les autres religions, il devra en régler les manifestations et même défendre les citoyens contre la propagande d'erreurs religieuses. Le statut de cette tolérance dépendra cependant des circonstances. D'où un repli éventuel vers l'hypothèse : dans les pays à majorité non catholique, l'Eglise fera valoir les exigences du droit naturel et demandera la liberté civile en matière de religion.

A l'aube du Concile Vatican II, les rapports Eglise-Etat étaient encore proposés comme à l'époque précédente : on rencontre des éléments de cette conception dans le premier schéma *De Ecclesia. Caput IX. De relationibus inter Ecclesiam et Statum* présenté aux Pères conciliaires en novembre 1962 [16]. Mais des discussions engagées entre-temps commençaient à porter leur fruit. Si bien que, au terme des assises conciliaires, la mission propre de l'Etat et les relations de celui-ci avec la religion ont été décrites comme suit, en particulier dans la Déclaration sur *la liberté religieuse,* que nous citons ci-après. L'Etat a pour mission de réaliser un ordre de valeurs humaines qui laisse libre un espace propre à des valeurs religieuses. « C'est pour tout pouvoir civil un devoir essentiel que de promouvoir et protéger les droits inviolables de l'homme » (n. 6), droits parmi lesquels se trouve le droit à la liberté religieuse. En d'autres termes, l'Etat doit établir les conditions d'un ordre humain qui respecte les limites de la compétence qui lui est propre. Il doit d'abord reconnaître et promouvoir les droits de la personne. Il doit aussi protéger et régler l'exercice de ces droits. Il n'est donc « pas permis au pouvoir public, par force, intimidation ou autres moyens, d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit, ou d'empêcher quelqu'un d'entrer dans une communauté religieuse ou de la quitter » (n. 6).

En somme, les Pères conciliaires de Vatican II ont, notamment dans *Gaudium et spes,* reconnu implicitement que les régimes politiques devaient être du genre « démocratique ». Qui, en effet, peut raisonnablement considérer qu'un Etat, aujourd'hui, est comme tel capable de « chercher et de trouver la vraie religion », pareille connaissance religieuse de crédibilité étant déjà reconnue comme particulièrement délicate dans le chef des individus ? Et quel Etat, sinon un Etat « totalitaire », pourrait-il s'estimer compétent à ce point en matière religieuse qu'il pourrait « imposer » son option à tous les citoyens ? L'acte de foi étant personnel et libre, comment une Société civile actuelle serait-elle en mesure d'accomplir pareil acte de foi collectif ? Partout l'on se trouve en présence d'un certain pluralisme philosophico-religieux. Et la révélation ne nous annonce pas précisément la fin prochaine de semblable situation (*Gaudium et spes*, n. 37). Bref, nous ne sommes plus en « perspective de chrétienté ».

16. Voir le *Schema Constitutionum et Decretorum, Series Secunda,* 1962, p. 64-73.

Vatican II ne s'est pas contenté de mettre au point les relations entre le pouvoir civil et la religion. Envisageant ces relations d'un point de vue dogmatique et historique, le Concile a amorcé une vue de la « métamorphose » progressive de *la communauté humaine en Royaume de Dieu.* Vivifiés et rassemblées en l'Esprit du Seigneur ressuscité, « nous marchons vers la consommation de l'histoire humaine, qui correspond pleinement à son dessein d'amour : ' ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre ' (*Ep* 1,10) » (*Gaudium et spes*, n. 45). Par l'expression « Royaume de Dieu », nous désignons la communauté humaine elle-même en tant qu'elle est établie par l'action divine dans son « accomplissement plénier et définitif selon le dessein de Dieu ».

Comment considérer la communauté humaine dans son rapport historique avec le Royaume de Dieu ? La Constitution *Gaudium et spes* évoque ces perspectives : « ... ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre activité, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père ' un Royaume éternel et universel : royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix '. Mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre ; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra » (n. 39).

Ces perspectives, certes, sont très formelles, voire abstraites. Mais on peut les colorer et les rendre concrètes en évoquant ce que requiert de nous l'agapè divine lorsqu'elle s'exprime visiblement et socialement. Les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament proclament le culte du vrai Dieu et la souveraineté absolue du Seigneur ; mais ils défendent aussi les droits des miséreux, des veuves, des orphelins et de tous ceux qui ne sont pas en état de se défendre eux-mêmes ; et ils sont sévères dans leur condamnation des oppresseurs politiques et sociaux. Lorsque Jésus annonce que le Royaume de Dieu est déjà à l'œuvre, cela signifie concrètement : des pécheurs se convertissent et changent de vie, mais aussi des aveugles voient, des paralytiques marchent : bref, une intégrité morale ou physique s'inscrit réellement dans les cœurs et les corps d'êtres concrets. Lorsque saint Paul décrit les diverses « fructifications » visibles de la sève de l'Esprit en nous, il dit :

joie, paix, justice, bienveillance, vérité, honnêteté ; et la portée historique de ces dispositions s'éclaire par l'énumération en antithèse des œuvres opposées à l'Esprit, qu'il nomme haine, magie, factions.

Ces quelques exemples nous montrent qu'il existe de nombreux « lieux de rencontre » entre les requêtes de l'agapè divine et le contenu des exigences inscrites dans les divers droits fondamentaux des êtres humains, par exemple dans les Déclarations récentes relatives aux droits de l'homme : exigences significatives, faisant écho partout, si bien qu'on parle d'un nouvel éthos mondial. Bien plus, sur la base de ces « lieux de rencontre » et de ce qu'ils représentent pour l'humanité d'aujourd'hui, les pasteurs de l'Eglise estiment pouvoir dire que « la promotion des droits de l'homme est une requête de l'Evangile, et qu'elle doit occuper une place centrale dans son ministère » [17]. Cette déclaration — reprise au Message de Paul VI au Synode des évêques de 1974 — va très loin. Ne serait-ce pas la voie d'un avenir prochain ? A qui désire vivre l'agapè divine à l'œuvre dans la communauté humaine, les droits de l'homme peuvent, semble-t-il, constituer une base d'action empirique et de valeur, et qui surtout permet d'entamer des démarches concrètes pour leur promotion et leur défense, sans devoir attendre les résultats des études délicates ayant trait aux mécanismes rationnels de la justice, de la paix et des autres biens de l'humanité. Et nous pouvons y œuvrer en union intime avec tous les hommes de bonne volonté : sur cette base, la coopération est possible, et donc requise.

Données et tâches désavantagées

La mise en vedette de formes d'existence chrétienne actuellement prédominantes ou privilégiées peut entraîner — et entraîne de fait — une certaine mise à l'ombre d'autres données et tâches ecclésiales.

L'époque actuelle est marquée du souffle de l'Esprit. Mais on ressent en même temps une certaine désaffection pour tout ce qui a nom « institution ». Sans doute, « ... le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la

17. Cf. *Doc. Cath.*, nº 1664, 17 nov. 1974, 965.

vie » (*Lumen gentium*, n. 8), mais le bien-fondé de l'institutionnel fondamental ne peut être mis en question. Par ailleurs, les « spirituels » peuvent aussi négliger, voire mésestimer — en principe ou en fait — l'importance des médiations rationnelles qui interviennent, qu'on en soit ou non conscient, en toute action concrète entreprise en ce monde. L'efficacité propre de l'agir « spirituel » est radicale et englobante ; mais elle passe inéluctablement, en son point d'application concret et historique, par l'œuvre de notre raison et de nos démarches.

La « catholicité mieux enracinée », quant à elle, si elle se réalise en effet dans une authentique diversité, peut poser des problèmes à la cohésion, à l'unité, et à l'identité là où elle est requise. Les progrès d'enracinement de catholicité s'accompagnent parfois — et quasi inévitablement — d'erreurs, d'excès, de fantaisies, par exemple en matière de liturgie et de discipline ecclésiastique. D'aucuns ont fait valoir déjà que l'unité séculière de l'ère dite constantinienne n'est pas à confondre avec l'unité évangélique de l'Eglise devenue le petit « reste » d'Israël après le XX^e^ siècle. Encore faut-il savoir et sauvegarder ce que doit comporter une authentique unité évangélique.

Dans ses relations avec les non-catholiques, notre Eglise privilégie actuellement la rencontre, le dialogue, la coopération. Or, en ce qui concerne les frères séparés, l'œuvre de « venue » au catholicisme, bien que s'opérant en climat un peu lourd, demeure valable : elle procède aussi, comme la tâche œcuménique, d'une « disposition admirable de Dieu » (*Décret sur l'œcuménisme*, n. 4). De manière générale et en tous les domaines où catholiques et non-catholiques se trouvent rassemblés, les appels à la coopération et au dialogue mettent en veilleuse la fonction de « défense ». Or celle-ci peut s'avérer nécessaire. Tous les « frères séparés » n'ont pas l'esprit œcuménique. Et dans le champ des religions et des athéismes, certains groupes manifestent une opposition déclarée à toute démarche commune.

Enfin, enthousiasmés par l'ample mouvement qui anime la communauté humaine en devenir du Royaume, impressionnés par les lacunes d'une Eglise qui est *semper reformanda*, des chrétiens peuvent estimer préférable de porter tous leurs efforts directement sur le progrès de l'humanité « selon l'Esprit », plutôt que de

s'intéresser à la bonne marche et à la « santé » de la communion ecclésiale comme telle, en tant que distincte du « monde ». Certes, la nécessité de l'Eglise est à interpréter avec le discernement nécessaire ; et « nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (*Gaudium et spes*, n. 22). Toutefois, il est également vrai que c'est dans cette Eglise que les chrétiens trouveront une orientation explicite de ce qu'est une animation du monde « selon l'Esprit » ; c'est dans cette Eglise que leur sera annoncé tout l'ensemble des moyens de sanctification institués par le Christ ; et c'est, surtout, dans l'assemblée ecclésiale qu'ils pourront offrir au Père l'hommage de leur culte, notamment au cours de la célébration eucharistique.

Bien que désavantagées, ces tâches de l'Eglise sont néanmoins indispensables, « complémentaires » des démarches « dominantes » en vue de réaliser l'équilibre des activités ecclésiales d'une époque. Moins spectaculaires, moins historiques peut-être que les tâches privilégiées, elles n'en sont pas moins aussi actuelles, car elles peuvent se justifier pleinement aujourd'hui.

Conclusion

Si l'évolution amorcée à Vatican II est bien celle qui a été décrite ci-dessus, ne peut-on pas raisonnablement affirmer que la communion ecclésiale est entrée dans un nouvel âge de son histoire ? Trop de métamorphoses se sont produites en trop de domaines simultanément pour que l'on puisse se contenter du terme *aggiornamento*. Trop de perspectives nouvelles ont débordé les positions précédentes sur la conception de l'Eglise, sur ses relations avec les non-catholiques et avec le genre humain, pour qu'on puisse n'y voir qu'une simple mise à jour. On devrait plutôt penser à une lame de fond.

Une lame de fond s'annonce de loin, elle se déploie avec quelque véhémence, elle bouscule et dérange tout ce qui n'épouse pas son rythme, elle heurte certains retours, puis se répand largement au-delà des reflux secondaires, montrant ainsi clairement le lieu qu'elle vise à atteindre. Cette lame de fond, en l'occurrence, est quadruple, elle se manifeste en quatre domaines : la conception que l'Eglise a d'elle-même, les organes divers qui la constituent, ses

relations avec ceux qui ne sont pas catholiques, ses vues par rapport à l'avenir du monde.

Alors, une nouvel âge de l'Eglise ? Oui, avec ses avancées et aussi ses lacunes, avec ses enthousiasmes et ses déceptions, avec ses joies et ses peines. C'est que : « un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire de l'humanité ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit, jusqu'au dernier jour » (*Gaudium et spes*, n. 37). Toutefois, après avoir jeté un regard sur l'histoire planétaire de l'Eglise telle qu'elle se présentait en 1585, 1685, 1785 et 1885, on sera sans doute amené à accorder au nouvel âge qui s'annonce le bénéfice d'un optimisme modeste mais fondé.

B-3000 Leuven
Leopoldstraat 39, B 4

G. THILS
Professeur
à l'Université Catholique de Louvain

Sommaire. — Quatre orientations semblent caractériser l'après-concile de Vatican II. En ce qui concerne la conception générale de l'Eglise : le passage à une communion ecclésiale « ferment spirituel » dans le monde. Lorsque l'on considère les divers rouages ecclésiastiques : un meilleur enracinement de la catholicité, grâce notamment aux Eglises locales. Dans les relations avec les non-catholiques : recherche d'un consensus œcuménique, développement des rencontres avec les religions, dialogue entretenu avec les non-croyants. Enfin, en ce qui regarde la relation Eglise-Société civile : la communion ecclésiale « animant » la communauté humaine en devenir du Royaume.