

Remigiusz Sobański

"Comme le levain et en quelque sorte l'ame de la société humaine"

Collectanea Theologica 54/Fasciculus specialis, 5-16

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

REMIGIUSZ SOBAŃSKI, WARSZAWA

**„COMME LE LEVAIN ET EN QUELQUE SORTE L'ÂME
DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE”****La présence en tant que principe
de l'attitude de l'Eglise envers l'Etat****1. L'enseignement du Concile de Vatican II
sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat**

Le Concile de Vatican II n'a adopté aucun document qui concernerait directement et traiterai t d'une manière systématique les relations réciproques entre l'Eglise et l'Etat. De même qu'au Concile de Vatican I, dans le cadre du schéma sur l'Eglise, a été traité dans trois chapitres (XIII—XV) le problème des rapports entre l'Eglise et l'Etat, ainsi la Commission Préparatoire du dernier concile a inclus dans le schéma de la constitution sur l'Eglise un chapitre (IX) intitulé *De relationibus inter Ecclesiam et Statum*. Aux deux conciles, les chapitres sur les relations entre l'Eglise et l'Etat ont partagé le même sort: ils n'ont nullement été discutés. Pour des raisons différentes cependant: au premier, le temps a manqué pour des raisons extérieures, au second on s'est décidé à aborder ce problème en liaison avec la question de la liberté religieuse. Ceci ne veut absolument pas dire que le Concile de Vatican II n'ait pas de signification importante pour la problématique Eglise-Etat. Tout au contraire, on considère que, dans l'histoire de la doctrine de l'Eglise en la matière, ce Concile marque un hiatus très net et a inauguré une nouvelle époque¹. On en trouve une preuve dans la littérature extrêmement abondante produite ces dernières années sur la vision conciliaire et la formation post-conciliaire de la relation Eglise—Etat².

Les auteurs s'intéressent avant tout de savoir si et ce que le Concile a apporté de nouveau dans la vision ecclésiale de sa relation à l'Etat. En analysant les documents conciliaires sous cet angle, on attire surtout l'attention sur l'affirmation du principe de la liberté de religion. En effet, l'inclusion de la liberté de religion dans les

¹ J. Listl, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978, 209 (*Staatskirchenrechtliche Abhandlungen* 7).

² *Church and State. International bibliography, 1978—1980*, Strasbourg 1981 (RIC supplément 59—60).

principes de la relation réciproque entre l'Eglise et l'Etat constitue une nouveauté essentielle. Dans la déclaration *Dignitatis humanae* il est question de la liberté de religion en tant que droit civil de professer sa religion d'une manière libre de toute pression étatique ou sociale. Il y va non seulement de la liberté individuelle de pratiquer la religion dans les formes qui en découlent, mais aussi de la liberté de la profession et de la réalisation sociale de la religion. Le Concile voit le fondement de la liberté religieuse dans la dignité humaine et dans la nature sociale de l'homme. De cette dernière découlent de toute nécessité les formes communautaires de la religiosité et, en conséquence, le postulat de liberté religieuse pour les associations confessionnelles.

L'enseignement conciliaire de la liberté religieuse marque un divorce avec la conception de l'Etat confessionnel. La reconnaissance en principe de la neutralité confessionnelle de l'Etat n'équivaut pas à la propagation de son aréligiosité, mais pose le principe que l'Etat renonce à ses fondements religieux, idéologiques ou idéaux propres³. D'une part, l'Eglise tient positivement compte du fait du pluralisme des visions du monde, caractérisant la vie des pays contemporains dans lesquels elle remplit sa mission, et, de l'autre, elle exige que les Etats soient ouverts à ce pluralisme. Ce principe du pluralisme idéologique, associé au principe de la liberté de religion, ouvre la voie au règlement des rapports entre l'Eglise et l'Etat d'une manière conforme à la situation confessionnelle et politico-sociale contemporaine⁴.

Par là-même a été préparé le terrain pour la définition de la place de l'Eglise et de l'Etat dans le monde. Le critère de cette place peut être déterminé comme une compétence réelle. Elle est liée au caractère distinct essentiel de l'Eglise et de l'Etat d'une part, et, de l'autre, à la vocation départie à l'Eglise comme à l'Etat d'être au service de l'homme. On a donc rappelé que, pour ce qui est des tâches et des compétences de l'Eglise, on ne saurait confondre celle-ci avec la société politique, et qu'elle n'est liée avec aucun système politique (*Gaudium et spes* 76). L'Eglise renonce aussi à toute compétence en matière politique, économique et sociale, déclarant en même temps que sa vocation et ses objectifs relèvent de l'ordre religieux (*Gaudium et spes* 42).

Renonçant aux prétentions touchant aux compétences dans les affaires appartenant à la sphère des attributions de l'Etat, le Concile met l'accent sur les attributions propres de l'Eglise en matière religieuse. La conséquence d'une telle répartition des compétences est la constatation que „la communauté politique et l'Eglise sont, dans leurs domaines, indépendantes l'une par rapport à l'autre et

³ J. Listl, *op. cit.*, 218..

⁴ H. Madelin, *La liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l'intelli-*

autonomes" (*Gaudium et spes* 76). Le Concile voit cette indépendance en tant que résultat de la liberté de religion. Dans le cadre de celle-ci, l'Eglise réclame „toujours et partout une vraie liberté d'annoncer la foi, d'enseigner sa doctrine sociale, d'assumer sans contrainte ses obligations parmi les hommes ainsi que de formuler ses appréciations morales même sur les questions touchant aux affaires politiques, quand l'exigent les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes" (*Gaudium et spes* 76)⁵.

La réalisation de ce droit est entendue comme une contribution de l'Eglise au bien commun de la société, auquel doivent contribuer également les communautés religieuses⁶. Le Concile adopte résolument la position que le bien commun de la société justifie et postule la coopération de la communauté politique et de l'Eglise dont l'ultime raison est le service de l'homme⁷. Le mode de formation concrète de cette coopération dépend des circonstances historiques. Les circonstances de lieu et de temps justifient la diversité des solutions, et il faut se rendre compte qu'il n'y a pas de solutions idéales valables pour tous les temps et toutes les cultures.

L'analyse des déclarations conciliaires sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat ne conduit pas les auteurs à une opinion unanime en ce que concerne la découverte d'une vision nouvelle. Selon certains auteurs, la doctrine conciliaire basée sur la reconnaissance du principe de la liberté religieuse rompt nettement avec les thèses du droit public ecclésial et avec la doctrine contenue dans des documents tels que *Quanta cura* de Pie IX ou *Libertas* de Léon XIII⁸; d'autres voient dans les documents conciliaires une continuation et un développement de la doctrine jusque-là enseignée, adaptée uniquement à la constellation politique contemporaine⁹ et enrichie d'une accentuation théologique plus forte de la nature et de la mission de l'Eglise¹⁰.

gence de la Déclaration "Dignitatis humanae personae", Nouv. Revue Théol. 97 (1975)927—939.

⁵ Certains auteurs voient dans le texte rapporté un vestige de l'idée, propre à la doctrine classique du droit public, sur la supériorité de l'Eglise par rapport à l'Etat — p.ex. H. F. Köck, *Kirche und Staat. Zum Problem der Kompetenzabgrenzung in einer pluralistischen Gesellschaft*, (in:) H. Schambeck, *Kirche und Staat. Festschrift für Franz Ecker zum 65. Geburtstag*, Berlin 1976, 88. D'un autre avis est J. Listl, *op. cit.*, 22A.

⁶ *Dignitatis humanae* 6.

⁷ *Gaudium et spes* 76, 3.

⁸ P.ex. R. Sebott, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage*, Roma 1977, 199 sqq (*Analecta Gregoriana* 206 B.40).

⁹ P.ex. J. Listl, *op. cit.*, 218 sqq, J. Martin Martinez, *Doctrina católica actual sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, in: *Derecho Canónico*, Pamplona 1974, 695.

¹⁰ P. Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche*, in: E. Friesenhann, K. Scheuner, J. Listl, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1974, 187.

C'est un fait que dans les documents du Concile de Vatican II nous ne retrouvons pas le terme, central dans le droit public ecclésial, de société parfaite. Il ne fait pas non plus de doute que l'on a affaire à une qualité théologique nouvelle de la vision conciliaire de l'Eglise en comparaison avec celle qui caractérisait le droit public ecclésial. Reste également hors de discussion le fait que, sur la base des principes du droit public ecclésial, l'affirmation de la liberté religieuse était impossible, et cela non du fait du caractère libéral des Etats de ce temps¹¹ mais à cause de l'auto-conscience de l'Eglise se situant à la base de cette doctrine.

La nouveauté réside également dans l'admission de différentes solutions des rapports Eglise—Etat. Un modèle uniforme n'avait pas existé, il est vrai, depuis la désagrégation de la christianitas médiévale, qui plus est, la doctrine officielle de l'Eglise en la matière avait aussi connu des mutations (p. ex. la théorie du pouvoir direct et indirect), mais cette doctrine se prononçait pour un modèle déterminé. Les solutions qui s'en écartaient n'étaient tolérées que pour des considérations pastorales. Justement l'abandon, également dans la théorie, de l'unique schéma approuvé et l'acceptation de la pluralité des solutions, témoigne d'une approche réaliste. Il n'y va pas de savoir dans quelle mesure une doctrine est nouvelle. Il s'agit plutôt de ce que, tout en tenant compte de l'auto-conscience de l'Eglise et de la réalité, elle propose des solutions qui servent à l'accomplissement par l'Eglise de sa mission. Ayant ainsi posé le problème, il faut dire que nous avons affaire à une évolution de la doctrine catholique devenue moins déclarative et appréciant d'une manière réaliste les conditionnements sociaux, politiques et psychologiques de l'action de l'Eglise.

Il ne fait pas de doute qu'en comparaison avec la doctrine du droit public ecclésial, représentée par ses classiques, la doctrine conciliaire est non seulement plus réaliste mais aussi théologiquement plus approfondie. Il ne pouvait en être autrement pour un concilio „ecclésiologique". Mais justement la comparaison de la doctrine conciliaire, „dogmatique", sur l'Eglise, avec les textes posant le problème de sa relation à l'Etat, pose la question de savoir si la perspective du problème posé répond à la vision conciliaire de l'Eglise. La nouvelle pensée ecclésiologique, adoptant comme prémisse le fait que l'Eglise c'est, présent dans le monde, le mystère de notre salut, englobe-t-elle également sa relation à l'Etat? Cette question se pose surtout quand nous étudions la littérature du sujet parue dans les années post-conciliaires. Surtout quand nous considérons les auteurs recherchant les nouveautés, apparaît le soupçon qu'ils ne dépassent pas les vieux schèmes de la problématique.

¹¹ C'est ainsi que l'expliquent les auteurs qui soulignent la continuité de la doctrine. J. Listl, *op. cit.*, 218 sq.

La littérature de l'objet semble témoigner que l'on pose, du moins tacitement, une situation conflictuelle entre l'Eglise et l'Etat, ce qui, historiquement, n'est peut-être pas sans justification, mais qui n'est pas nécessairement le point de départ pour un éclairage essentiel du problème. On sait d'ailleurs que la doctrine du droit public ecclésial, formulée du fait d'une telle situation conflictuelle (la preuve en est dans le fait que les documents officiels appartenant au corps des sources de cette doctrine portaient généralement un caractère de protestation contre les événements politiques), avait pour cette raison justement un caractère déclaratif, comptait peu avec la réalité et, en définitive, n'était pas en mesure d'exercer une influence sur le système réel des relations entre l'Eglise et l'Etat¹². Comme le problème des rapports entre l'Eglise et l'Etat est *ex professo* l'objet des intérêts des juristes, il est aisé de comprendre leur tentation de considérer le problème dans les catégories des compétences. Il faut d'ailleurs avouer que la déclaration du Concile sur l'indépendance et l'autonomie de la communauté politique et de l'Eglise rend cette tentation assez grande — et cela tant du fait des termes employées que de l'histoire de la problématique qui y est historiquement attachée. Tout cela ne dispense cependant pas les juristes de respecter les principes herméneutiques en vigueur dans l'interprétation des textes conciliaires. Concrètement cela veut dire qu'en écrivant sur la doctrine du Concile de Vatican II relative à la relation entre l'Eglise et l'Etat, on ne peut — puisqu'il manque un document directement consacré à ce problème — ne pas tenir compte des enseignements de ce Concile sur l'Etat, et surtout sur l'Eglise. La chose est d'autant plus nécessaire que l'Eglise est devenue à ce Concile le thème central, et qu'au problème de sa présence dans le monde a été consacré beaucoup d'attention et d'effort ayant fructifié sous forme d'un document historique.

2. Le fondement ecclésial et le contexte de la doctrine conciliaire sur l'attitude de l'Eglise envers l'Etat

Il convient tout d'abord de remarquer que la déclaration du Concile sur la relation entre l'Eglise et l'Etat ne s'était pas trouvée sous la pression de quelque situation conflictuelle et qu'on ne peut y rechercher l'écho de quelque antagonisme défini. Elle a un caractère général, elle veut définir positivement les tâches de l'Eglise et de l'Etat par rapport au monde, sans les traiter d'avance comme des forces rivales¹³. L'idée de la rivalité semble d'ailleurs s'effacer de

¹² Le caractère déclaratif de cette doctrine serait justifié si elle exprimait l'auto-conscience religieuse de l'Eglise. Cependant, elle avait ses racines dans la philosophie sociale et, d'une manière déclarative, rapportait à l'Eglise les conclusions concernant n'importe quelle société.

plus en plus dans la pensée ecclésiologique. Celle-ci est plutôt déterminée par la réflexion sur la mission de l'Eglise, où il est tenu compte de l'identité de l'Eglise comme de la situation et des problèmes douloureux du monde dans lequel l'Eglise est envoyée. Servant le monde, l'Eglise ne peut, chose évidente, devenir servante du monde, elle doit au contraire être préparée à ce que l'Evangile qu'elle prêche puisse être „cause de scandale” et, parfois, allumer le feu dans les structures figées de ce monde.

On admet universellement que la vision des rapports entre l'Eglise et l'Etat a connu au Concile un approfondissement théologique. Cet approfondissement consiste, semble-t-il, en ce qu'a été dépassé le plan naturel-juridique du problème, propre à l'école du droit public ecclésiastique, vestige des idées des Lumières. Cela ne veut nullement dire que soit traité à la légère l'ordre temporel, tout au contraire, il serait difficile de trouver une reconnaissance de cet ordre égale à ce qu'apporte la constitution *Gaudium et spes*. L'Eglise aborde l'ordre de la créature consciente de ses tâches envers elle et recherchant les moyens de les remplir. Elle sait qu'elle ne saurait plus éloquemment manifester sa solidarité, son respect et son amour pour toute la famille humaine dans laquelle elle est greffée qu'en nouant avec elle un dialogue sur ces différents problèmes, en apportant la lumière puisée dans l'Evangile et en fournissant au genre humain les forces salutaires que l'Eglise reçoit elle-même, sous la conduite de l'Esprit Saint, de son Sauveur (*Gaudium et spes* 3). L'Eglise apporte dans l'ordre de la créature la dimension eschatologique¹⁴, elle enseigne que, sur cette terre, le Royaume est déjà présent d'une manière mystérieuse (*Gaudium et spes* 39).

Par rapport à la problématique Eglise-Etat, ceci équivaut tout d'abord à l'affirmation de l'Etat et de son rôle dans l'ordre de la créature: la communauté politique et le pouvoir public se fondent sur la nature humaine et appartiennent à l'ordre défini par Dieu (*Gaudium et spes* 74). La responsabilité pour l'Etat repose également sur les chrétiens. Ils sont citoyens de l'Etat et, en même temps, Peuple de Dieu uni dans le Christ, accomplissant leur pèlerinage vers la plénitude du Royaume. Par ses fidèles, l'Eglise est présente dans le monde, dans l'Etat, dans différentes traditions et cultures. C'est pour cela justement que, dans la doctrine du Concile, le problème Eglise—Etat ne se réduit pas aux relations réciproques de deux pouvoirs, de l'Eglise et de l'Etat¹⁵. Ce n'est pas que les relations (et les problèmes) n'existent pas ou aient disparu du champ de vision: ils ont été relativisés et inscrits dans un contexte adéquat¹⁶.

¹³ P. Mikat, *art. cit.*, 187.

¹⁴ Cf. *Gaudium et spes* 22; 32; 39.

¹⁵ C'est ainsi que voit le problème J. A. Souto, *Notas para una interpretación actual del Derecho canónico*, Pamplona 1973, 168 sqq.

¹⁶ J. Neumann, *Kirche als Sinnträger in einer pluralen Gesellschaft? An-*

Il n'y va pas de deux grandes organisations mais des fidèles vivant dans la communauté politique. Ce n'est pas fortuitement que le Concile emploie le terme de communauté politique. Dans cette communauté, évidemment, fonctionne et assume ses tâches le pouvoir politique, tout comme la communauté des fidèles est organisée hiérarchiquement. De ces faits découlent des conséquences, également pour les relations réciproques des deux communautés, cependant le point de départ du problème se situe non dans la concurrence des autorités dont l'existence découle, dans chaque communauté, de prémisses différentes et dont la ressemblance se ramène uniquement au rôle de service vis-à-vis de sa propre communauté, mais dans l'existence simultanée et dans l'engagement des fidèles à agir dans les deux communautés, ecclésiale et politique.

Une telle perspective du problème empêche de traiter l'Eglise et l'Etat comme des institutions comparables et analogues, chose qui apparaissait dans la doctrine du droit public ecclésiastique traitant du *ratione status* de l'Eglise. Si les deux communautés entrent en contact, c'est parce que le même individu humain vit et agit dans les deux, par la force des choses, au premier plan se situe la question sur la spécificité de ces communautés distinctes par principe, car autrement il n'y aurait aucune raison de l'existence de deux communautés et les fonctions de chacune d'elles pourraient être assumées par l'autre — conséquence que, dans l'histoire, l'une ou l'autre ont d'ailleurs tenté de tirer. L'appréciation du rôle de l'Etat ne le pose pas en effet sur un piédestal tel qu'il détermine les catégories d'appréhension de l'Eglise. Or il en est ainsi dans la conception de deux sociétés parfaites, chose que ne sauraient voiler les déclarations sur la dignité plus élevée — du fait du but plus sublime — de la société ecclésiale. Il ne fait pas de doute que la conception de société parfaite — comme en général l'application de la notion de société à l'Eglise — avait un sens quand il fallait expliquer l'Eglise „philosophiquement“, comme le réclamaient les courants intellectuels formés dans le climat des Lumières. Il faut donc penser que l'explication de la relation Eglise—Etat, fondée sur l'idée de deux sociétés, a comme point de départ une certaine compréhension philosophique de l'Eglise se résumant dans la notion de société qui, à son tour, est saturée d'un contenu découlant de l'expérience actuelle de l'Etat¹⁷.

merkungen zum Selbstverständnis der (katholischen) Kirche, in: H. Schambecck, *Kirche und Staat. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag*, Berlin 1976, 36.

¹⁷ Il est caractéristique que l'antique *communio* a été remplacé par *societas* au contenu sociologique au moment justement où, au résultat de nouvelles constellations politiques en Europe, l'Eglise a commencé à assumer les tâches politiques en tant qu'héritière de l'Empire romain: de cette façon s'était formée une seule société, la *respublica christiana*. Ce fait, comme les tendances opposées ultérieures sous forme de variétés diverses de césaropapisme, permettent de considérer avec scepticisme l'espoir qu'à partir de la conception des deux socié-

Les déclarations de la constitution *Gaudium et spes* relatives à la communauté politique, n'étaient pas conçues comme des embryons de quelque théorie ecclésiale de l'Etat: elles s'inscrivent dans le contexte de l'exposé de la mission de l'Eglise. L'Eglise désire expliquer à tous comment elle entend sa présence et son action dans le monde d'aujourd'hui (*Gaudium et spes* 2). Là réside justement le noeud de toute la constitution, voire du Concile tout entier: la présence de l'Eglise et son explication — tant au monde qu'à elle-même. Et elle explique cette présence à la lumière de sa propre auto-conscience, non dans les catégories philosophiques ou pratico-sociales. Qui plus est, l'Eglise ne prétend à rien d'autre qu'à la reconnaissance de cette présence, elle n'est pas mue par des ambitions terrestres, elle ne convoite pas de privilèges, elle veut tout simplement être.

Cette présence est loin d'être passive, car l'Eglise avance avec l'humanité, existant en tant que levain et en quelque sorte âme de la société humaine (*Gaudium et spes* 40). Cette présence créatrice ne porte pas un caractère conjoncturel, on n'en parle pas du fait de l'activation des nations, signe spécifique de nos temps: elle résulte de l'essence même de l'Eglise qui est le signe du Royaume „déjà présent dans le mystère" (*Lumen gentium* 3). Là résident les raisons les plus profondes pour lesquelles l'Eglise ne s'isole pas du monde et ne l'abandonne pas à son propre sort: reconnaissant son autonomie, elle l'accompagne dans la solidarité.

La présence est le point de départ de la réflexion théologique sur l'attitude de l'Eglise envers le monde, y compris envers l'Etat. L'éclaircissement de cette attitude n'appelle pas une explication de l'Eglise dans les catégories extra-théologiques. Pour expliquer la présence de l'Eglise dans le monde et son attitude envers le monde, il ne faut pas diviser le monde en zones d'influences ni présenter l'Eglise par analogie avec les installations (sociales) de ce monde. Il ne faut généralement parlant ni diviser ni comparer, seulement être, agir et convaincre que cette action, ont la source finale est l'amour du Père éternel, a un but salutaire et eschatologique, grâce à la réalisation duquel on guérit et élève la dignité de la personne humaine, renforce les liens de la société humaine et verse un sens et une signification plus profonds dans l'activité universelle des hommes (*Gaudium et spes* 40). Grâce à quoi, la mission de l'Eglise, religieuse de par son essence, apparaît à la fois comme la plus humaine (*Gaudium et spes* 11).

La mise au jour de cette mission conduit au problème de la formation concrète des rapports avec un Etat concret. Les niveaux d'action de l'Eglise et de l'Etat sont distincts, il est vrai, cependant du fait des valeurs sociales découlant de l'activité religieuse, celle-ci

tés on peut régler les rapports entre l'Eglise et l'Etat d'une manière qui satisferait aux besoins découlant de la mission de l'Eglise.

ne peut pas ne pas se répercuter dans les sphères soumises aux influences de l'Etat, surtout si celui-ci sert le bien individuel et social de l'homme. L'activité de l'Etat et de l'Eglise orientée vers ce bien ne justifie pas cependant la vision de leurs relations réciproques dans les catégories de deux sociétés. Quelle que soit la société politique l'Eglise est présente en elle en tant qu'Eglise c'est-à-dire en tant que signe de la présence salutaire. Grâce à cela justement, la „séparation totale" de l'Eglise et de l'Etat est en réalité impossible du point de vue ecclésial. L'idée d'une telle séparation a pu naître uniquement à partir de la conception de deux sociétés. Du point de vue de l'Etat qui traite l'Eglise (uniquement) comme une société aux buts spécifiques, une telle séparation n'entraîne théoriquement ni pratiquement aucune difficulté. L'Eglise par contre ne peut se séparer de la vie, elle ne peut pas ne pas être présente. Elle n'a besoin ni d'une reconnaissance spéciale ni d'une position privilégiée, elle a besoin de liberté. Il ne s'agit absolument pas de reconnaître à l'Eglise une liberté spéciale, „plus grande" que celle accordée aux autres communautés ou institutions désireuses, par leurs inspirations, de servir le bien de l'homme. Cette liberté sera assurée dès le moment où en jouira l'homme libre de son choix culturel, éthique et social. Si, dans la communauté politique, l'homme est, dans toute sa dimension, traité sérieusement, à partir de ce moment s'ouvre l'espace pour l'activité de l'Eglise (et des autres institutions proposant leur propre vision du développement spirituel de l'homme)¹⁸.

Le critère des compétences semble donc insuffisant pour l'explication foncière de la relation Eglise—Etat. L'ordre temporel jouit, il est vrai, d'une autonomie propre, et l'Eglise la reconnaît et la souligne. Mais elle réalise sa mission dans cet ordre même, elle y est présente et, en cas de besoin — p. ex. dans les questions d'appréciation morale (*Gaudium et spes* 76) — elle doit élever sa voix.

Dans la problématique Eglise—Etat, on ne saurait laisser inaperçu le fait que l'Eglise est le mystère de notre histoire du salut. Détachées du plan divin du salut, réalisé dans le message du Fils, les considérations sur l'Eglise seraient vaines, et ce moment, essentiel pour l'auto-conscience de l'Eglise, entre aussi dans l'optique de sa relation à l'Etat. Le fait de s'en souvenir établit, d'une part, une distance par rapport à l'Etat, distance qui, au Concile du Vatican II, a trouvé son expression dans le moment de son autonomie comme dans la renonciation courageuse aux privilèges si ceux-ci devaient mettre en doute la sincérité du témoignage de l'Eglise¹⁹. Nous appauvririons le problème si nous traitions cette attitude uniquement comme une conséquence résultant de l'appréciation lucide de la situation politique de fait. Le phénomène est beaucoup plus profond

¹⁸ J. Neumann, *art. cit.*, 49.

¹⁹ Cf. *Gaudium et spes* 76.

et il consiste, en définitive, à cesser de penser dans les catégories des compétences. En conséquence, et c'est la seconde face de l'optique du problème — déterminée par l'auto-conscience que l'Eglise a du mystère — il se produit un certain rapprochement ayant pour base le service de l'homme. Dans la description matérielle des compétences de l'Eglise et de l'Etat, on ne peut en effet ne pas voir que le service en faveur du bien temporel de l'homme, assumé par l'Etat, ne reste pas sans influence sur le profil spirituel du citoyen. C'est que l'Etat et ses institutions existent pour que l'homme puisse plus pleinement et plus facilement parvenir à sa propre perfection (*Gaudium et spes* 74). En cette perfection consiste le dessein divin envers le monde²⁰. C'est pourquoi l'Eglise ne peut s'isoler de celui-ci ni s'enfermer en elle-même, elle doit s'engager dans le monde, y être créativement présente.

De là découle pour l'Eglise sa sollicitude pour cette présence et la recherche pour celle-ci de formes qui la rendraient aussi efficace et fructueuse que possible au service de l'homme. L'Eglise en a eu soin aux temps apostoliques, payant pour cela, puisqu'il le fallait, le prix élevé du sang. Elle a aussi fait preuve d'un grand courage au temps du tournant constantinien où elle n'a pas hésité à prendre sur elle les tâches culturo-sociales. La perspective historique et historio-salvatrice montre dans quelles situations différentes par rapport à l'Etat peut se trouver la communauté chrétienne donnant témoignage. Depuis le témoignage individuel et communautaire, engagé et scandalisant le monde, des fidèles sans aucune sécurisation „institutionnelle” jusqu'aux accords de deux partenaires en quelque sorte, conclus par leurs autorités suprêmes. En dépit de la tradition canonique, qui distingue les modèles institutionnels des rapports entre l'Eglise et l'Etat, qui les classifie et accorde sa protection à certains d'entre eux, il faut, conformément à l'enseignement du Concile, dire que la présence de l'Eglise n'est liée à aucune forme de l'Etat ni ne dépend d'une telle ou autre forme de leurs relations réciproques. Ce qui ne veut pas dire que, du point de vue du bien individuel et social des fidèles et des citoyens, cette forme soit toujours indifférente. La responsabilité pour ce bien impose toujours, en cette matière également, des obligations à l'Eglise et à l'Etat.

S'agissant de l'Eglise, elle ne peut faire dépendre la continuation de l'exercice de sa mission de l'accomplissement par l'Etat de ses obligations. Ceci concerne aussi le respect du principe de la liberté de religion et la reconnaissance à l'Eglise de la liberté postulée. La liberté religieuse garantie crée sans nul doute des conditions favorables — du point de vue du bien des citoyens — pour l'activité de l'Eglise (comme d'ailleurs des autres communautés religieuses). Cependant la communauté proclamant la mort et la résurrection de

²⁰ *Apostolicam actuositatem* 7.

son Seigneur doit répondre à sa vocation également — et surtout — quand les autorités publiques s'efforcent de détourner les citoyens de la profession de la religion et rendre la vie des communautés religieuses très difficile et risquée (*Dignitatis humanae* 15). Une situation de ce genre ne modifie pas la mission ni les tâches de l'Eglise. Quoiqu'on puisse regretter un tel état de choses et que, vu le bien des citoyens, il faille tendre à l'améliorer, il constitue un élément réaliste de la vision générale de l'Eglise et de son rapport à l'Etat. Reste alors uniquement le critère fondamental, celui notamment de la présence.

Mais même quand ces rapports sont réglés de partenaire à partenaire, il faut se souvenir que l'Eglise n'est pas pour l'Etat un partenaire comme un autre Etat. Le Royaume, dont les prémices et le signe se trouvent en l'Eglise, se réalise dans le monde, ne peut être son partenaire, ne peut être ramené à une autre société, à côté de celle de l'Etat. Il ne partage pas les compétences avec lui mais, tout en reconnaissant son rôle — donc l'autonomie et la compétence — le pénètre.

La présence en tant que facteur déterminant la perspective dans laquelle l'Eglise voit sa relation au monde, donc également à l'Etat, appelle de nombreuses réflexions encore, y compris celles qui découleront des expériences concrètes. La renonciation aux modèles idéaux ouvrira la voie à une appréciation plus positive des solutions concrètes — légalisées (parmi les-quelles nous observons actuellement une diversité de formes) et de fait, découlant de la pratique du christianisme. Pour la recherche de formes concrètes de rapports réciproques Eglise—Etat, pour une position de fait de l'Eglise dans la réalité politique, une prémisse reste essentielle: la présence du témoignage chrétien proclamant le Royaume qui n'est pas un rival du monde et de l'Etat, mais qui lui présente le sens découlant de la Croix.

3. Le modèle sociologique de la présence

Quoique le Concile de Vatican II marque dans la doctrine des relations entre l'Eglise et l'Etat un hiatus très net, il ne postule pas de changements radicaux là où le système actuel des rapports n'est pas en contradiction avec le bien des citoyens. Tout au contraire, la catégorie de continuité appartient à la pensée ecclésiale. La conservation de cette continuité est d'autant plus facile que la doctrine conciliaire n'est pas détachée des réalités et, souvent, apporte un éclairage ecclésiologique et pastoral de la réalité. Ce que d'ailleurs on ne doit pas toujours interpréter comme une affirmation des situations de fait. Ce qui est un fait, c'est l'immense activation des contacts officiels du Saint-Siège avec les Etats, ce qui trouve son

expression dans le grand nombre d'accords conclus avec les États²¹. Il faut ajouter à cela les régulations juridiques intervenues entre les évêchés et les gouvernements de certains pays. Dans ces accords sont généralement réglées certaines questions concrètes, souvent des accords partiels se substituent aux anciens concordats. On peut y déceler une lente évolution et adaptation des rapports à la doctrine conciliaire. En même temps se manifeste une certaine ambivalence par rapport à la catégorie de la société (parfaite). D'une part la distanciation par rapport à cette notion, absente d'ailleurs dans la théorie de l'État, d'autre part l'absence d'une autre notion qui permettrait de récapituler, dans la discussion, l'auto-conscience de l'Eglise²².

Le problème réside sans doute dans la difficulté à traduire la catégorie de la présence sous la forme de quelque modèle sociologique. Il convient de ce fait d'attirer l'attention sur les suggestions de certains ecclésiologues de remplacer le modèle de société par celui de mouvement social²³. Un tel mouvement est défini par la mission qui le guide, dont l'exercice comporte d'ailleurs aussi une signification formatrice pour ses membres. Toute son activité, y compris l'activité intérieure, est orientée vers la société à laquelle elle veut greffer, dans le sentiment de solidarité, les valeurs souhaitées. Il pénètre la société et réside en elle comme un facteur inspirateur. Dans l'ecclésiologie a été proposé un modèle sociologique du mouvement social comme se prêtant mieux à exprimer les structures ouvertes de l'Eglise²⁴ que ne le fait le modèle de la société²⁵. Il semble qu'il n'est pas sans intérêt d'y porter sa réflexion dans le contexte du problème de la présence de l'Eglise dans le monde et, en conséquence, de sa relation à l'État.

²¹ Depuis la fin du Concile de Vatican II jusqu'en 1978 — 25 accords.

²² Pour cette raison sans doute la "société parfaite" s'est trouvée dans le *motu proprio* de Paul VI *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* du 24 VI 1969 sur les tâches des légats du pape — AAS 61 (1969) 476.

²³ G. Baum, *Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche*, Freiburg—Basel—Wien 1969, 246—268.

²⁴ Cf. H. Schürmann, *Kirche als offenes System*, Intern. kath. Zeitschrift *Communio* 1 (1972) 306—323.

²⁵ On souligne que ce modèle permet de mieux présenter le problème de l'appartenance de l'Eglise, ses structures hiérarchiques, sa mission dans le monde, y compris les tâches des laïcs — B. Baum, *ibidem*.