

Du catholicisme à la communauté catholique : le recherche d'une identité

Autor(en): **Jungo, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **30 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761284>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHRISTIAN JUNGO

Du catholicisme à la communauté catholique: La recherche d'une identité*

I. INTRODUCTION

Les Eglises doivent affronter depuis plusieurs années de nombreux problèmes engendrés par les bouleversements socio-culturels. L'Eglise catholique n'est pas exempte de difficultés, et peut-être l'est-elle moins que toute autre confession chrétienne, en raison de la diversité culturelle qu'implique son implantation et de sa complexité structurelle. Il est aussi évident que ces problèmes ne sauraient être résolus par une simple adaptation pastorale. C'est toute la théologie qui est concernée. Les grands débats théologiques d'aujourd'hui n'ont plus rien de comparable aux disputes médiévales ou même aux confrontations polémiques de l'apologétique et de l'athéisme scientiste du 19^e siècle. Ils touchent toujours par contre, de quelque manière, à cette crise d'identité, propre à notre temps, et si difficile à cerner en termes globaux, constituée notamment par la difficulté d'articulation entre l'adhésion des croyants

* Cet article reproduit le texte d'une conférence donnée à l'Institut Oecuménique de Bossey (COE, Genève), lors d'un séminaire sur le catholicisme romain qui s'est tenu du 10 au 20 mai 1983 (il s'agissait en fait du premier séminaire consacré à ce sujet et organisé en collaboration avec le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens [Vatican] depuis la fondation de cet Institut). Nous sommes conscient des nombreux développements et nuances que nécessitait une version écrite. Mais ce travail aurait dépassé de loin les limites d'un article et aurait modifié de manière trop profonde le sens de cette conférence qui n'était pas de proposer une réflexion exhaustive, mais de mettre en lumière quelques points qui nous paraissent primordiaux pour les dialogues oecuméniques, actuels et futurs, ayant trait non seulement aux questions doctrinales, mais surtout aux réalités psycho-sociales de l'Eglise catholique romaine. Le lecteur excusera donc la démarche quelquefois trop synthétique qui anime ce texte ainsi que la présentation un peu rapide de certains arguments, conséquences inévitables du style oral que nous avons désiré conserver.

qui forment la communauté catholique et le contenu doctrinal manifeste appelé ici catholicisme qui devrait former la base cognitive du système complexe qu'est l'Eglise catholique.

Pour fixer le sens de notre démarche, deux points nous paraissent essentiels, que nous pouvons formuler de manière apparemment candide: en quoi consiste le rapport entre catholicisme et communauté catholique, entre contenu et groupe, et pourquoi en parlant du catholicisme, parler spécialement des catholiques?

1.1 La valeur symbolique du mot «catholicisme»

Nous avons donc tenté de trouver une réponse à cette question: qu'est-ce que le catholicisme? L'histoire du terme n'est certes pas innocente et nous fournit d'une manière symbolique les données de notre problème. En effet le mot «catholicisme» tire son origine du grec *katholikos*, qui signifie «universel». En nous référant au premier emploi du terme grec dans la langue chrétienne, on est frappé de voir qu'il désigne cette qualité de l'Eglise justement dans une exhortation à l'unité et à propos de la vie, ou plus exactement de la régulation de la vie de la communauté chrétienne: «Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique»¹. Les notes théologiques qui ressortent de cette analogie sont l'unité, le rapport visible-invisible à propos de l'Eglise et l'universalité. A partir de ces notes, on peut facilement comprendre ce qui associe unité et universalité: l'Eglise locale doit s'organiser, se «diriger», alors que l'apôtre itinérant, son fondateur, disparaît et qu'émerge une personnalité désignée en son sein. Cette communauté doit s'unir autour de son chef et réaliser ainsi une unité visible; en ce sens l'unité des chrétiens, c'est l'unité de l'Eglise locale. Parallèlement, les communautés croissent et se répandent sur toute la terre: ces communautés sont communautés de la «sainte Eglise catholique»² qui a pour chef invisible Jésus-Christ. Unité et universalité ne souffrent donc aucune dichotomie dans l'Eglise pri-

¹ IGNACE D'ANTIOCHE, Lettre aux Smyrniotes VIII, 2, cf. Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne, Lettres; Martyre de Polycarpe, trad. de P. T. CAMELOT, Sources Chrétiennes 10bis, Paris, 1958, p. 162–163.

² «Communautés de la sainte Eglise catholique qui séjournent en tout lieu», pour reprendre l'adresse du Martyre de Saint Polycarpe, cf. Ignace d'Antioche, ... op. cit., p. 243.

mitive et on pourrait dire que plus l'Eglise tend à l'universalité, plus l'unité visible doit être forte: l'Eglise est destinée à tous les peuples, au monde entier, mais l'Eglise catholique est toujours Eglise une. Par suite dans l'Eglise ancienne, il n'y a pas que l'Eglise qui peut être appelée catholique; toute croyance, ou élément de la foi, et pratique acceptées «partout, toujours et par tous» sont en effet aussi catholiques³. Or l'histoire s'est chargée de briser cet équilibre visible et cette cohérence de l'unité et de l'universalité: le terme «catholique», revendiqué absolument par l'Eglise occidentale après le schisme de 1054, puis par l'Eglise romaine après la Réforme, donnant lieu à une étonnante et parfois brillante production théologique, a acquis une valeur de plus en plus discriminatoire, définitivement fixée par le substantif «catholicisme», sans que soient évacuées pour autant les données sous-jacentes de l'ecclésiologie primitive. Ce que l'on veut souligner ici, c'est que la communauté visible qu'évoque le terme «catholicisme» est bien universelle puisque répandue à la surface de la terre entière, et qu'elle possède une unité interne qu'elle peut en effet revendiquer, mais que dans le même temps, d'autres communautés visibles qu'exclut ce terme «catholicisme» se réclament de la même réalité invisible de l'Eglise de Jésus-Christ. L'ambiguïté des concepts a favorisé l'apparition d'un discours spécifique de l'ecclésiologie qui aujourd'hui intéresse au premier chef la démarche oecuménique. Or, en essayant de préciser les termes de ce discours et donc d'opérer par jugements théologiques, on s'expose à un risque plus dommageable aujourd'hui que par le passé, en ce qui regarde une vivante et authentique recherche de l'unité, celui d'occulter les croyants et donc la réalité psycho-sociale qui compose le tissu vivant du catholicisme. Involontairement on est ramené à un débat déjà ancien et qui avait un autre contenu, mais qui reste voisin du nôtre: la distinction entre christianisme et catholicisme primitif. Disons à titre d'exemple qu'en étudiant le catholicisme primitif, Ernst TROELTSCH a eu raison de protester contre la séparation qu'opéraient HARNACK et SOHM et qu'il a bien vu le vrai site herméneutique de ce problème⁴: le christianisme est

³ «In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprium catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat quae omnia fere universaliter comprehendit.» VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, PL 50, 639.

⁴ Cf. Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, *Gesammelte Schriften I*, Scientia Verlag: Aalen, 1961.

du domaine des abstractions, le catholicisme est une forme concrète, historique; dès lors le christianisme ne doit pas être recherché hors de l'histoire. Notre démarche s'attachera à saisir cette réalité vivante de la communauté catholique; ce qui ne signifie nullement que nous estimons inutile ou dépassée l'approche théologique. Au contraire, cette dernière se trouvera rétablie concrètement par une étude de certains facteurs non-théologiques.

En résumé, ce qui nous intéressera ici consiste à surmonter l'ambiguïté du terme «catholique», non dans le sens de l'abstrait, car nous serions contraint à nous intéresser au contenu doctrinal et au jugement théologique uniquement, mais dans le sens du concret, prenant pour point de référence cette communauté visible, avec la valeur discriminatoire qu'implique le terme «catholique» aujourd'hui, à ce stade de l'histoire. Est donc catholique, celui qui adhère à ce groupe idéologique identifié par un corpus doctrinal, rituel et social appelé «catholicisme». Le terme «groupe idéologique» n'est en rien péjoratif: il sert simplement à désigner la communauté, non seulement comme système social complexe, mais encore comme entité cohérente référée à un ensemble cognitif spécifique.

1.2 L'Eglise: finalité et existence comme éléments de réflexion psycho-sociologique

Comme on l'a déjà dit, en tentant de définir le catholicisme, on se trouve devant un double paradoxe: d'une part le catholicisme qui, à l'origine, incluait le double sens d'unité et d'universalité, est aujourd'hui discriminatoire, en ce qu'il ne désigne qu'un groupe, certes essentiel et important, mais un groupe uniquement, de la famille chrétienne; d'autre part du fait de sa place depuis longtemps au cœur de la vie sociale et culturelle, aujourd'hui bien souvent en marge de cette vie, il a un caractère propre, une valeur spécifique à la fois dans la communauté chrétienne et dans la communauté universelle. Qu'il le veuille ou non, il a un poids idéologique, donc relativement abstrait, mais il n'est pas hors de l'histoire et les croyants qui adhèrent au groupe catholique le rendent effectivement concret: on est donc sans cesse renvoyé du corpus à l'adhésion et inversement, ou, si l'on veut, du discours à la vie et de la vie au discours. Se livrer à une réflexion sur la communauté catholique, c'est tenir un discours différent en tâchant de lire ce double paradoxe, en

considérant à la fois la réalité catholique (sens discriminatoire) et le rapport vivant entretenu par les croyants (adhésion) au sein de la communauté (régulation du groupe). Nous référant à l'identité et à la mentalité, notre propos est donc plus de type psycho-sociologique, discours qui, trop souvent encore, engendre chez les théologiens crainte et méfiance!

Un concept-témoin, qui est aussi un concept-clé dans notre cas, est celui d'Eglise. La difficulté de parler de l'Eglise de façon claire ne tient pas seulement à notre situation présente de divisions, mais plus simplement à la réalité-même de l'Eglise. Nous pouvons tous être d'accord pour dire que l'Eglise est un type de société irréductible à tout autre; une société dont les structures, dont l'histoire supportent l'analyse sociologique, parce que l'existence visible de l'Eglise n'est pas hors l'histoire, donc ressortit de quelque manière à la nature et à l'activité humaines, mais dont la finalité jaillissant au cœur de cette existence dépasse toute «visibilité» et échappe au quantifiable. La réalité de l'Eglise suppose déjà cette dialectique de l'en-deçà et de l'au-delà à laquelle tout chrétien n'échappe pas non plus. Les théologiens et les pasteurs ont d'ailleurs souvent des propositions apparemment contradictoires reflétant cette ambiguïté de la finalité et de l'existence de l'Eglise. S. AUGUSTIN ne reconnaissait-il pas que l'Eglise est aussi «*congregatio generis humani*»⁵, en somme une assemblée résultant de la réunion des peuples, alors que, plutôt que résultat, elle serait autorité et origine, celle qui convoque, «*ex qua credunt homines*»⁶? N'est-elle pas un moyen, nécessaire et divin, mais un moyen quand même, donc provisoire⁷, alors qu'elle est tout aussi précisément fin, unité parfaite et mystérieux organisme de la fin des temps: *Christus propter Ecclesiam venit*⁸? Devant l'ambiguïté des notions que peut clarifier le théologien par un discours approprié, le discours théologique, subsiste le préjugé ou plus exactement le parti pris de cerner la vie visible de cette communauté, car elle est le lieu, et les croyants sont les acteurs, de ces tensions que créent l'exigence de vivre au sein d'un organisme visible et les nécessités de dépasser la lettre de l'institution, qui découlent d'une finalité transcendante. Finalité et exis-

⁵ In Psalm. 7.

⁶ VICTORIN DE PETTAU, In Apocalypsin, 12.

⁷ Cf. PIE XI dans son discours aux prédicateurs de Carême à Rome, le 28 février 1927: «Les hommes ne sont pas créés pour l'Eglise, mais l'Eglise est créée pour les hommes: *propter nos homines et propter nostram salutem.*»

⁸ SCOT ERIGÈNE, In Jo., Pl 122, 326.

tence ne sont donc pas seulement les termes d'un enjeu théologique, mais composent encore le schème où s'inscrit l'identité des croyants et où s'opère la valorisation spirituelle et culturelle de la communauté. Comment se pourrait-il alors qu'à l'heure de la dépersonnalisation la plus totale, de la banalisation du quotidien la plus grande, les clercs et les théologiens «renoncent à scruter», comme le disait Gabriel LE BRAS en parlant de l'Eglise de France, «ce que savaient, ce que croyaient, comment vivaient ces milliers d'hommes précipités dans les eaux du baptême, ou sur les routes des croisades ou contre les églises et les monastères et ces masses silencieuses qui ont fait notre pays»⁹?

II. FOI CATHOLIQUE ET SOCIÉTÉ

Après avoir dit le sens de ce débat, il convient encore de signaler, sans pouvoir ici les analyser en profondeur, les caractères saillants du catholicisme actuel. D'abord on peut souligner deux vérités apparemment contradictoires concernant les réformes conciliaires: d'une part, si l'on tente un bilan général de l'impact de Vatican II vingt ans après, beaucoup de spécialistes déclareront, tout en gardant espoir, que nous sommes restés en-deçà de l'esprit du Concile: Karl RAHNER a parlé récemment d'«hiver de l'Eglise»¹⁰, et l'on ne peut suspecter ce théologien de «progressisme» inconsidéré; d'autre part la pédagogie pastorale chargée d'aider à faire passer cet «aggiornamento» de l'Eglise vers la base, s'est révélée incapable de contrôler l'ensemble de ses effets et l'on est souvent allé au-delà de la réforme attendue. En ce sens, les bouleversements survenus dans l'Eglise ne sont pas seulement signes d'un changement qui comporte une dimension de conflit, mais ils sont encore signes du moment négatif d'une crise. Or cette crise touche à l'identité même des catholiques, identité remise en question, identité difficile à acquérir! Il est certain que le catholicisme n'a jamais compté, au cours de son histoire, une population parfaitement homogène, ni des rapports institutionnels monolithiques, malgré sa conception pyramidale de l'autorité, mais à la différence d'hier, les conflits internes, plus nombreux et

⁹ Gabriel LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse, I Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955, p. 227.

¹⁰ Karl RAHNER, *L'hiver de l'Eglise*, in: *Informations Catholiques Internationales* 1983 no. 585, p. 17-18.

plus essentiels d'aujourd'hui, dont certains sont justement nés du changement des conceptions ecclésiologiques, ajoutent à la complexité d'une évolution qui mettait déjà en présence la communauté des croyants et la société profane, dans les termes que nous avons dits plus haut. Non seulement l'effet cumulatif des conflits internes s'est-il fait sentir, mais les changements des mentalités et des sociétés, y compris de l'Eglise, ont-ils encore développé des modes non-uniformes de résolution de ces conflits.

A première vue, nous dirions volontiers de cette crise d'identité que son origine se situe dans un double défi, celui de la foi et celui de la société moderne, commencé vers la Révolution française et qui trouve aujourd'hui son ultime expression. Les deux grands axes que l'on peut distinguer dans cet affrontement nous semblent indispensables pour comprendre la situation présente: d'une part la circulation institutionnelle, ou le rapport vivant entre les acteurs de la communauté catholique si l'on veut, évolue progressivement vers une plus grande aisance, sans que pourtant les règles du jeu ne changent; d'autre part la liberté de pensée et d'expression, d'abord violente revendication, est peu à peu reconnue, puis défendue par l'autorité de l'Eglise. Il faut bien remarquer que ces processus, si importants qu'ils soient, ne sont pas les seuls et n'expliquent pas toute la situation actuelle. Ensuite leur développement n'est pas mécanique: on ne passe pas d'un stade à l'autre simplement. Les récurrences des modèles anciens sont nombreuses, les anticipations d'un paradigme nouveau aussi, et elles sont souvent synchrones. Pour illustrer l'importance de ces deux axes, je prendrai un exemple dans l'histoire du 19^e siècle. Je crois fort propice en effet d'évoquer ici les difficultés que connut LAMENNAIS, ses difficultés, notamment avec Rome, et non son «cas», sa biographie, son œuvre ou le mouvement qu'il suscita¹¹.

Cet homme, plus prophète que théologien, plus orateur que penseur, a mené sa vie durant un combat pour Dieu et pour la liberté. Il n'avait pas grand chose d'hérétique, du moins si nous le regardons avec les yeux de ceux qui ont vécu Vatican II, lui qui se montrait aussi

¹¹ Pour ces questions, on se référera avec profit à deux ouvrages récents parmi d'autres qui font autorité: Georges HOURDIN, *Lamennais, prophète et combattant de la liberté*, Paris, 1982; M.-J. LE GUILLOU/ L. LE GUILLOU, *La condamnation de Lamennais*, Paris, 1982.

soucieux d'être citoyen du monde que défenseur de l'Eglise¹², lui, ce catholique qui avait exprimé sa pensée en cette formule lapidaire: «Point de pape, point d'Eglise; point d'Eglise, point de christianisme; point de christianisme, point de religion au moins pour tout peuple qui fut chrétien, et par conséquent, point de société»¹³, en un temps où ce genre de formules ultramontaines aurait pu plaire aux autorités romaines. Cependant en fondant son journal *L'Avenir*, il poussa à l'excès son universalisme et sa vision de l'Eglise: il se proposait de renouveler l'Eglise en mettant le catholicisme au service de la libération des peuples et demandait la séparation totale de l'Eglise et de l'Etat. Or en cette première moitié du 19^e siècle, de telles conceptions étaient par trop audacieuses. Quoiqu'il en soit de sa doctrine et de sa condamnation¹⁴, deux éléments attirent notre attention. D'abord Lamennais fut un homme seul, certes très écouté et entouré par des amis qui avaient les mêmes idées que lui et qui l'ont suivi, au moins un certain temps, mais étrangement seul face à la hiérarchie, face aux évêques français et à Rome; malgré cet isolement, ses idées connaîtront une large audience et nous voyons aujourd'hui comment l'Eglise catholique, sans se référer à lui, fait pourtant une large place à la défense de la justice et des droits de l'homme. Un certain nombre des intuitions de Lamennais étaient en effet prophétiques et il voyait, au moins confusément, où la foi pouvait rencontrer la société en pleine mutation: dans cet engagement pour la justice et la liberté. L'Eglise pouvait être, particulièrement par les laïcs, ce phare qui éclaire au milieu des changements politiques, économiques et sociaux des débuts de la société industrielle. Ensuite ce qui frappe, c'est un malentendu profond, notamment lors de son voyage à Rome auprès de Grégoire XVI pour plaider sa cause: exemple parfait, si l'on nous permet ce mot, du monolithisme institutionnel, de l'impuissance de l'institution ecclésiastique de l'époque à intégrer le courant de pensée représenté par Lamennais. On peut d'ailleurs légitimement admettre qu'«à ce compte, la reconnaissance par l'Eglise du prophétisme de Lamennais lui eût évité bien des crises, celle du modernisme à la fin du

¹² Cf. son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, 1817.

¹³ *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre public et civil*, Paris, 1825, p. 97.

¹⁴ Cette condamnation intervint en deux temps, par les deux encycliques de GRÉGOIRE XVI: *Mirari Vos*, 1832, et *Singulari Nos*, 1834, année de la rupture de Lamennais.

siècle, celle de la défection du monde ouvrier et de la société industrielle, celle de la papauté attardée pendant tout le 19^e siècle à défendre le pouvoir temporel du pape sur les Etats pontificaux»¹⁵. Le drame dans cette affaire, significatif d'un enjeu plus grand, celui du conflit foi-société, peut se résumer à ceci: Lamennais, plein d'intuitions judicieuses et prophétiques, mais excessif et mal préparé théologiquement, a connu les pires difficultés à «avoir voulu réformer l'Eglise sans avoir vraiment compris l'Eglise»¹⁶; quant à l'Eglise, trop préoccupée par le maintien de ses privilèges, ne percevant pas l'ampleur des bouleversements qui agitaient la société et excluant de fait le peuple chrétien comme partenaire du dialogue, elle fut à l'image du pape Grégoire XVI dont un écrivain contemporain pourtant très catholique n'hésitait pas à dire: «Les révoltes, il les avait réprimées; les réformes, il les avait essayées, puis oubliées»¹⁷.

Après cette illustration, regardons les deux axes dont nous avons parlé:

2.1 *La circulation institutionnelle*

On peut dire aujourd'hui que le rapport vivant entre les acteurs de la communauté ne s'établit pas de manière uniforme. L'institution «Eglise» ne règle plus uniquement d'en haut la vie complexe des membres ou, lorsqu'elle tente de le faire, nombreuses sont les parades qui, de manière conflictuelle ou dialogique, permettent de régler d'une façon moins autoritaire qu'auparavant les relations entre membres. L'Eglise catholique a su tirer les fruits de la leçon qui lui était donnée, bien que tardivement. Cette liberté d'action revendiquée au 19^e siècle a peu à peu débouché, dans les rapports Eglise-Société, sur une réconciliation de l'Eglise avec les doctrines démocratiques et sur la reconnaissance et la défense des droits de l'homme. Dans les rapports internes, après Vatican II, on peut dire que la communauté a été reconnue comme cette réalité complexe où les acteurs déterminent les degrés de communica-

¹⁵ Jean HONORÉ, in: Jean Daniélou, Jean Honoré et Paul Poupard, *Le Catholicisme, Hier – Demain*, Paris, 1974, p. 137.

¹⁶ *ibid.*, p. 139.

¹⁷ Léopold DE GAILLARD connu par ses *Lettres politiques sur la Suisse à Monsieur le Comte de Montalembert*, Genève, 1852.

tion et réalisent par là une communication multilatérale. D'une certaine manière, la vie, la réalité complexe des rapports, prime la réalité des structures institutionnelles: c'est ce qui se passe avec l'importance accordée aux Eglises locales. Il est vrai qu'il subsiste pourtant un flou, celui de la définition du mode de régulation qui répond encore trop à une conception strictement pyramidale de l'autorité.

2.2 *L'émergence du pluralisme*

Déjà au 19^e siècle, et le cas de Lamennais nous l'a montré, s'opère une fracture idéologique qu'accentuera le processus de sécularisation, «par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux»¹⁸. A la demande que nous avons signalée d'une certaine liberté de conscience, liberté de la conscience catholique au sein de la société moderne et liberté des consciences catholiques exerçant leurs responsabilités dans la communauté catholique, liberté de conscience d'ailleurs reconnue effectivement au Concile, à cette demande donc s'ajoute cette conjoncture pluraliste de la société où le «choix religieux» devient libre. Pour les rapports ad extra, le plus significatif réside en ce que l'Eglise se trouve engagée dans le dialogue oecuménique, l'oecuménisme étant typique d'une société en régime pluraliste. Pour les rapports internes, l'ouverture à la culture propre des Eglises locales repose la question de la fonction idéologique: comment en régime culturel différent s'opère l'intégration des éléments divers de la culture propre, au corpus doctrinal confessé?

III. LE CATHOLICISME «POPULAIRE»

Voilà donc situé théoriquement le lieu de notre étude sur cette crise d'identité que connaît actuellement l'Eglise catholique. Aussi est-il temps de saisir dans le vif les éléments concrets de notre réflexion. Dans ce but, fidèle à notre démarche initiale, nous ne suivrons pas l'évolution des idées et des doctrines de l'Eglise catholique, ni même le jeu institu-

¹⁸ Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971, p. 174.

tionnel auquel se livrent les acteurs de la communauté, mais nous regarderons bien plutôt la manière par laquelle une grande partie de la population de base de l'Eglise peut s'affirmer catholique et le contenu global que renferme le terme «catholique» en ces situations spécifiques.

3.1 Quelques données descriptives

Nous l'avons déjà signalé, il est impossible de parler en termes généraux du comportement des catholiques et de la communauté complexe qu'ils forment. Cela n'est d'ailleurs pas valable que pour le catholicisme. Il est donc exclu de dresser un tableau complet de cette Eglise de la fin du 20^e siècle; un livre n'y suffirait pas! Aussi les données que nous vous livrons sont-elles partielles, sinon partiales, et ne serviront à démontrer que deux types d'adhésion applicables à notre sens à maintes situations de l'Eglise catholique, mais auxquels il conviendrait d'apporter des corrections analytiques et des critiques de valeur, pour leur conférer la qualité de paradigmes.

3.1.1 L'adhésion sélective

En société sécularisée, déchristianisée, la manière d'être et d'agir en tant que catholique, de se reconnaître ou non dans l'institution, etc., en un mot l'adhésion est fréquemment sélective en ce sens qu'un choix est opéré, dont les causes sont différentes, mais qui toutes sont liées au processus de sécularisation, parmi les éléments formateurs de l'identité; la conformité idéologique et la pratique religieuse constituent deux composantes non uniques, mais essentielles à la saisie de ce catholicisme populaire. Pour illustrer ce propos, nous nous référerons à l'Eglise catholique de France.

Sans réduire la pratique religieuse à la seule pratique dominicale, on peut concentrer notre attention sur cette dernière. Ainsi on observe qu'entre 1960 et 1980, la tendance générale de la pratique dominicale était à la baisse, mais que la correspondance était constante entre le classement statistique des pratiquants et la hiérarchie sociale:

| | 1966 | 1977 |
|----------------------|------|------|
| 1. Cadres supérieurs | 29% | 19% |
| 2. Cadres moyens | 19% | 14% |
| 3. Employés | 11% | 9% |
| 4. Ouvriers | 13% | 6% |

La seule exception était constituée par les agriculteurs qui inversaient cette tendance à la baisse et se plaçaient au premier rang en 1977:

| | | |
|--------------|-----|-------------------|
| Agriculteurs | 27% | 29% ¹⁹ |
|--------------|-----|-------------------|

Il faudrait pour commenter ces chiffres se livrer à nombre d'observations critiques, que nous n'avons pas le temps de faire ici, la plus importante étant que, lorsqu'on indique quantitativement le taux de participation à la messe du dimanche, on ne dit rien de l'adhésion proprement dite du croyant au groupe. Ce que l'on sait par contre sûrement, c'est que les couches les moins pratiquantes sont les couches populaires, ce qui confirme l'exclusion des ouvriers du champ du catholicisme, exclusion déjà évoquée plus haut à propos de l'histoire du 19^e siècle.

Mais revenons à ce concept d'adhésion. Dans une société marquée par la cohésion du groupe et qui se rallie fondamentalement à une pensée, à un comportement religieux, l'approche quantitative est relativement simple et très utile, car la pratique religieuse, comme signe social, possède une valeur presque unanime, quoi qu'il en soit de l'appréciation qualitative. En régime pluraliste, cet indice est insuffisant et ne constitue de loin pas un paramètre unique! Il faut donc prendre en considération un autre facteur. La conformité idéologique en est un, et d'importance, puisqu'elle permet de voir le contenu idéologique de l'adhésion. Et la première question à poser ne serait-elle pas justement la suivante: la pratique religieuse régulière est-elle essentielle, en catholicisme populaire, à la reconnaissance de l'identité catholique? Une statistique nous apprend que sous l'étiquette «catholique» se rangent 80% des Français, alors que 16% à 20% seulement fréquentent l'église

¹⁹ A. ROUSSEAU, *Au temps de Vatican II (1960–1980)*, in: François LEBRUN (sous la direction de), *Histoire des Catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, Toulouse, 1980, p. 488.

régulièrement. Aussi une constatation s'impose-t-elle dans ce cas: la définition de l'existence catholique n'inclut pas nécessairement la pratique religieuse régulière. On pourrait penser, comme ce fut trop souvent le cas, que les raisons de ce manque de pratique dominicale régulière sont uniquement d'ordre passif: le changement social dans les sociétés industrialisées et le processus de sécularisation qui lui est associé auraient accru la passivité, notamment par l'offre excessive d'un certain bien-être matériel et le renforcement de l'individualisme, et cette passivité sociale, que ne contredit pas l'esprit de compétition économique, aurait accentué les carences d'une catéchèse d'ailleurs inadaptée. Or si cela est vrai, on doit remarquer qu'il existe aussi d'autres raisons. Par exemple la recherche d'une plus grande authenticité: certains, ressentant la pratique dominicale régulière comme une pure obligation, l'ont mise en question, notamment au nom d'une certaine liberté de conscience, et l'ont relativisée au profit d'un engagement plus grand auprès des plus défavorisés. Ce déplacement d'accent montre bien que de nombreux catholiques ont cessé de satisfaire non à une pratique religieuse, mais à une obligation, celle de la messe dominicale, qui est considérée comme un devoir perpétuant un modèle social périmé pour l'Eglise. A tort ou à raison, on a opposé au conformisme de la communauté le besoin de créer une microsociété active et engagée. La conformité idéologique n'est donc pas totale, puisque l'adhésion, notamment en référence à la pratique religieuse, devient sélective.

D'autre part cette sélection va plus loin, car elle affecte l'assimilation du corpus doctrinal par la communauté sans remettre en question l'appartenance au groupe. Ainsi une majorité de Français se disent baptisés, mais une minorité seulement (20%–30%) croient en la divinité du Christ et en la vie éternelle²⁰. La crise d'identité réside donc, si l'on observe le processus d'adhésion sélective, en ce qu'un catholique peut trouver son identité dans la communauté catholique et en même temps ne pas accepter nécessairement la régulation par le groupe social et par le corpus doctrinal. Ce qui vaut pour notre exemple français, vaut aussi pour d'autres situations de l'Eglise catholique!

Dans l'ordre de la communication, on peut dire que le pluralisme a introduit une diversité de messages dont chacun occulte une partie ou la

²⁰ Ibid., p. 515.

considère comme destinée à un autre du groupe, sans que cela ne détruise la conscience de son appartenance. Tous reconnaissent le contenant, mais chacun conçoit le contenu différemment, ou peu s'en faut!

3.1.2 *L'adhésion convergente*

«Bien que la sécularisation puisse être considérée comme un phénomène global des sociétés modernes, elle n'y est pas répandue de façon uniforme»²¹. Cette remarque nous conduit à penser que, si les données culturelles, économiques et sociales changent, il y a de fortes chances pour que le type d'adhésion dont nous avons parlé et qui se rencontre en société sécularisée, ne se trouve pas réalisé, ou tout au moins pas de la même manière en d'autres sociétés non sécularisées. On y rencontre en effet un type d'adhésion que nous appellerons convergente. Afin d'en souligner les caractères plus nettement, nous nous référerons à une région du monde en pleine mutation où le catholicisme est très présent: l'Amérique latine. Ce n'est certes pas par hasard que nous avons retenu cet exemple. D'abord le thème de la religion populaire, surtout travaillé par les historiens et les sociologues dès les années 1970, nous vient d'Amérique latine. Ensuite le contexte latino-américain nous donne, comme a contrario, un exemple d'adhésion des classes populaires qui contraste avec ce que nous avons vu jusqu'à maintenant.

D'une façon générale – nous n'avons pas en effet la prétention de décrire la situation de l'Amérique latine, tant les contextes sont divers; nous n'indiquons qu'une tendance – le catholicisme populaire est fortement lié au processus de libération. Cela signifie que les dominances idéologiques portent sur l'engagement chrétien, vu comme fruit d'une foi affrontée aux problèmes de la justice et de la liberté: d'abord la conviction domine que la conversion à Dieu passe par la conversion au prochain, c'est-à-dire à l'homme opprimé, à la classe frustrée, au pays dominé. On voit déjà le danger de glissement du contenu de la foi à l'activisme politique révolutionnaire! Mais ce danger ne devrait pas trop aveugler des théologiens et une hiérarchie qui n'ont pas toujours su éviter le danger inverse d'une collusion institutionnelle de l'Église avec le pouvoir politique. Mais laissons là cette question polémique! En fait

²¹ Peter BERGER, op. cit., p. 175.

pour le croyant, comme pour la communauté, souvent organisée en communauté de base et faisant corps avec son clergé, connaître Dieu et vivre sa foi catholique au sein de structures locales, c'est d'abord opérer la justice²² et rencontrer le Christ dans le prochain²³, dans l'humanité, temple de Dieu. Cela suppose un engagement profond, réaliste et concret envers les plus pauvres, les plus défavorisés. Ainsi se voit privilégiée une ligne de pensée prophétique au lieu d'un culte formel sans contenu humain; ensuite une autre intuition importante est la reconnaissance accordée à la pauvreté qui n'est plus considérée comme une punition divine (conception superstitieuse) ou comme une fatalité (conception passive de la foi), mais comme un mal qu'il faut combattre, car elle s'oppose au règne de Dieu. Cette pauvreté ne doit cependant pas être combattue par haine, mais par amour et en faisant cas de la pauvreté spirituelle considérée comme cette disponibilité à Dieu nécessaire à la conversion. L'idéal serait donc représenté par la solidarité absolue: devenir pauvre spirituellement et matériellement pour protester contre la pauvreté et aider ainsi les pauvres à prendre conscience et à se libérer de cette situation d'injustice fondamentale. Quoi qu'il en soit du jugement théologique, nous avons là une véritable spiritualité qui ne s'exprime pas dans la tristesse ou le désespoir, mais dans la joie chrétienne, issue des promesses eschatologiques de Dieu et en parfaite appartenance à l'Eglise qui est le lieu de ces promesses et de la reconnaissance communautaire. Quelle est alors la qualification de ce christianisme ou plus exactement, en ce qui nous concerne, de ce catholicisme? Nous devons reconnaître qu'il s'agit bien de catholicisme, car on peut observer que les doctrines fondamentales, les sacrements, le culte des saints, etc., ne sont pas du tout remis en question, mais totalement intégrés à la vie des catholiques, certes avec les avantages (valorisation des rapports communautaires, sacralisation des lignes de conduite et de la vie elle-même, etc.) et les dangers (formation unilatérale des masses, distorsion de la christianisation, etc.) que l'on peut y déceler. D'autre part ces éléments du corpus et du système décentralisé assurent la continuité de la communauté et confirment ou nient la légitimité de son caractère catholique. Tout se passe comme s'il existait une dialectique interne entre le catholicisme institutionnel et ce catholicisme populaire: le

²² Un texte souvent cité et étudié dans les communautés de base: Jér 22, 13–16.

²³ Il en est de même pour le texte du jugement dernier: Mt 25, 31–46.

premier ne vivant que par le second et celui-ci se trouvant légitimé par le premier. Enfin ce catholicisme est populaire: en premier lieu par l'adhésion massive des basses classes, agriculteurs, ouvriers, mais par celle aussi d'autres classes sociales; ensuite par la valorisation idéologique, car sont privilégiés des éléments vraiment populaires du point de vue culturel: univers symbolique, langage, grammaire de l'inconscient, par opposition à un catholicisme d'élites où la valorisation porte sur la réflexion, la rigueur logique, la pensée discursive et la systématisation doctrinale. Du point de vue de l'adhésion, les croyants sont appelés, non à une déclaration de principe, mais à une lutte qui rendrait manifestes les contenus du corpus doctrinal et qui raffermirait les liens qui unissent les membres de l'Eglise afin qu'elle se révèle le prototype d'une fraternité convoquant tous ceux qui sont assoiffés de justice. Cette vision de la foi n'est certes pas concrétisée sur le terrain sans erreurs et sans conflits. Mais cela n'enlève rien au caractère convergent de ce type d'adhésion, en ce qu'il favorise un renforcement des éléments formateurs de l'identité.

3.2 Le paradoxe de l'incarnation

Nous avons tenté jusqu'ici de mettre l'accent sur l'aspect de crise que revêt la recherche d'identité des membres de la communauté ou plus exactement des communautés catholiques, tant l'universalité n'arrive pas à occulter la diversité des facteurs culturels et sociaux qui interviennent dans la composition de l'Eglise catholique. Mais il faut maintenant parler de l'identité réalisable, car s'il y a crise d'identité, cela ne signifie nullement que l'identité devient impossible à réaliser ou seulement de manière négative et accidentelle. Au contraire cette crise manifeste la vie actuelle des catholiques, faite notamment de tensions qui peuvent s'avérer productives pour l'avenir pour peu qu'on y prenne garde. Force est de constater que le processus d'identification comporte déjà en lui-même une qualité paradoxale. C'est ce que nous nommons le «paradoxe de l'incarnation».

Ce paradoxe n'est pas propre au catholicisme, mais il est pourtant plus accusé dans la communauté catholique qu'ailleurs en christianisme. L'histoire est là pour l'attester. On pourrait brièvement l'énoncer ainsi: comment être dans le monde, sans être du monde? Ce qui pourrait n'être qu'une note d'inconfort devient capital dans la recherche d'une

identité; c'est là un véritable indice de lecture. La tension que nous avons relevée en début d'exposé à propos de la finalité et de l'existence de l'Eglise mérite d'être précisée ici. Une des valeurs essentielles du catholicisme consiste en effet dans sa force de médiation: le message évangélique est rendu historique non seulement par des actes et des engagements humanitaires, mais aussi par des signes, des symboles et des pratiques qui ne ressortissent pas tous, et beaucoup s'en faut, à ce que nous avons appelé l'univers idéologique, à la dimension strictement intellectuelle pourrait-on dire. La foi des catholiques s'incarne en quelque sorte dans la piété, lato sensu, et non seulement dans une pensée. Réciproquement l'Évangile authentifie l'identité des croyants qui usent de ces signes et de ces symboles. Cette incarnation de la foi n'est rien d'autre que la réalisation de la présence de la transcendance de Dieu et donc de Jésus-Christ dans la réalité de ce monde²⁴. Certes la fragilité de l'homme rend elle fragile cette incarnation, mais renforce aussi le besoin de la parfaire, de l'accomplir, et c'est une certitude de foi que l'homme ne peut en être que le solliciteur et le collaborateur, non l'auteur qui est Dieu seul. Dans le catholicisme populaire, plus que dans les productions du corpus doctrinal et les gloses plus ou moins heureuses des théologiens, se remarque cet esprit de médiation: le transcendant s'incarne dans la réalité qui, de ce fait, est transfigurée, sans jamais se confondre avec elle dans un panthéisme naïf. Ce qui est réel n'est donc pas d'abord mauvais, mais bon; cependant la réalité du mal, de la souffrance, de l'injustice ne peut être niée. Aussi les chrétiens ont-ils pour mission d'agir comme présents dans ce monde, tout en sachant qu'ils obéissent à des impératifs qui ne sont pas de ce monde. D'où cette constante oscillation dans la communauté ecclésiale, ou plus exactement de la communauté ecclésiale, face à la société, entre la marginalité et l'intégration aux luttes, aux aspirations communes à tous les hommes. Les catholiques peuvent ainsi se révéler des agents de transformation sociale, ou, au contraire, renforcer indirectement un certain conformisme, par un retrait total ou partiel des débats de société. Ce paradoxe dont nous décrivons la figure externe (Eglise – Société) a de même une réalité interne, propre à l'institution. Dans ce paradoxe de la présence et de l'absence se joue le jeu de l'identité des

²⁴ Sur ce point, cf. Leonardo BOFF, «Cattolicesimo» e «Cattolicesimo popolare», in: Luigi SARTORI a cura di), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bologna, 1978, p. 113–166.

croyants, un jeu qui a, par exemple, pour thème la distance entre l'intellectualisme des agents institutionnels (clergé, théologiens) et cette sorte de «paganisme» propre au catholicisme populaire. Le glissement, observé depuis de nombreuses années²⁵ et actuellement encore vivace, de la fonction hiératique du prêtre à la fonction idéologique reflète en effet plus l'intellectualisme d'une élite que la préoccupation des besoins effectifs des masses. Les réformes conciliaires, et particulièrement dans l'ordre de la liturgie, ont produit de la même manière une accélération de la différenciation de l'identité des croyants: «De même que la mer en se repliant sur elle-même, laisse à découvert de vastes étendues de grève, les réformes conciliaires, en s'opérant peut-être trop au niveau des clercs et des militants, ont laissé à l'abandon le vécu populaire.» Cet aveu du chanoine BOULARD autorise à voir dans les réformes liturgiques des années 60 et 70 le triomphe des valeurs citadines, des valeurs expressives-éthiques, sur les fonctions rituelles-pratiques du culte²⁶.

Ce que nous désirions faire en décrivant ce paradoxe en ses deux aspects, ce n'était nullement nous livrer à une analyse minutieuse des facteurs sociologiques et historiques, mais plus simplement et peut-être plus fondamentalement restituer le rapport entre ce qui peut être dit de l'identité catholique, lors de sa saisie, et le non-dit profond qui renvoie au-delà du phénomène et qu'en raison de sa nature on délaisse trop souvent.

3.3 *La qualité dynamique de l'identité catholique*

La recherche d'une identité est un processus complexe et multiforme. On a tenté de montrer que les croyants qui forment des communautés de différents degrés: communautés de base, Eglise locale, Eglise universelle, peuvent se dire catholiques malgré les diversités culturelles et malgré les processus sociaux, notamment de sécularisation, qui concourent au changement de la société. Dans le mouvement corrélatif, il est possible d'observer cette identité catholique malgré ces

²⁵ Selon un sondage IFOP pour le journal *Le Point* (*Le Point* no. 186 du 12 avril 1976), 37% des prêtres considéraient comme priorité «les militants adultes», 13% «les petites communautés», 8% seulement «marquer par des sacrements les grandes étapes de la vie» (cité par A. ROUSSEAU, op. cit., p. 485).

²⁶ A. ROUSSEAU, op. cit., p. 485.

mêmes difficultés. Cette affirmation de l'identité et sa reconnaissance ne relèvent pas d'un artificiel consensus idéologique ou d'une fiction juridique. Elles sont le résultat d'un processus multiforme où les causes exogènes accroissent l'aspect dynamique de ce paradoxe de l'incarnation que nous avons essayé de décrire.

Ce mouvement permanent à l'origine de l'identité rend compte en effet, non de la diversification de l'identité, mais de la qualité du mouvement propre que ne peuvent mesurer absolument ni le procès d'acquisition, c'est-à-dire d'adhésion et de reconnaissance de l'identité de l'individu, ni le procès d'implantation, c'est-à-dire de reconnaissance et de diffusion de l'identité dans le corps social de la communauté. L'ajustement de ces deux processus n'est en effet pas linéaire, mais pendulaire, pourrait-on dire. Enfin l'intervention des agents institutionnels de la macrostructure (hiérarchie de l'Eglise) et la régulation idéologique du corpus doctrinal ont pour but de conforter en quelque sorte l'identité dans la diversité socio-culturelle.

Aujourd'hui, au temps où l'on prend conscience des besoins séculaires, sinon millénaires d'une communication sacrée, peut-être serait-il temps de mieux voir le «christianisme populaire» comme facteur essentiel de reconquête. C'est sur ce point que nous aimerions conclure.

IV. CONCLUSION

Si les études sur la religion populaire se développent et si l'on prend conscience de leur importance dans chaque aire confessionnelle, peut-être faudrait-il aussi favoriser leur intégration dans la recherche œcuménique. Ce n'est un secret pour personne que, malgré de grands progrès et de grands espoirs, l'œcuménisme officiel stagne actuellement; le document sur le baptême, l'eucharistie et les ministères²⁷ présente à notre avis deux difficultés qui n'enlèvent cependant rien à ses apports positifs: le consensus qu'il permet reste timide et, comme nous avons pu le remarquer nous-même, n'enthousiasme que ceux qui y ont travaillé ainsi que les responsables des Eglises chrétiennes convaincus de l'urgence de la tâche œcuménique; ensuite ce texte reste une production idéologique, c'est-à-dire une production intellectuelle visant le corpus

²⁷ FOI ET CONSTITUTION, Baptême – Eucharistie et Ministère, Paris, 1982.

doctrinal et, malgré sa brièveté et sa relative clarté, de type élitaire. Une question se pose alors à propos de sa réception: comment passer de cette sorte de discours, pourtant nécessaire, à la préoccupation de la masse des croyants qui n'attendent plus les accords hiérarchiques, sombrant dans l'indifférence religieuse ou bien outrepassant les limites confessionnelles pour réaliser une communauté ou une communion humaine indifférenciée où l'œcuménisme n'est plus nécessaire, puisqu'est constituée une autre relation! C'est là qu'une réflexion sur la religion populaire devient capitale.

Nous avons parlé de reconquête, alors quelle reconquête? Celle d'une autorité incluant une exaltation des pouvoirs des partenaires du dialogue œcuménique? Ce serait accentuer le fossé confessionnel et celui aussi qui sépare déjà en partie l'œcuménisme officiel de l'œcuménisme des fidèles «sans savoir et sans pouvoir». Curieusement une solution nous apparaît hors des dialogues œcuméniques! S'il est vrai que le phénomène de l'œcuménisme est directement issu de l'apparition du pluralisme en société sécularisée, ou non encore christianisée, permettant du côté officiel «aux dirigeants d'entrer en dialogue sans que leur «image» en reçoive d'atteinte au-delà de celle que le pluralisme leur inflige»²⁸, il faut noter dans le même temps l'apparition des conflits internes que nous évoquions au début de cet exposé et qui font partie de cette crise d'identité qui nous a occupés. Il faut aussi souligner que «c'est comme si, finalement, les conflits ad intra assumaient une finalité nécessaire vis-à-vis du fonctionnement du système œcuménique»²⁹. Voici alors l'objet de notre reconquête: l'espace d'identification confessionnelle où s'opèrent ces conflits internes. Cela suppose la mise en place d'une véritable stratégie, à la fois globale et requérant une action propre à chaque confession, une stratégie qui, si elle oblige à ralentir le procès de reconnaissance doctrinale de l'œcuménisme officiel, n'en perd pas pour autant sa pertinence puisqu'elle jouera sur le terrain même des conflits internes. J'aimerais terminer par un exemple. Un de ces conflits est suscité par la distance entre les décisions hiérarchiques et les besoins de la base, comme nous l'avons indiqué. «La recherche de nouveaux modèles opératoires n'est pas à séparer de l'effort général de redétermination de la foi à laquelle les croyants ont à faire face en cette période de

²⁸ Jean SÉGUY, *Les conflits du dialogue*, Paris, 1973, p. 100.

²⁹ *Ibid.*, p. 102.

déstructuration du christianisme . . . L'un des enjeux fondamentaux des réformes en cours n'est-il pas de travailler à réduire l'écart existant dans l'Eglise entre les initiés – les clercs, les théologiens, la hiérarchie – et ceux qui ne savent pas: la foule des fidèles . . . Saurons-nous . . . réduire au maximum cet écart séculaire entre le christianisme savant et le christianisme populaire et redécouvrir ainsi que l'Eglise, si elle comporte bien une hiérarchie d'ordre sacramentel, est d'abord un peuple?»³⁰

Cette réduction de l'écart, qui renforcerait la cohésion du Peuple de Dieu dans le catholicisme, de même que d'autres actions spécifiques des autres membres de la famille chrétienne, favorisant leur unité interne, permettraient, à notre sens, d'accroître l'audience de l'oecuménisme et d'engendrer de nouveaux modèles de dialogue. C'est une partie du contenu de cette stratégie que nous avons suggérée. Ce qu'il faut bien voir enfin, c'est que la reconquête de cet espace ne va pas à l'encontre, mais dans le sens d'un dialogue: la recherche de l'identité catholique est aussi une recherche de l'unité chrétienne.

³⁰ Louis DE VAUCELLES, Jalons pour une histoire des stratégies pastorales, in: B. PLONGERON/R. PANNET, *Le christianisme populaire*, Paris, 1976, p. 257.

