

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
THEOLOGICUM
FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
2nd Cycle

LA DIMENSION ECCLESIALE DE LA FOI EN POSTMODERNITE
Contribution pour réapprendre à faire corps et vivre la fraternité

par Henri VEDRINE

MEMOIRE EN VUE DE L'OBTENTION
DE LA LICENCE CANONIQUE DE THEOLOGIE
(MASTER DE THEOLOGIE)
Spécialité : Anthropologie chrétienne

Directeur : Professeur Henri-Jérôme GAGEY
2nd lecteur : Professeur Laurent VILLEMEN

Novembre 2015

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES.....	1
INTRODUCTION.....	3
PREMIERE PARTIE.....	7
1. LE DEFI DE LA FRATERNITE ET LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE DE LA FOI AUJOURD'HUI - UN ENJEU EN POSTMODERNITE.....	8
1.1. Expériences pastorales et lectures théologiques.....	8
1.2. La remise en cause de modèles ecclésiologiques selon GAGEY.....	11
1.2.1. La remise en cause du modèle de « l'Église comme institution rituelle de salut ».....	11
1.2.2. Le discrédit de l'Église comme « corps théologico-politique ».....	14
1.2.3. La fin du modèle de l'Église paroissiale cœur de la communauté humaine.....	15
2. LE NECESSAIRE DETOUR PAR LA SOCIOLOGIE POUR UNE TENTATIVE DE COMPREHENSION DES TRANSFORMATIONS DE LA SOCIETE ET DE L'ÉGLISE.....	16
2.1. Le bien-fondé et les enjeux de la démarche.....	16
2.2. Le transfert de la religion à l'État selon Marcel GAUCHET.....	18
2.3. Le sens de l'individu amené à son terme dans les sociétés démocratiques.....	21
2.4. L'âge des identités.....	22
3. CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : LA DIMENSION ECCLÉSIALE DE LA FOI DANS UNE SOCIÉTÉ OU UNE ÉGLISE « LIQUIDE ».....	25
DEUXIEME PARTIE.....	27
1. L'HÉRITAGE DE MODÈLES PASTORAUX QUI ONT FAIT LEUR TEMPS.....	27
1.1. La pastorale de « transmission » ou « d'encadrement ».....	27
1.2. Les pastorales de « l'accueil », de la « proposition » et de « l'initiation ».....	28
2. LA PASTORALE D'ENGENDREMENT.....	30
2.1. Caractéristiques et atouts pour répondre aux défis d'aujourd'hui.....	30
2.2. Les limites d'une pastorale d'engendrement pour réapprendre à faire Corps.....	38
3. L'ÉGLISE DANS SON RAPPORT AU MONDE POUR TENTER DE RÉPONDRE AUX DÉFIS D'AUJOURD'HUI.....	41
3.1. L'Église pourquoi et pour quoi ?.....	41
3.2. Regards sur la Mission et le rapport de l'Église au monde.....	45
4. CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE : OÙ SOMMES-NOUS ARRIVÉS ?.....	54
TROISIEME PARTIE.....	55
1. LA FRATERNITE RETROUVEE PAR LA MEDIATION DE L'ÉCRITURE.....	55
1.1. Le mythe de Caïn et Abel ou les paramètres d'une fraternité impossible.....	56
1.1.1. Des tares dès la naissance ou une génétique compromettante.....	56

1.1.2. Un second Fils insignifiant dans une équation de filiation incomplète et une fraternité impossible.....	58
1.1.3. Dieu au secours d'une relation mal engagée.....	59
1.1.4. La non-parole conduit au meurtre et la non-relation à l'errance.....	60
1.2. La tentation de Caïn en postmodernité.....	60
1.3. L'équation de fraternité ré-ouverte.....	62
1.3.1. Quand la parole reprend ses droits.....	62
1.3.2. Une relation de paternité et de filiation retrouvée.....	63
1.3.3. Une filiation qui ouvre à une fraternité : le nom de « Fils de Dieu » est aussi celui de « Frère des hommes ».....	65
1.4. Un nouveau paradigme de fraternité.....	66
1.4.1. Une fraternité qui s'exprime dans une nouvelle solidarité d'existence.....	66
1.4.2. Une solidarité d'origine qui ouvre une nouvelle relation de paternité et de filiation.....	66
1.4.3. Une solidarité dans la mort pour une victoire sur la mort.....	67
1.4.4. Une victoire sur la mort qui ouvre à une paternité et une filiation réconciliées.....	68
1.4.5. Une fraternité nouvelle appelée à « prendre corps » en postmodernité.....	68
2. APPORTS ET LIMITES D'UNE THEOLOGIE DE L'EUCARISTIE POUR REAPPRENDRE A FAIRE CORPS.....	69
2.1. La dimension sociale et politique de l'Eucharistie dans la pensée de CAVANAUGH.....	70
2.1.1. La dimension sociale dans l'héritage de LUBAC.....	70
2.1.2. La dimension politique de l'Eucharistie selon CAVANAUGH.....	72
2.2. Les paramètres de la visibilité politique du corps du Christ.....	76
2.2.1. L'expérience de CAVANAUGH comme expérience limite ?.....	77
2.2.2. Une théologie eucharistique fondée sur une théologie de la création comme histoire continuée dans la gratuité d'un don.....	79
2.2.3. Une subversion du rapport à l'espace et au temps qui ouvre à une nouvelle manière de faire corps.....	81
2.2.4. L'attention nécessaire à la « vie mêlée ».....	84
2.2.5. La pertinence sociale et politique de l'Eucharistie pour réapprendre le « vivre ensemble » aujourd'hui.....	86
2.2.6. Le nécessaire discernement du Corps du Christ.....	88
CONCLUSION.....	91
BIBLIOGRAPHIE.....	100

INTRODUCTION

La société occidentale contemporaine, référée à la culture postmoderne¹, en ce début de XXI^e siècle, est marquée par la revendication d'autonomie du sujet et de la construction de soi, mais aussi par une mutation des modes de relations interpersonnelles et de référence à un collectif.

Comme le souligne Régis DEBRAY :

« L'individu est un tout, et le tout n'est plus rien. Que faire pour qu'il devienne quelque chose ? Comment au royaume du moi-je, susciter ou réveiller des nous qui ne se payent pas de mots et laissent chacun respirer ? Qu'est-ce qui peut encore sceller une complicité, en dehors de la maison, du stade et du bureau ? Questions urticantes, mais je ne crois pas intempestives. Elles tenaillent obscurément l'envie que l'on n'ose s'avouer d'un autre horizon que notre va-et-vient affolé, entre soif de gain et peur de perdre, et elles appellent une réponse sans fard ni tabou². »

Voilà un constat et un enjeu. L'individualisme tend à dissoudre le lien social ou, du moins, il opère une transformation de ce lien et du mode d'appartenance à un collectif. Mais, en même temps, un besoin nouveau surgit, une attente sinon clairement exprimée, du moins espérée, un désir d'invention d'un mode nouveau de vivre-ensemble.

La *fraternité* est aussi mise à mal et apparaît, comme l'affirme encore DEBRAY, comme une « abstraction défraîchie ; quoique que plus jeune que *liberté* et *égalité*, [elle] se voit plus sur les frontons que sur les visages »³. Pour s'en convaincre il suffit de scruter l'actualité, au plus loin comme au plus proche. La violence y fait son œuvre de mise à mal d'une *fraternité universelle*. Il suffit de songer aux multiples conflits mondiaux qui opposent les peuples mais aussi à tous ces affrontements relationnels violents dont les actualités nationales ou internationales se font les échos quotidiennement. Ou encore, à tous ces drames, non médiatisés et pourtant bien réels, qui touchent même les fratries, au sein de multiples familles⁴.

¹ La définition suivante de postmoderne est empruntée à Henri-Jérôme GAGEY pour qui les temps postmodernes désignent « des temps postérieurs à l'époque où le principe moderne se faisait orgueilleusement le critique du principe de tradition » dans Henri-Jérôme GAGEY, *la Vérité s'accomplit*, Paris, Bayard, « Theolia », 2009, p. 169. Les termes de *postmoderne* et de *postmodernité* seront utilisés dans ce mémoire pour désigner la modernité occidentale, sans considérer que cette période se marque nécessairement par une rupture. Le terme de *postmodernité* sera utilisé équivalement à celui d'*ultramodernité*, préféré par certains auteurs, comme Jean-Paul WILLAIME (Cf. « Pertinence de l'impertinence chrétienne dans l'ultramodernité contemporaine ? Un point de vue sociologique sur la condition chrétienne aujourd'hui », *Transversalités* n° 131, octobre-décembre 2014). Ces auteurs préfèrent le terme d'*ultramodernité* pour désigner l'état de la modernité occidentale en considérant qu'il s'agit plutôt d'une « radicalisation de la modernité dans la mesure où celle-ci ne dé-mythologise pas seulement les religions, mais aussi les idéologies séculières qui, dans le registre du politique, de l'économique, de l'éducatif, de la santé et du scientifique, avaient prétendu se substituer aux religions comme ressource de sens et d'espérances » dans Jean-Paul WILLAIME, *op. cit.*, p. 121.

² Régis DEBRAY, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard, 2009, p. 1.

³ Régis DEBRAY, *op. cit.*, p. 235.

⁴ Adèle FABER, Elaine MAZLISH, *Jalousies et rivalités entre frères, Comment venir à bout des conflits de vos enfants ?*, Stock, 2003.

Dès lors, la question posée à la fraternité dépasse la sphère des relations interpersonnelles. Elle interroge plus fondamentalement l'existence et l'exercice d'un collectif. Les modalités d'appartenance au corps social et du vivre-ensemble sont remises en cause. Aussi, comment, au royaume du *moi-je*, retrouver le sens et la force d'un *nous*, un *nous* durable ?

Cette question sociétale est posée à tout le monde occidental et à tout ce qui est influencé par la postmodernité. Le corps ecclésial n'y échappe pas. Les chrétiens sont confrontés eux aussi à ce mal de fraternité dans les modalités de faire et de signifier la Communauté assidue à « l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle » (Ac 2, 42)⁵, telle qu'elle est idéalisée dans le récit des Actes. L'Église doit, elle aussi, rendre compte du problème pour *faire corps* aujourd'hui. Plus fondamentalement, la dimension ecclésiale de la foi est questionnée. Il convient de s'interroger, à nouveaux frais, sur ce qu'est, au fond, une communauté chrétienne en postmodernité ? Quels en sont les modes d'appartenance ? Quelles relations entretiennent ses membres, entre eux et avec leur Seigneur ? Comment vivre la mission qu'il leur a été confiée ? Ou pour reprendre l'expression conciliaire : comment l'Église peut-elle être aujourd'hui encore « signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »⁶ ?

Le présent mémoire voudrait contribuer à une compréhension de cet enjeu de la dimension ecclésiale de la foi, posé à l'Église en postmodernité. L'hypothèse qui sera faite est que la société comme l'Église sont confrontées à deux crises propres qui ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Crises qui peuvent et doivent s'éclairer mutuellement. La compréhension de la crise sociétale peut permettre la compréhension de la crise ecclésiale. La mobilisation des ressources propres dont dispose l'Église peut, en retour, contribuer à réapprendre à *faire corps* et à vivre la fraternité d'une façon nouvelle. Mais cela requiert de l'Église qu'elle se laisse interroger par les problèmes auxquels notre société est confrontée, dans une manière renouvelée d'engager et de vivre la mission dans « le monde de ce temps ».

Nous tenterons, dans une première partie, de qualifier cette crise ecclésiale d'aujourd'hui. Que peuvent en dire et en saisir la théologie et les sciences humaines dans un dialogue fructueux ? Comment formulent-elles ce défi auquel est confrontée l'Église et comment tentent-elles d'en rendre compte, à partir de l'Église, mais aussi de la société ? Nous verrons comment l'apport de la sociologie nous informe sur un phénomène sociétal qui ne peut être confiné aux

⁵ Les références bibliques utilisées dans ce mémoire correspondront à la TOB Edition Cerf 2010 sauf pour le texte de Gn4, 1-6 où le choix a été fait de travailler à partir de la traduction de André WENIN dans *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Cerf, Collection Lire La Bible, 2007.

⁶ *Lumen Gentium*, §1.

seules frontières ecclésiales. Nous aurons à reconnaître que certains modèles ecclésiologiques du rapport de l'Église au monde ont fait leur temps et qu'un besoin d'en définir de nouveaux se manifeste.

Dans une deuxième partie, nous verrons comment, sur le plan pastoral, des ressources peuvent être mobilisées pour tenter de répondre au défi de l'Église aujourd'hui dans son rapport au monde. Nous examinerons, plus spécifiquement, les apports d'une pastorale d'engendrement, dans sa capacité à renouveler et adapter une pratique pastorale. Nous étudierons comment elle est à même de soutenir une « pastorale en conversion »⁷, en balisant des perspectives qui permettent de faire « briller la foi à l'intérieur de l'expérience humaine, en parcourant ainsi les routes de l'homme d'aujourd'hui »⁸. Nous aurons aussi à nous interroger sur les limites de la pastorale d'engendrement dans sa prétention à assumer la responsabilité de la dimension ecclésiale de la foi.

Enfin, dans une troisième partie nous mobiliserons les ressources propres dont dispose l'Église, les médiations objectives de la foi que sont l'Écriture et la liturgie, pour tenter d'ouvrir, de façon nouvelle, la question de la dimension ecclésiale de la foi en postmodernité. Il ne s'agira pas d'une entreprise de sauvegarde de quelques ressources du Christianisme historique mais d'un détour théologique pour essayer de comprendre comment et à quelles conditions, du cœur même de la foi, le réapprentissage d'un *faire-corps* dans l'Église est possible en postmodernité, en donnant droit aux revendications de l'individualisme ? Plus largement nous aurons à répondre en quoi une fraternité en Christ peut ouvrir un avenir social et sociétal pour nos contemporains ?

La médiation de l'Écriture permettra de nous interroger sur les conditions d'une relation possible ou impossible. Le détour scripturaire par le récit de Caïn et Abel nous aidera à dégager des paramètres qui font défaut pour faire exister une fraternité. Nous verrons ensuite comment la fraternité restaurée et renouvelée par le Christ constitue un nouveau paradigme pour nous réapprendre à *faire corps* aujourd'hui.

Le théologien William CAVANAUGH et son ecclésiologie eucharistique, à l'heure de la mondialisation, nous amènera à voir comment la liturgie, comme acte politique, peut ouvrir à nouveaux frais la question du *faire-corps* dans la société. Nous nous intéresserons à la critique de l'État de CAVANAUGH pour porter un projet de communion fraternelle et nous préciserons

⁷ Pape FRANCOIS, *La joie de l'Évangile*, Paris, Cerf, 2013, p. 18.

⁸ Pape FRANCOIS, *La lumière de la foi*, Paris, Cerf, 2013, p. 16.

en quoi, selon lui, l'eucharistie permet une prise de corps alternative effective et renouvelée. Nous en examinerons les limites au regard d'une tentation de recours à une théologie eucharistique exclusive et d'un risque de repli communautariste. La prise en compte de la « vie mêlée, comme lieu de la révélation chrétienne », selon l'expression d'Étienne GRIEU⁹ où se joue « un rendez-vous d'ordre sacramental » nous ouvrira à une autre perspective.

⁹ Etienne GRIEU et Bertrand CASSAIGNE, « Quand la foi est sociale... », Ceras – revue *Projet* n° 296, p. 84.

PREMIERE PARTIE

La société occidentale, en ce début du XXI^e siècle, est confrontée à une crise de la fraternité et du lien social. Cette crise affecte la société mais aussi l'Église. Les modalités d'appartenance au corps social sont remises en cause ou du moins méritent d'être questionnées. De son côté, l'Église, en Occident, est aussi confrontée à une crise d'appartenance. Les modalités d'expression de la dimension ecclésiale de la foi sont à réinterroger.

Dans cette première partie nous allons tenter de définir des éléments pour caractériser ces crises sociales et ecclésiales.

L'examen du défi de la fraternité et de la dimension ecclésiale de la foi sera abordé par le recours à des expériences pastorales et les lectures théologiques qui en découlent, à partir de l'apport du théologien Henri-Jérôme GAGEY. Il nous aidera à prendre acte et à comprendre la péremption de modèles ecclésiologiques qui signent une forme d'inscription de l'Église dans la société qui a fait son temps. Il nous ouvrira à la nécessaire émergence d'une forme nouvelle d'être Église dans la société, en fidélité à sa mission et en mobilisant ses ressources propres.

En quels termes se posent, pour le théologien, la remise en cause de la dimension ecclésiale de la foi ? Comment les sociologues tentent de comprendre un phénomène sociétal plus large ? Que nous disent, finalement, les sciences sociales qui peuvent nous informer sur la remise en cause du corps ecclésial aujourd'hui, ou du moins esquisser une compréhension ? Quelle en sont les limites en étant situé en extériorité et non engagé dans le processus du « croire ». Tel seront les visées de cette première partie.

Les sociologues et anthropologues Marcel GAUCHER et Jean-Marie DONEGANI nous fourniront des éléments de compréhension d'une crise sociétale, de laquelle l'Église ne pourrait prétendre être préservée. L'examen du passage d'une logique d'appartenance à une logique d'identité permettra de donner des éléments de compréhension des raisons de la crise et d'en qualifier les enjeux.

1. LE DEFI DE LA FRATERNITE ET LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE DE LA FOI AUJOURD'HUI - UN ENJEU EN POSTMODERNITE

1.1. Expériences pastorales et lectures théologiques

Comme l'affirme Henri-Jérôme GAGEY, « La dimension " ecclésiale " de la foi catholique ne parvient pas à s'inscrire dans l'état présent de la culture postmoderne sous une forme communautaire crédible »¹⁰.

À regarder la vie ecclésiale aujourd'hui, les exemples ne manquent pas pour confirmer ses dires. Une expérience pastorale, pendant huit ans dans le diocèse de Marseille, ne peut valoir de modèle mais est sans doute une illustration d'une réalité qu'il convient de regarder en face. Nous avons du mal à donner à « voir » la dimension communautaire de l'Église aujourd'hui.

Le secteur pastoral concerné, St Joseph-Les-Aygalades, comporte trois paroisses. La convocation de l'*ecclesia*, les dimanches ordinaires, rassemblait dans l'une, soixante à soixante-dix personnes, dans une autre une petite quarantaine et dans celle qui était mon lieu eucharistique ordinaire, seulement un petit reste d'une quinzaine de chrétiens pratiquants réguliers. Le tout dans un secteur urbain de plus de 20 000 habitants !

La moyenne d'âge de cette petite assemblée, par ailleurs bien vivante et composée de chrétiens engagés et formés par les mouvements d'Action catholique, ne fait que redoubler la question. Dans moins de dix ans, le renouvellement aura eu lieu ou la communauté chrétienne qui est présente, en ce lieu, n'existera plus, du moins dans son rassemblement dominical actuel. Cette situation peut paraître extrême. Elle est cependant, me semble-t-il, révélatrice d'une situation ecclésiale qui, bien qu'en d'autres endroits moins criante, est devenue aussi préoccupante. Le fait communautaire ecclésial est en crise. Il est pris dans un mouvement de remise en cause des modes d'appartenance à un collectif et dans un phénomène de société bien plus vaste dans lequel il est englobé. Nous ne pouvons comprendre ces mutations ecclésiales par une analyse qui se limiterait aux seules réalités ecclésiales. Plutôt que considérer que les mutations sociétales sont sans influence sur la crise ecclésiale, il convient de relever une interaction et une influence réciproque. Comme le souligne Yves LEDURE :

« L'indifférence religieuse d'une société sécularisée rejaille aussi sur le mode d'existence des croyants. Elle n'est pas qu'affaire de société. L'indifférence religieuse s'infiltré dans l'acte de foi pour en fragiliser la pertinence et la cohérence [...] Elle met à mal la pratique du christianisme comme tel¹¹. »

¹⁰ Henri-Jérôme GAGEY, « La dimension ecclésiale de la foi », *RSR*, 2012, n° 100/4, p. 485.

¹¹ Yves LEDURE, *Sécularisation et spiritualité – Approche anthropologique du christianisme*, Bruxelles, Lessius, 2014, p. 10.

En même temps et paradoxalement, il faut reconnaître que des attentes individuelles existentielles sont réelles, même si les motivations ne sont pas toujours très clairement exprimées. L'insistance d'un collègue de travail agnostique pour venir dans ce qu'il appelait « ta paroisse » dans les quartiers nord de Marseille pouvait paraître mue, davantage par la curiosité, sur fond d'un reste de culture protestante, que par une demande de se confronter à une expérience communautaire de foi. Mais cette démarche indiquait une quête personnelle plus profonde, celle de la finalité et du sens d'un parcours de vie refusant tout embrigadement communautaire. L'accumulation de toutes sortes de confort et de satisfactions ne résout pas la question du sens et de la valeur de l'existence.

Pour tenter de répondre à ces attentes, des initiatives pastorales nouvelles voient ainsi le jour et obligent à penser autrement les moyens d'accompagnement. Parallèlement à cet engagement dans une pastorale ordinaire de secteur, j'animais, à raison de cinq à six week-ends par an, un parcours biblique¹² qui rassemblait une bonne cinquantaine de personnes, plus jeunes que les paroissiens réguliers des Aygalades, célibataires ou familles avec enfants, d'horizons forts divers. C'était pour la plupart leur seul lieu d'Église, avec le risque d'un entre-soi, même si la capacité du groupe à se renouveler et à accueillir des nouveaux par cooptation était réelle. Ce type de rassemblement avait bien pourtant une dimension communautaire ecclésiale, même s'il n'avait pas de visibilité sociétale, ni non plus une durée de vie bien précise. Adossé à la communauté religieuse qui nous accueillait, il aurait tout aussi bien pu, aux yeux, du moins, de certains participants en recherche, se passer dans un lieu « neutre », non identifié comme confessionnel, disposant d'une capacité d'hébergement suffisante. Ceci ne discrédite pas la qualité de ce qui y était vécu et même les itinéraires de foi qui ont pu s'y vivre. Mais il faut le reconnaître : nous avons de la peine à exprimer dans la société une dimension communautaire de la foi qui soit crédible, repérable et pérenne. Les rassemblements événementiels, qu'il s'agisse de propositions pour les jeunes, type *Journées Mondiales de la Jeunesse*, ou de mouvements protestataires sur des sujets de sociétés dont l'actualité récente se fait l'écho, ne peuvent servir la contradiction.

Nous sommes donc devant le défi d'un autre mode de présence et d'existence communautaire que celui qui a prévalu et qui faisait du nombre. Une telle affirmation ne saurait négliger ou mépriser, ni les initiatives prises pour inventer de nouvelles façons d'être Église, ni les expressions nouvelles d'intérêt pour la chose chrétienne qui, sans être massives, n'en sont

¹² Ces parcours proposaient d'entrer dans un itinéraire de foi par une lecture en groupe de textes bibliques en permettant de les comprendre et les interpréter dans la Tradition de l'Église. Cette manducation collective de la Parole ouvrait à une expérience spirituelle communautaire inédite.

pas moins signifiantes. L'essor du catéchuménat depuis plusieurs décennies en est une belle illustration. Mais n'est-ce pas là l'exemple de référence trop souvent cité ? Il dit un événement important de la vie de l'Église mais qui ne solutionne en rien le renouvellement des assemblées traditionnelles paroissiales. La difficulté réelle de l'insertion des néophytes dans une vie communautaire, une fois la célébration du baptême réalisée, est par ailleurs une question pastorale majeure reconnue par tous les acteurs qui y sont engagés.

La question qui demeure devant ces situations nouvelles est celle de « donner une figure sociale consistante à l'existence du disciple »¹³. À quelle dimension communautaire de la foi est aujourd'hui référé le croyant ? Comment est portée la dimension universelle de l'Église dans des groupes communautaires qui risquent de n'être référés qu'à eux-mêmes, plutôt que d'exprimer une communion ecclésiale ?

La désertion massive d'une appartenance communautaire ne peut avoir pour seule explication la déception devant des attentes de réformes d'un certain nombre de fonctionnements ecclésiaux. Certes, cela peut jouer. Mais le phénomène est plus important et référé à plus large qu'à l'institution ecclésiale. C'est, selon l'expression convenue, un « phénomène de société » :

« Le processus typiquement moderne de différenciation des institutions et des pratiques politiques, juridiques, économiques, scientifiques etc. est arrivé à son terme. Dès lors, la foi chrétienne comme fait communautaire se trouve dépouillée de son immémorial rôle matriciel et dépourvue, risquons le mot, de toute fonction sociale médiatisant son inscription dans le paysage¹⁴. »

Nous sommes confrontés à un catholicisme qui peut être qualifié de « flottant »¹⁵. Les multiples représentations de l'Église dans la société sont rendues « obsolètes par les évolutions culturelles et sociétales contemporaines »¹⁶. Et ceci, même si ces représentations périmées continuent à « mobiliser nos imaginations », provoquant chez certains la nostalgie, ou plus fondamentalement ce que GAGEY qualifie de « douleur fantôme » des membres amputés dans ce qui reste du corps ecclésial. Trois modèles sont repérés par cet auteur comme n'étant plus opératoires dans le contexte d'aujourd'hui pour donner de « la consistance » au fait communautaire : « l'Église comme institution de salut »¹⁷, « l'Église comme corps théologico-politique »¹⁸, et « l'Église paroissiale cœur de la communauté humaine »¹⁹. C'est à la remise en cause de ces modèles ecclésiologiques que nous allons nous intéresser maintenant.

¹³ Henri-Jérôme GAGEY, « La dimension ecclésiale de la foi », *RSR*, 2012, n° 100/4, p. 485.

¹⁴ *Ibid.*, p. 486.

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 487.

¹⁷ Henri-Jérôme GAGEY, *art. cit.*, p. 487.

¹⁸ *Ibid.*, p. 492.

¹⁹ *Ibid.*, p. 496.

1.2. La remise en cause de modèles ecclésiologiques selon GAGEY

1.2.1. La remise en cause du modèle de « l'Église comme institution rituelle de salut »

Le paradigme de « l'Église comme institution rituelle de salut » ne fonctionne plus. Même si quelques cas subsistent, la grande majorité des motivations pour demander le baptême ne s'appuie pas sur une représentation du rite comme gage pour échapper à l'enfer. Plus encore, la théologie catholique s'est départie d'un salut sous condition d'appartenance ecclésiale. La Constitution conciliaire *Gaudium et Spes* l'exprime de façon claire :

« Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. Telle est la qualité et la grandeur du mystère de l'homme, ce mystère que la Révélation chrétienne fait briller aux yeux des croyants²⁰. »

Le Christ est « mort pour tous » (Rm 8, 32). Il est sauveur de tous, des enfants morts en bas âge sans baptême, comme des juifs et des païens. Ce n'est donc pas du côté d'un « salut réservé » qu'il faut désormais chercher la motivation d'appartenance à l'Église. La question de la mission est à ré-ouvrir :

« Cet effacement du paradigme de l'Église comme institution rituelle de salut pose problème. Il oblige à repenser de manière radicale la question de l'urgence de la mission de l'Église à laquelle il apportait une réponse insoutenable sans doute, mais [...] commode, parce qu'elle dispensait d'aller voir ailleurs²¹. »

Il faut donc aller voir ailleurs, ou tout au moins comme le rapporte encore GAGEY en faisant mention des mots d'Henri de LUBAC dans *Catholicisme*²² :

« Il faut rompre avec une conception individualiste de la mission de l'Église et inverser les priorités entre le salut individuel et le salut de tous²³. »

Ce déplacement des priorités est intéressant pour interroger la société contemporaine devenue *La Foule solitaire*, selon le titre du livre du sociologue David RIESMAN²⁴. Comment annoncer un salut collectif alors que le rapport aux autres est devenu prioritairement pragmatique et individualiste²⁵ ? Cette question sera à reprendre car nous sommes finalement

²⁰ *Gaudium et Spes*, § 22,5.

²¹ Henri-Jérôme GAGEY *art. cit.*, p. 489.

²² Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952.

²³ Henri-Jérôme GAGEY, « La dimension ecclésiale de la foi », p. 491.

²⁴ David RIESMAN, *La foule solitaire*, Paris, Éditions Arthaud, 1964.

²⁵ Comme le rappelle le sociologue Olivier BOBINEAU : « Quand nous disons « individualiste », il ne s'agit pas de jugement de valeur. Il s'agit, à la suite de l'anthropologue Louis DUMONT, de signifier que notre modernité consacre un état d'esprit d'individus égaux et libres, contrairement à l'esprit des sociétés anciennes où régnait une compréhension foncièrement inégalitaire et hiérarchique du lien entre les hommes, avec la subordination à la société des éléments et parties la composant » in Olivier Bobineau, « La troisième modernité, ou « l'individualisme

confrontés à une situation inédite et paradoxale, l'annonce d'un salut collectif alors que nos contemporains ne semblent, au mieux, s'intéresser qu'au devenir de leur existence personnelle.

Cette nécessaire rupture avec une institution rituelle de salut est sans doute ce que m'exprimait, sans s'en rendre compte, un collègue de travail de culture et d'éducation chrétienne mais aujourd'hui agnostique et franc-maçon. Après huit ans de travail avec lui dans la même entreprise, il m'avait apostrophé non sans malice en affirmant : « Ton évêque ne doit pas être très content de toi puisqu'en tout ce temps avec nous tu n'as pas baptisé grand monde ». Il voulait me signifier par-là, non seulement la péremption d'un modèle d'institution pourvoyeuse de salut mais aussi, plus radicalement, la désaffection du plus grand nombre pour une appartenance communautaire ecclésiale. Sans s'en rendre compte, il pointait un changement de perspective, cette ouverture de la mission à un avenir commun de l'humanité comme l'exprime la Constitution dogmatique sur l'Église, « l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain »²⁶. Il ne s'agit donc pas d'augmenter des effectifs d'une institution mais la mission ecclésiale est celle « d'une Église qui se connaît appelée au service de la communauté humaine dans son ensemble orientée vers le Royaume »²⁷. Est-ce à dire que la finale de Matthieu n'aurait plus à être entendue : « Allez de toutes les nations faites des disciples, baptisez les au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28, 19) ? Non ! L'actualité de la mission est bien toujours celle-là. Mais l'urgence est de ne pas confondre l'Église et le Royaume. L'une est subordonnée au second. L'Église est au service de l'avènement du Royaume « déjà là » et « pas encore », appelé à être pleinement visible lorsque le Christ aura récapitulé toute la création, comme l'exprime l'épître aux Éphésiens :

« [Dieu] nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant que avait formé en lui par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. » (Ep 1, 9-10)

Dès lors, comme le rappelle GAGEY, avec l'exemple de l'Église qui est en Algérie, « L'accomplissement de [la] mission [de l'Église] ne peut s'identifier immédiatement et strictement à l'accroissement du nombre des fidèles, mais peut consister tout aussi bien dans le fait que, par sa présence et son activité, elle pose un signe qui peut éclairer le sens de l'existence et transformer les mentalités sans nécessairement produire des conversions »²⁸.

confinitaire » », *Sociologies* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 06 juillet 2011, consulté le 25 novembre 2013. URL : <http://sociologies.revues.org/3536>.

²⁶ *Gaudium et Spes*, §1.

²⁷ Henri-Jérôme GAGEY, *art. cit.*, p. 491.

²⁸ *Ibid.*, p. 491.

C'est précisément ce que vit le petit reste de la communauté chrétienne des quartiers Nord de Marseille dans une capacité d'une admirable présence à la vie de voisinage, vécue dans le dialogue et l'amitié. Il s'y joue un service de la communauté humaine qui rend possible des rassemblements plus importants et diversifiés pour accompagner des événements majeurs de la vie des habitants du quartier. Faut-il n'y voir que l'exercice d'un service public du culte qui a du mal à être assuré devant les restrictions de « fonctionnaires » à mobiliser ? Les esprits chagrins pourront en rester là. En quoi cela serait-il d'ailleurs à déplorer ? L'Église engage, dans ce qui se vit, bien autre chose qu'un enjeu utilitariste. La communauté du petit nombre dominical, rassemblée autour de la Parole et apportant, par la vie du quartier, de quoi faire le pain et le vin de l'Eucharistie, pose malgré tout un « signe authentique et clair »²⁹. Le signe d'une Église servante. Un signe efficace, « Sacrement du Christ »³⁰ gratuitement, gracieusement offert.

Cette présence pauvre qui a saveur d'Évangile n'est pas, malgré tout, sans poser des questions pastorales. Ce signe discret et fragile, à l'avenir non programmé, pourra-t-il être offert encore longtemps ? Les nouveaux disciples se comptent en unités. Les communautés religieuses apostoliques qui partagent la vie en cité se réduisent³¹. Elles sont souvent amenées à concentrer leurs forces vieillissantes. De nouveaux disciples pourront-ils perpétuer ce mode de présence, alors que leur réalité de vie est si différente et que le mode d'appartenance communautaire de quelques rares néophytes est aussi lié à l'affection intergénérationnelle née d'un cheminement catéchuménal qui les a conduits au baptême ? La visite est affectueuse, généreuse et enrichissante pour chacun. Mais les modes de vie sont si différents qu'il est illusoire d'en attendre la prise de relai pour un investissement dans une manière d'être et de faire qui se perpétuerait. Croire qu'il pourrait en être autrement, c'est s'illusionner ou s'aigrir devant un impossible qui n'arrivera pas. Il vaut mieux se contenter de se réjouir du passage non programmé d'un « petit fils » ou d'une « petite fille » dans la foi, en partageant ces moments affectueux et éphémères. Avec l'accueil de la joie de cette « visitation » porteuse d'une promesse encore à découvrir mais dont ni l'ancien, ni le néophyte n'ont la clé. Cette belle attitude évangélique, dont j'ai été témoin auprès de ce « petit reste », n'en dispense pas moins d'une question redoutable : Ce signe est-il aujourd'hui capable de rejoindre des populations plus jeunes qui n'ont plus l'expérience de vie du « quartier-village » de leurs aînés et qui

²⁹ Expression utilisée à l'Assemblée générale de la Mission de France à Lisieux en 1991.

³⁰ Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952 p. 94.

³¹ Même si de nouvelles initiatives voient le jour et sont autant de signes d'une recherche active. Par exemple la Fraternité St Paul in Henry QUINSON, *Moine des cités*, Nouvelles Cités, 2008. Ou la fraternité Ste Bernadette dans les quartiers Nord de Marseille. Ou encore, Le Rocher oasis des cités, à l'initiative de la Communauté de l'Emmanuel in www.emmanuel.info/missions/presentation-le-rocher-oasis-des-cites/.

entretiennent un rapport à l'espace et au temps bien différent ? Plus radicalement, la « foule », nombreuse elle, de celles et ceux qui ne connaissent pas Jésus-Christ, que peut-elle en percevoir ? Vers quelles communautés croyantes pourront être envoyés ceux qui la constituent, pour satisfaire une curiosité qu'une rencontre éphémère a pu susciter ?

Le modèle de l'Église comme « institution de salut » ne marche plus. C'est, sans doute, un bien quand on regarde aussi les ambiguïtés pastorales qu'il a soutenues et les blessures qu'il a pu parfois provoquer. Mais comme le souligne finalement GAGEY, le paradigme d'une « Église servante » accomplissant une mission de la rencontre et de l'amitié, constitue-t-il une alternative assez consistante pour se substituer sans reste à celui de l'Église « institution de salut appelée à faire des disciples » ?

Cette question interroge les initiatives pastorales et appelle à un vaste chantier théologique, celui d'une théologie pastorale bien sûr, mais plus fondamentalement d'une ecclésiologie dans le contexte postmoderne où nous sommes. À quel(s) modèle(s) se référer ? Et comment s'assurer qu'il(s) sera (seront) opératoire(s) pour répondre à l'urgence du moment ?

Ce vaste chantier ne peut s'engager sans un questionnement et une réflexion sur « l'impact du témoignage et de l'agir de l'Église sur la cité et sur ses formes d'organisation, dans le cadre de la société sécularisée »³². Mais, plus encore, il requiert une analyse dans la manière de « faire société » aujourd'hui dans un dialogue fructueux entre la sociologie et la théologie, en dépassant les prétentions de l'une ou de l'autre à un savoir surplombant. Nous y reviendrons.

1.2.2. Le discrédit de l'Église comme « corps théologico-politique »

Le paradigme de l'Église comme corps « théologico-politique » est lui aussi apparemment discrédité. Même si certains aspirent, comme l'ont montré des débats et des mobilisations de société récents, à un regain d'existence. Finalement, l'exemple de l'intransigeantisme³³ soutenu par POULAT³⁴ ne s'étant pas imposé, faut-il s'astreindre à reléguer la foi catholique dans la sphère du privé ? Une autre voie est-elle possible ?

La recherche est balbutiante mais bien engagée avec « l'émergence d'un paradigme nouveau qui n'accorde plus la priorité à l'organisation confessionnelle mais à l'identité religieuse des

³² Henri-Jérôme GAGEY, *art. cit.*, p. 492.

³³ « Émile POULAT est connu pour avoir forgé le concept d'intransigeantisme qui désigne l'opposition sans compromis de l'Église catholique aux deux courants de la modernité montante au cours du XIX^e et XX^e siècles, son aile droite, libérale en économie aussi bien qu'en politique et son aile gauche socialiste ou communiste, qui l'un et l'autre tendaient à reléguer la foi catholique dans la sphère privé » in GAGEY Henri-Jérôme, « La dimension ecclésiale de la foi », p. 492.

³⁴ Émile POULAT, *L'Église c'est un monde. L'ecclésiosphère*, Cerf, Paris, 1986.

individus »³⁵. La recherche sociologique récente s'en fait l'écho en en traçant les contours et en décrivant les renoncements à consentir. Comme le rappelle le sociologue Jean-Marie DONEGANI « la prétention intégraliste »³⁶ de la religion a fait long feu. Désormais elle n'est plus à même de prendre en charge tous les aspects de la vie des individus et sa prétention à tout maîtriser est d'ailleurs rejetée. Par contre, une légitimité est reconnue à l'Église et même une pertinence dans le domaine du spirituel. Le paradigme émergent serait basé sur « un christianisme de la construction de soi ou “ du mieux-être par Dieu ” »³⁷. Comme le souligne GAGEY en se référant à GAUCHET, « La sortie de la religion comme phénomène proprement politique n'éteint pas la possibilité de sa recombinaison dans les termes d'un religieux anthropologique »³⁸.

Un point d'appui pour cette thèse est ce que GAUCHET appelle la paradoxale intensification du croire caractérisant les sociétés sorties de la religion, parce que « la modernité laisse entièrement ouverte la question des fins, du sens ultime de l'humain »³⁹. Et GAGEY d'ajouter, en citant encore GAUCHET : « L'instauration de l'autonomie ne signifie pas l'advenue d'une société une fois pour toutes en possession de son sens »⁴⁰, mais au contraire d'une « société articulée autour de la délibération sur elle-même »⁴¹.

Devant cette nécessaire intensification du croire questionnée, l'organisation du vivre ensemble est réinterrogée. Elle ouvre à l'obligation « de penser et instituer tout à la fois “ l'être ensemble ” collectif et sa contrepartie subjective qu'est “ l'être-soi individuel ” »⁴². C'est dans ce nouvel horizon que doit être pensée et portée la dimension ecclésiale de la foi.

1.2.3. La fin du modèle de l'Église paroissiale cœur de la communauté humaine

La civilisation de village qui prenait en charge toutes les dimensions de l'existence n'existe plus. L'individu postmoderne n'est plus structuré par une appartenance à une seule communauté humaine de référence. Il se définit au contraire par une pluri-appartenance à des réseaux multiples correspondant aux différentes facettes de ses obligations et responsabilités d'ordres professionnel et privé. Le mode d'appartenance n'est d'ailleurs pas arrêté une fois pour

³⁵ Henri-Jérôme GAGEY, *art. cit.*, p. 494.

³⁶ Jean-Marie DONEGANI, *Le Monde*, édition du 21 janvier 2007.

³⁷ Henri-Jérôme GAGEY, *art. cit.*, p. 493.

³⁸ *Ibid.*, p. 495.

³⁹ Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, Paris, L'Atelier, 2004, p. 154.

⁴⁰ Henri-Jérôme GAGEY, *art. cit.*, p. 493.

⁴¹ *Id.*

⁴² *Ibid.*, p. 495.

toutes. Il pourra évoluer en fonction des événements de la vie et des changements multiples qui pourront se faire jour de manière désirée ou subie. Le modèle traditionnel de l'assemblée paroissiale est de ce fait fortement interrogé. S'il peut apporter à ceux qui la constituent « des éléments essentiels pour la construction de leur identité chrétienne et de celle de leurs enfants, s'ils en ont, [...] elle n'est déjà plus leur communauté unique de référence »⁴³.

Dès lors, il faut se départir de « l'utopie qui identifie idéalement les assemblées paroissiales comme le cœur battant de communautés paroissiales totalisantes »⁴⁴ pour pouvoir penser, pour aujourd'hui, « La géographie des “ nœuds de socialisation ” disséminés que présente notre société. C'est à ce prix que pourra s'imaginer à quoi pourrait correspondre symétriquement des types pertinents de “ nœuds de socialisation chrétienne ” »⁴⁵.

La mission de l'Église est alors à penser comme « un service évangélique de l'humain qui la rende hospitalière aux « gens du pays » »⁴⁶ et permet une « pastorale d'engendrement ». C'est ce que nous allons aborder dans la seconde partie.

Cependant, reste entière la question du petit reste des disciples, « L'Église du premier cercle », celui des disciples qui se sont mis à la suite de leur Seigneur. Il est « le porteur des paroles de la vie éternelle qui ouvre, à ceux qui le reçoivent, de se reconnaître enfants de Dieu »⁴⁷.

« Seuls de tels disciples sont en mesure d'engager la circulation de la Parole. En effet, l'invitation à lire le récit évangélique ne résonnera pas longtemps si elle n'est pas adressée dans la dynamique de la foi pascale effectivement vécue, avec les éléments de la confession dogmatique – “ Tu es le Christ le Fils unique de Dieu ” –, de l'exclusivité – “ Va, quitte tous tes biens et suis moi ” – et donc de la démarcation – “ qui n'est pas avec moi est contre moi ” – qui le caractérisent⁴⁸. »

2. LE NECESSAIRE DETOUR PAR LA SOCIOLOGIE POUR UNE TENTATIVE DE COMPREHENSION DES TRANSFORMATIONS DE LA SOCIETE ET DE L'ÉGLISE

2.1. Le bien-fondé et les enjeux de la démarche

Le constat d'obsolescence d'un certain nombre de modèles ecclésiologiques traditionnels pour porter la dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui est, du moins en apparence, établi et

⁴³ *Ibid.*, p. 497

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 498.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 500.

⁴⁸ *Id.*

sans appel. Comment alors comprendre l'expression nouvelle de la conscience religieuse marquée par ce phénomène de désaffection communautaire ?

Plus largement, comment en discerner les enjeux et les conséquences anthropologiques et théologiques pour penser l'*être-ensemble* ecclésial dans ce moment d'*Après la chrétienté*⁴⁹ ? Ces questions méritent d'être reprises et examinées en de nouveaux termes. Cela ne peut se faire à partir d'un travail interne à l'Église et requiert une confrontation plus large comme le souligne DONEGANI :

« La religion ne peut faire l'objet de réflexions exclusivement indigènes, enserrées dans un cadre seulement communautaire et strictement destiné à fournir une auto-compréhension et une autojustification de la foi chrétienne. Relier ainsi religion, culture et société, c'est affirmer l'importance des rapports entre foi religieuse et les coutumes humaines, la nécessité de penser ces rapports et d'en rendre compte⁵⁰. »

La tentative de compréhension de l'enjeu, de l'expression ou non expression de la dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui oblige au détour par les transformations plus larges de la société civile. « C'est dans le cadre de ces transformations de la société civile, de son mode de composition, de sa dynamique, qu'il faut comprendre les transformations de la croyance, transformations qui regardent à la fois sa nature et sa place, ses modalités privées et son statut public⁵¹. »

Marcel GAUCHET et Jean-Marie DONEGANI, observateurs exigeants des phénomènes religieux et plus largement sociétaux se sont employés à comprendre ce mouvement de grande ampleur qui ne saurait être confiné au seul champ religieux catholique. Ils tentent, ainsi, des lectures du phénomène qui a conduit à la postmodernité et la caractérise. C'est sur eux que nous allons nous appuyer, pour engager une lecture critique de ce constat fait à l'encontre de la dimension ecclésiale de la foi. L'enjeu de ce détour et de cette confrontation n'est pas de fournir une explication extérieure neutre. Il permettra « L'accueil de la dimension culturelle de la religion et sa portée sociale, et donc [de] se situer dans le cadre d'une acculturation de la foi où la communication se fait à double sens, de la religion à la société et à la culture, et de la culture et de la société à la religion »⁵².

Il ne s'agira pas, alors, de se contenter de prendre le chemin d'une réflexion sur ce que pourrait encore apporter la foi chrétienne aux cultures et sociétés humaines entrées en postmodernité. Mais l'ambition sera d'oser une interpellation mutuelle sur cet horizon nouveau

⁴⁹ Giovanni VATTIMO, *Après la chrétienté*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

⁵⁰ Jean-Marie DONEGANI, « Religion, Culture et Société », *Transversalités*, 2008, n° 105, pp. 111-112.

⁵¹ Marcel GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Le Débat-Gallimard, 1998, p. 89.

⁵² *Id.*

dans lequel sont engagées communément l'Église et la société occidentale. Il est urgent de renoncer « à poursuivre le fantôme d'un christianisme nu, pensé comme atemporel et dépourvu de toute contamination avec l'histoire humaine »⁵³. Il en va de la possibilité de l'annonce de la Bonne Nouvelle pour aujourd'hui comme l'a souligné *La Lettre aux Catholiques de France* :

« Il n'est pas question pour l'Église de se poser en extériorité au monde actuel et de proclamer l'Évangile comme un contre-projet culturel et social. Il lui faut au contraire habiter ce monde comme le sien et proposer la Bonne Nouvelle dont elle procède comme une puissance de renouvellement qui appelle tout être humain à une remontée aux sources de la vie⁵⁴. »

Aujourd'hui n'est pas moins propice à l'annonce de la foi qu'hier. Mais cela exige un effort d'analyse et de compréhension des transformations de la société, de son mode de composition et de sa dynamique. Les mutations des modes d'existence et d'appartenance de ses membres leur confèrent un statut et un type de positionnement nouveau qu'il convient de qualifier.

2.2. Le transfert de la religion à l'État selon Marcel GAUCHET

Pour GAUCHET, le christianisme a été le facteur décisif d'un transfert de la religion à l'État. C'est ce que l'auteur a abondamment développé, dans son livre célèbre *Le désenchantement du monde*, en affirmant que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion ». La religion est un phénomène historique qui est arrivé à sa fin. Dès lors, le monde n'est plus, selon lui, gouverné par les croyances religieuses. Même si cela n'est pas contradictoire, subsiste une conscience religieuse forte qui peut s'exprimer en chacun. Mais elle ne peut en aucun cas assurer l'*être-ensemble* des communautés humaines et définir l'économie du lien social :

« Ce n'est pas la croyance religieuse qui fait tenir ensemble les communautés humaines, mais l'organisation politique ; la cohésion primordiale des communautés humaines est d'ordre politique. Elle repose sur un faisceau de relations qui assurent le maintien des groupes à la fois du dedans et vis-à-vis du dehors. Les religions, les croyances religieuses, la religiosité sont une interprétation seconde de cette condition. Elles sont une institution secondaire, une institution dérivée, une manière de mettre en forme cette condition politique primordiale⁵⁵. »

La modernité occidentale illustre, pour GAUCHET, le principe d'indépendance de la structuration du politique par le religieux. Il se base sur le fait que la religiosité ne fournit pas « une contrainte structurante absolue »⁵⁶ pour l'ensemble des communautés humaines, malgré l'apparence de sa domination en quasi-totalité de l'histoire humaine. Il n'y aurait donc pas d'invariant du principe de religion mais une « historicité » de ce principe.

⁵³ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁴ LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Cerf, 1996.

⁵⁵ Marcel GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Le Débat-Gallimard, 1998, p. 89.

⁵⁶ *Id.*

GAUCHET repère trois moments principaux. Pour lui un degré maximal d'altérité religieuse est situé dans les religions les plus anciennes d'avant l'État :

« Elles représentent la religiosité la plus radicale qui se puisse concevoir. C'est chez elles que l'altérité qui donne son sens à la religion en général est la plus systématique et la plus élaborée. Où je retrouve l'extériorité dont parle Régis DEBRAY, mais sous un visage très particulier puisqu'il s'agit d'une extériorité temporelle. Le génie de ces religions est en effet de placer l'altérité à laquelle l'ordre humain est suspendu dans l'avant, dans l'originel, dans l'ancestral. On peut montrer que c'est la manière de produire la dépendance la plus étroite et la plus entière du visible envers l'invisible, L'extérieur par excellence, c'est l'antérieur. Cette extériorité du fondement est telle, d'ailleurs, qu'elle a pour effet de neutraliser le pouvoir politique. Il est là, parfaitement repérable, mais privé de la possibilité de s'affirmer comme pouvoir de commander au nom du fondement légitime. Celui-ci se présente de telle façon que nul ne peut parler en son nom⁵⁷. »

L'altérité religieuse est ensuite remise en cause de manière repérable par deux événements constitutifs des « tournants de l'histoire humaine ». Il s'agit de l'émergence de l'État, puis de la mise en place de l'État moderne où s'opère « une transformation intime et déterminante de l'emprise du religieux sur les sociétés ». Il se joue là une expérience de « sortie de la religion » dans la mesure où l'être-ensemble se passe fort bien de la religion :

« Le social et le politique cessent d'avoir besoin [de la religion] pour se définir et s'organiser. Les croyances religieuses ne disparaissent pas - elles sont toujours là dans le paysage -, elles n'ont simplement plus du tout le même rôle. Elles ne fonctionnent plus comme ce qui structure l'être-ensemble⁵⁸. »

L'organisation du collectif s'est émancipée de la structuration religieuse qui est alors reléguée au statut d'institution de second ordre :

« Nous sommes sous le coup d'un tournant théologico-politique majeur qui s'est négocié dans la discrétion au cours des trois décennies précédentes : le tournant de la dépolitisation de la religion. [...] s'il s'est borné à parachever une dissociation du religieux d'avec les règles du fonctionnement social et politique engagée de longue main, il comporte des conséquences aussi lourdes qu'inattendues⁵⁹. »

Ce mouvement d'émancipation a été progressif. Si les religions ont d'abord joué, pendant longtemps, un rôle pour la légitimation de l'ordre établi⁶⁰, elles ont aussi joué contre celui-ci, avec « l'émergence des religions dites de la transcendance » dans lesquelles l'au-delà devient

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ Marcel GAUCHET, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, L'Atelier, 2008, pp. 77-78.

⁶⁰ « L'appel à l'invisible a fonctionné comme le moyen de placer l'ordre social existant hors de la discussion, en l'appuyant sur un fondement extérieur et supérieur, de telle sorte qu'il ne fasse qu'un avec l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. C'est ce qu'il y a de juste dans la thèse classique qui assimile la religion à un instrument de légitimation de l'ordre établi. Dans un tel cadre, il n'y a même pas de place pour le jeu d'une conscience individuelle, tant le tout a la primauté sur les parties et tant la continuité de l'existence collective l'emporte sur la périssabilité de ses membres d'un moment » in Marcel GAUCHET, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, L'Atelier, 2008, pp. 79-80.

le foyer d'une espérance de salut⁶¹. Mais le mouvement, selon GAUCHET ne s'arrête pas là et s'est suivi de la mise en place d'une troisième configuration dans le rapport des ordres visible à invisible, en changeant, la manière de fonctionner de l'un par rapport à l'autre et les expériences qui en découlaient. Les possibilités d'une fuite de ce monde, en s'ouvrant sur un autre monde, s'évanouissent. La prétention à une christianisation de la société « que ce soit sur le vieux mode de l'assujettissement sacré ou sur le mode révolutionnaire de la réalisation historique des valeurs chrétiennes » s'effondre.

C'est ce que GAUCHET qualifie de « tournant théologico-politique contemporain » qui affecte notamment le christianisme. Ce processus se traduit par une rupture avec la disposition religieuse des origines, marquée par la dissociation des ordres visible et invisibles. « L'au-delà n'est plus concevable que comme radicalement disjoint de l'ici-bas⁶². »

La religion ne peut donc plus prétendre définir un ordre collectif. « C'est aux hommes de délibérer entre eux de l'organisation de la Cité, en fonction éventuellement de leurs options religieuses, mais sans que cet objet commun puisse jamais se charger d'une portée intrinsèquement religieuse. La politique est de part en part séculière⁶³. »

D'un point de vue chrétien, GAUCHET lit ce tournant comme un aboutissement :

« Il représente le point d'épanouissement de l'altérité divine signifiée par l'incarnation. Dieu est d'ailleurs, comme en témoigne l'humaine divinité de son envoyé. C'est une nouvelle étape, qu'on serait tenté de juger ultime, du déploiement du dispositif christique. Si réconciliation en bonne et due forme de la pensée chrétienne et de la modernité il doit y avoir, c'est autour de ce point qu'elle est susceptible de se nouer⁶⁴. »

Il s'en suit, pour le christianisme, qu'il ne peut plus être qu'une religion de convertis. Il n'est plus la religion de la « civilisation paroissiale » qui fonctionnait par héritage et réception. La transmission par laquelle se perpétuait la tradition et l'ordre rituel qui « donnait corps à cette participation au principe de toute chose »⁶⁵ ne sont plus opératoires. Désormais, la religion est un choix qui ne vient plus nécessairement avec les liens familiaux ou communautaires par passage systématique entre générations. Ce choix est l'objet d'une découverte personnelle et intérieure, même pour ceux qui l'ont reçu par tradition en bénéficiant d'une continuité

⁶¹ *Ibid.*, p. 80 « L'au-delà cesse de fournir un appui inconditionnel aux réalités d'ici-bas pour devenir le foyer d'une espérance de salut. L'infériorité du monde dont nous sommes prisonniers justifie l'aspiration à rejoindre un monde meilleur et plus parfait. Cela n'empêche pas la perpétuation d'un ordre social garanti depuis l'au-delà, mais autorise, dans ses marges, la possibilité de s'en désolidariser à titre personnel afin de vivre, dès ce monde, en vue de l'autre monde. La même religion qui empêchait l'existence de l'individu, en enrôlant l'ensemble des êtres au service d'un ordre qui les dépassait, devient le levier de son affirmation ».

⁶² *Ibid.*, p. 84.

⁶³ *Ibid.*, p. 84-85.

⁶⁴ Marcel GAUCHET, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 82.

générationnelle. Ils sont convoqués à une conversion constitutive de la démarche religieuse dans une adhésion individuelle et privée parce que « l'objet de la foi n'est pas le ralliement réconciliateur à la marche du monde tel qu'il va, mais une réquisition absolument personnelle par une exigence étrangère au monde tel qu'il est. Il y va de votre salut à vous seul, et non des clés de l'ordre des choses⁶⁶. »

Les Églises sont alors reléguées au statut d'organisations de la société civile, avec des adhérents sous le mode du volontariat. Elles sont des composantes spirituelles participant, parmi d'autres, au débat démocratique par l'engagement de leurs membres dans un monde où la religion n'a plus de pouvoir social. Pour GAUCHET, cet engagement est comme « une protestation spirituelle » devant le cortège des maux de ce monde sorti de la religion. Avec la contrainte de ne pouvoir échapper au monde tel qu'il est de ne rien dire sur ce qu'il devrait être car « la considération de l'autre monde ne livre aucun plan pour définir l'organisation de celui-ci, qui n'est pas fait pour lui être subordonné »⁶⁷.

L'ambition des porteurs de la conscience religieuse est, de fait, limitée dans une telle société autonome. Ils ne peuvent qu'au mieux espérer y apporter des exigences et des valeurs partagées avec un humanisme, non pas spécifiquement chrétien mais « compatible avec la conscience chrétienne », dans l'aménagement du monde tel qu'il est. L'en-commun partagé serait ce qui constitue l'humanité de l'homme⁶⁸.

2.3. Le sens de l'individu amené à son terme dans les sociétés démocratiques

Pour GAUCHET, la sortie de la religion continue aujourd'hui, faisant parler d'un « tournant de la culture européenne » et faisant assister à ce que les Anglais nomment « *the unchurching of Europe* »⁶⁹. Les Églises n'ont plus autorité, tant pour déterminer la croyance qu'*a fortiori*, pour orienter les choix politiques ou régler les mœurs. Nous sommes rendus à l'ère de

⁶⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁸ Sur ce point GAUCHET souligne la difficulté de l'exercice : « Le grand problème posé à la démocratie de demain [...] est celui soulevé par la vaste offensive du « naturalisme » qui fait l'unité des tendances idéologiques profondes de nos sociétés, qu'il s'agisse de la foi dans les régulations automatiques destinées à nous délivrer de la volonté politique ou de la confiance dans une auto-construction des êtres destinée à nous délivrer des affres du détour par la culture [...] Dans tous les cas, l'enjeu est le même : il est de savoir si nous pouvons vraiment nous passer des médiations qui nous obligent au travail sur nous-mêmes, individuellement et collectivement, et qui font de l'humain un projet. Le clivage de fond qui se dessine par rapport à cette interpellation oppose, en dernier ressort, une philosophie de l'immédiateté naturelle et une philosophie de l'extériorité culturelle » in Marcel GAUCHET, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, op. cit., p. 90

⁶⁹ Marcel GAUCHET, *Les religions dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, op. cit., p. 17.

« l'individualisation du croire et de la privatisation du sentir jusque dans les institutions de la tradition et jusque chez leurs ressortissants »⁷⁰.

Le mouvement d'émancipation nous a conduits plus loin encore jusqu'à la relativisation conjointe de l'autonomie et de l'hétéronomie qui constitue « l'événement spirituel et intellectuel de notre temps »⁷¹. Le monde démocratique s'est, en quelque sorte, métamorphosé avec la perte d'un rôle politique consenti à l'hétéronomie. L'autonomie est donc devenue orpheline :

« L'incarnation de la dépendance envers l'au-delà dans une autorité d'ici-bas ne veut à peu près rien dire pour personne, y compris pour la conscience la plus pénétrée de sa dette envers le divin. [...] Parallèlement l'image de l'autonomie qui en procédait par renversement a perdu son ressort dynamique. Elle n'est plus l'objectif d'une difficile ascension ; elle n'est rien que la donnée première et terre à terre de notre condition⁷². »

Il s'en suit une redéfinition du rôle de l'État, cantonné à une position de neutralité conduite à son terme. Les individus n'ont plus à attendre de lui « l'accès de l'humanité à la pleine disposition rationnelle d'elle-même »⁷³. L'individu est, dès lors, renvoyé à lui-même pour tout ce qui relève du sens de l'aventure humaine et donc de sa propre entreprise. La possibilité d'ouverture à un enjeu métaphysique par l'autonomie, s'est envolée pour ce qui relève d'un niveau commun. L'individu se retrouve face à lui-même, de manière imposée et non choisie. L'émancipation de l'hétéronomie ouvre ainsi à un nouvel individualisme, davantage subi que voulu, avec peut-être une chance de re-convocation et de re-légitimation « des doctrines capables de répondre, à un titre ou à un autre, à une question du bien commun que la politique ne parvient plus à pourvoir d'une solution intrinsèquement consistante »⁷⁴.

Mais cela ne pourra s'apparenter à une restauration de quelque institution, fût-elle religieuse. La sollicitation d'être pourvoyeur de sens de la vie collective ne dédouane pas de l'obligation de ne fournir qu'une option individuelle. Et, en ce sens, rien n'est joué pour faire advenir une nouvelle forme consistante de vivre-ensemble.

2.4. L'âge des identités

Pour GAUCHET, si les croyances sont définitivement reléguées à la sphère du privé elles entraînent une nouvelle manière pour l'individu de se comprendre. La redéfinition sociale de

⁷⁰ *Ibid.*, p.17.

⁷¹ *Ibid.*, p 75.

⁷² *Id.*

⁷³ *Ibid.* p. 76.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

l'individu entraîne, du même coup, une modification des termes de son rapport à lui-même : « son appréhension intime se déplace du tout au tout »⁷⁵.

La conception même de la subjectivité est remise en question. Il ne s'agit plus, pour devenir soi, de se dégager de ses particularités pour rejoindre l'universel en soi. Le temps est révolu où « le vrai moi [était] celui que l'on conquiert en soi contre les appartenances qui vous particularisent, contre les données contingentes qui vous assignent à un lieu et à un milieu »⁷⁶.

Il ne s'agit pas davantage, pour devenir soi, de chercher à se ranger « au point de vue de ce qui vaut en général ou universellement », ni de relativiser « les déterminations extrinsèques qui me constituent à la base, mais dont je ne puis me libérer ». Il convient désormais d'obéir à la seule exigence : devenir soi-même, c'est-à-dire « rejoindre intérieurement ce qu'il vous est donné d'être extérieurement [...] le vrai moi est celui qui émerge de l'appropriation subjective de l'objectivité sociale »⁷⁷.

Le vrai moi n'est donc pas recroquevillé sur lui-même. Il est soumis aux exigences de la relation avec autrui et s'inscrit dans un espace public où il doit tenir sa place, en y faisant valoir sa singularité. Il convient, non de se rallier à un ordre collectif qui ferait autorité par son antériorité et sa supériorité, mais de s'approprier des caractéristiques collectives de manière choisie et délibérée, permettant une singularisation personnelle. Il s'en suit l'émergence d'un « nouveau cosmos social des identités »⁷⁸ où les appartenances possibles sont multiples et hétérogènes⁷⁹. Ce mode de reconnaissance, choisi et vécu de manière intensément personnel, n'a pas de prétention englobante ou contraignante. Il peut même être révocable au gré de chacun. Il délimite, cependant, un nouveau cadre d'appartenance sociale. Elle peut être vécue de « manière intensément personnelle à l'intérieur de la sphère plus vaste de l'appartenance obligatoire »⁸⁰. L'appartenance communautaire s'en trouve changée, refusant un assujettissement à la tradition et obligeant à se situer « comme un *vous* singulier par rapport à ce qui vous fait être ce que vous êtes »⁸¹. Il ne s'agit donc plus de s'inscrire dans une répétition

⁷⁵ *Ibid*, p. 88.

⁷⁶ *Id.*

⁷⁷ *Ibid*, p. 91.

⁷⁸ *Ibid*, p. 92.

⁷⁹ Les réseaux socio-numériques en donnent une bonne illustration. La dimension anthropologique du phénomène semble indéniable, avec comme enjeux la construction de soi et de « l'individu en lien » comme le soulignent Alexandre COUTANT, Thomas STENGER, in « Analyse structurelle des réseaux sociaux, netnographie, ethnologie des communautés en ligne... Comment étudier les réseaux sociaux numériques ? », Colloque AISLF - Dispositifs techniques de communication humaine : transformation du lien et nouveaux lieux sociaux -, Namur, 19 au 20 mai 2010.

⁸⁰ Marcel GAUCHET, *Les religions dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Le Débat, Gallimard 1998, p. 93.

⁸¹ *Ibid*, p. 92.

de ce qui aurait été transmis et reçu comme « un ordre a-subjectif du point de vue de l'identité de ceux qui l'habitent et qui le mettent en œuvre »⁸². L'appartenance devient subjectivante parce qu'elle est affirmée et choisie. Ceci entraîne une rupture avec les appartenances communautaires antérieures marquées par un « assujettissement à la tradition »⁸³.

Fondamentalement, comme le souligne DONEGANI, nous sommes passés d'une logique d'appartenance à une logique d'identité. Le temps où la référence communautaire comprise comme « une forme de regroupement qui implique des assignations de statut et des prescriptions de comportements associés à ces statuts qui se donnent pour pérennes »⁸⁴ est révolu. Désormais, la société est apparentée à un ensemble de collectifs multiples et éphémères. L'identification à tel ou tel collectif est toujours révisable. Dès lors si place il y a pour la tradition, elle est marquée par ce nouveau mode d'appartenance et ce trait principal de la situation culturelle *postmoderne* qu'est l'individualisme. Ce qui prévaut dans la recherche du bien commun, c'est ce qui est bon pour les individus. Comme le rappelle DONEGANI, l'individualisme ne signifie pas repli sur soi, mais une attention qui fonctionne toujours au filtre de l'individu :

« L'individualisme n'implique donc nullement le repli sur soi, le solipsisme mais indique une exigence qui s'impose aux gouvernants, aux gestionnaires de la culture, aux institutions, aux Églises et à tous les collectifs d'avoir le souci de rapporter les propositions de sens au bien des individus eux-mêmes⁸⁵. »

Dès lors, le rapport aux traditions s'en trouve changé. La valeur qui leur est accordée dépend de l'intérêt que les individus peuvent en retirer dans leur quête de sens. Les traditions sont, ainsi, reléguées au rayon « de significations dans lequel [ils] peuvent venir puiser pour eux-mêmes et non pas un système d'emprise qui dicterait des conduites »⁸⁶.

La relégation de la logique d'appartenance, avec ce qu'elle apportait de stabilité, expose les identités à être toujours en travail, en devenir. Elles sont toujours à reprendre mais, comme le souligne encore DONEGANI, « Cela ne signifie pas que les identités sont flottantes et n'ont aucune consistance et que la logique d'identité est moins source de vie, moins féconde que la logique d'appartenance à laquelle des siècles précédents nous ont habitués »⁸⁷.

La vérité n'a pas déserté nos sociétés individualistes mais possède un statut différent. Son caractère de référence, d'objectivité et d'immutabilité n'est plus considéré en premier. Ce qui

⁸² *Id.*

⁸³ *Id.*

⁸⁴ Jean-Marie DONEGANI, « Individu, sujet et communauté », *Église et Vocations*, 2008, n° 8, p. 10.

⁸⁵ *Id.* Jean-Marie DONEGANI,

⁸⁶ Jean-Marie DONEGANI, *art. cit.*, p. 11.

⁸⁷ *Id.*

est interrogé c'est sa capacité de servir la constitution du sujet dans sa quête d'authenticité⁸⁸. Ce qui prévaut c'est l'authenticité. Aussi le statut de la vérité devient subjectif et relatif à celui qui s'y confronte dans l'expérience :

« La vérité s'éprouve aux conséquences qu'elle emporte pour moi. Elle est ce qui a réussi à se faire valoir dans mon horizon, elle se révèle comme ce qui me rend vivant et fort et m'accompagne sur le chemin⁸⁹. »

Cette logique d'identité n'exclut pas pour autant le possible d'une relation. La préoccupation première est l'avènement du sujet avec le besoin de la reconnaissance par autrui. Dès lors, l'identité ne peut se référer qu'à un domaine privé. Sa constitution requiert une interlocution et demeure soumise au jugement d'autrui :

« Je n'ai aucune chance de savoir qui je suis si je ne m'adresse pas à quelqu'un. Le subjectivisme implique que je me constitue en sujet, et cette constitution passe par la vocation, par l'appel, par la rencontre avec d'autres et par un échange de croyances entre les locuteurs⁹⁰. »

3. CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : LA DIMENSION ECCLÉSIALE DE LA FOI DANS UNE SOCIÉTÉ OU UNE ÉGLISE « LIQUIDE »

Cette crise qui affecte le corps social, tout autant que le corps ecclésial, met en évidence, comme nous l'avons vu, un nouveau rapport au monde des individus sur la base de nouveaux critères d'appartenance à un collectif.

Le concept de *liquidité* introduit par Zigmunt BAUMAN, pour qualifier ce que d'autres appellent la postmodernité ou l'ultramodernité peut aussi servir pour tenter de décrire le contexte ecclésial d'aujourd'hui⁹¹. La modernité « liquide », selon BAUMAN, est un monde aux frontières devenues floues, perméables, un monde qui dévalue distances et territoires, qui a engendré un fort développement des mouvements humains mais aussi une plus grande fragilité du lien entre les individus. Le concept de « liquidité » permet de décrire une société multiculturelle qui s'oppose à la modernité « solide » des États-nations, des frontières fortes et des territoires souverains.

Le rapport de l'individu à lui-même et les relations interpersonnelles et collectives sont modifiés. La transmission d'un « être ensemble » en est affectée. Ce mouvement interroge et modifie, aussi, la manière de « faire Église ». La capacité renouvelée à porter la dimension ecclésiale de la foi et d'en transmettre le message ne peut être abordée sans lucidité sur la

⁸⁸ Le concept d'authenticité est élément important utilisé par Charles Taylor pour décrire la société contemporaine notamment in *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002.

⁸⁹ Jean-Marie DONEGANI, « Individu, sujet et communauté », *art. cit.*, p. 11.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁹¹ Arnaud JOIN-LAMBERT, « Vers une Église liquide », *Études* n° 4213, Février 2015, pp. 67-78.

radicalité et l'irréversibilité des changements qui affectent conjointement l'Église et la société. Cela requiert « une conversion pastorale et missionnaire qui ne peut laisser les choses comme elles sont », comme y invite le pape François⁹². Cette conversion oblige à poser un regard « sur ce qui croît en laissant de côté les dysfonctionnements et ce qui est moribond »⁹³. Elle invite à oser de nouveaux « chemins d'espérance pour l'avenir de l'Église », qui intègrent les changements de contexte affectant la société et l'Église. La compréhension par l'Église des mutations qui l'affectent, conjointement à la société, est un pré-requis pour déterminer les modalités nouvelles de la Mission.

Plus fondamentalement la manière pour l'Église de « se faire conversation » avec le monde d'aujourd'hui oblige à repenser le rapport Église-monde. Nous sommes devant l'impératif d'un renouveau ecclésial qu'on ne peut différer. Certains modèles, avec les initiatives pastorales qui les accompagnaient, sont périmés et le besoin d'en mettre en œuvre de nouveaux n'apparaît que plus urgent. La pastorale d'engendrement, à laquelle nous allons maintenant nous intéresser, tente de relever ce défi.

⁹² Pape FRANCOIS, *La joie de l'Évangile*, Paris, Cerf, 2013.

⁹³ Arnaud JOIN-LAMBERT, « Vers une Église liquide », *art. cit.*, p. 68.

DEUXIEME PARTIE

Après avoir présenté succinctement comment la pastorale d'engendrement émerge des recherches et initiatives pastorales antérieures, nous en dégagerons les principales caractéristiques. Nous en présenterons les atouts pour tenter de répondre aux défis d'aujourd'hui de la transmission du message de l'Évangile. Ce travail sera réalisé à partir de ce qu'en disent ses principaux promoteurs et artisans, Philippe BACQ, Christoph THEOBALD ou André FOSSION⁹⁴.

Nous nous interrogerons ensuite sur les limites de cette initiative pastorale et sur les aptitudes de ce paradigme à porter la dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui. Peut-il constituer une alternative « consistante » aux modèles qui ont fait leur temps et permettre de réapprendre à *faire corps* face aux tentations de restauration de modèles antérieurs ou aux risques de replis communautaristes ? Pour tenter de répondre à cette question, nous nous intéresserons à l'urgence, selon nous, de réinvestir la question de la ministérialité et de revisiter, à nouveaux frais, le mystère de l'Église redécouvert au Concile Vatican II.

1. L'HÉRITAGE DE MODÈLES PASTORAUX QUI ONT FAIT LEUR TEMPS

La pastorale d'engendrement n'est pas née *sui generis*. Elle est le fruit d'un héritage pastoral ancien ou plus récent dans la foulée du Concile Vatican II relu et revisité et d'une audace nouvelle devant les défis de l'évangélisation d'aujourd'hui. Avant d'en présenter les caractéristiques, il convient de rappeler succinctement les orientations pastorales antérieures pour discerner ce qu'elles ont tenté et les limites de leur entreprise pour aujourd'hui.

1.1. La pastorale de « transmission » ou « d'encadrement »

Ce premier modèle pastoral a servi pendant des siècles. Il avait pour finalité la transmission de la foi « comme un héritage reçu, à une époque où celle-ci se communiquait de génération en génération avec « des procédures quasi automatiques »⁹⁵. Pour le plus grand nombre on naissait « chrétien ». « On devenait chrétien comme par osmose, simplement en adoptant les manières de penser, les comportements et les pratiques du milieu croyant auquel on appartenait. Les

⁹⁴ Philippe BACQ et Christoph THEOBALD (éds.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile : Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles/Paris, Lumen Vitae/Novalis/L'Atelier, 2005.

⁹⁵ LES EVEQUES DE FRANCE, *Lettre aux catholiques de France*, p. 36.

choses de la foi allaient de soi et elles s'identifiaient à la pratique : être chrétien, c'était être baptisé et être pratiquant⁹⁶. »

Cette pastorale encadrait, naturellement, la vie des croyants pendant toutes les étapes de leur existence. Elle s'exprimait, à la fois dans un rapport à l'espace marqué par un quadrillage paroissial du territoire et dans un rapport au temps rythmé par une pratique sacramentelle assidue :

« L'Eucharistie dominicale et éventuellement la réconciliation rythment la vie courante. Le Curé, lui, fonde l'unité de la paroisse : il rassemble les fidèles et célèbre la liturgie pour eux ; il les enseigne et veille à ce qu'ils respectent les normes canoniques de l'Église qui assurent pour une large part l'unité du corps ecclésial⁹⁷. »

Ce modèle pastoral qui correspond à une Église de « chrétienté » a pour une part « fait son temps » aux deux sens de l'expression. Il a formé « une chrétienté » mais n'est plus à même de répondre aux défis d'aujourd'hui dans un contexte qui a changé comme le souligne encore BACQ, reprenant la *Lettre aux catholiques de France*⁹⁸ :

« Nous ne sommes plus dans une société homogène où “ la grande majorité des citoyens étaient croyants et pratiquants ”. La société et l'Église ne sont plus imbriquées l'une à l'autre pour donner à penser que “ la religion [est] une fonction de la société et que l'Église [est] au service de cette dernière ”⁹⁹. »

Ce type de pastorale a formé une chrétienté. Mais, comme le souligne avec pertinence BACQ, avait-il réellement christianisé ? S'il fonctionne encore dans l'inconscient catholique, il ne peut suffire pour répondre aux attentes d'aujourd'hui.

1.2. Les pastorales de « l'accueil », de la « proposition » et de « l'initiation »

Le Concile Vatican II a posé un rapport nouveau de l'Église au monde marqué par l'attention aux « signes des temps »¹⁰⁰, la liberté de conscience, l'accueil et le dialogue. Une prise de conscience est née : « il ne suffit pas de transmettre la doctrine de l'Église d'en haut et de loin [mais] il importe de prendre véritablement en compte les personnes, leurs désirs, leurs attentes »¹⁰¹. Il faut désormais rejoindre les personnes dans ce qu'elles vivent et les impliquer – ou leur permettre de s'impliquer – de façon existentielle dans une démarche de foi. Il ne

⁹⁶ Philippe BACQ, « Vers une pastorale d'engendrement », *Une nouvelle chance pour l'Évangile : Vers une pastorale d'engendrement*, op. cit., p. 8.

⁹⁷ Philippe BACQ, art. cit., p. 9.

⁹⁸ *Lettre aux catholiques de France*, p. 37.

⁹⁹ Philippe BACQ, art. cit., p. 9.

¹⁰⁰ *Gaudium et Spes* § 4

¹⁰¹ Philippe BACQ, art. cit., p. 10.

convient plus de « simplement répéter la doctrine traditionnelle de l'Église, mais [de] présenter la substance de la foi en rejoignant les manières de penser des hommes et des femmes [d'aujourd'hui] »¹⁰².

Cette orientation pastorale n'est pas le fruit d'une nouvelle stratégie mais s'appuie sur une conviction nouvelle (ou redécouverte) de la foi développée par les pères du Concile Vatican II. « L'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans l'évolution qui met en valeur la dignité de la personne humaine et de ses droits, [...], droits pour chacun de choisir librement sa religion¹⁰³. » Cette légitimation d'un pluralisme de droit qui répond « à la requête pressante de la société contemporaine [...] d'être soi-même et de décider de l'orientation de sa vie »¹⁰⁴ oblige à conjuguer accueil, échange et dialogue. Il s'agit de promouvoir l'aide mutuelle dans la recherche de la vérité, dans un exposé réciproque et une écoute bienveillante de ce que chacun a trouvé. L'adhésion à la vérité se fait par un assentiment personnel en écoutant sa propre conscience car « c'est elle que l'homme est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu »¹⁰⁵.

Si cette entreprise nouvelle invite à la modestie dans les initiatives ecclésiales, elle se heurte à de redoutables questions. Devant l'érosion du terreau chrétien traditionnel et la perte d'une familiarité avec le mystère chrétien, une pastorale limitée à « l'accueil » ne prend-elle pas le risque de « brader le mystère de la foi »¹⁰⁶ ? L'attitude pastorale qui consiste simplement à accueillir les demandes ne transforme-t-elle pas l'agir pastoral en une « logique de guichet » et la paroisse en « station-service » selon les expressions imagée, mais bien parlantes, d'Alphonse BORRAS ou de Gilles ROUTHIER¹⁰⁷ ? Chacun vient chercher ce qui lui convient, quand il en éprouve le besoin ou le désir.

Aussi, les pastorales de la proposition et de l'initiation sont venues compléter la pastorale de l'accueil. S'en remettre aux automatismes de transmission communément admis n'est plus possible :

« La foi est l'objet d'un choix [...] elle est toujours un “ engagement de liberté ” qui engage la responsabilité personnelle du croyant. Il importe de veiller à une appropriation personnelle de la foi qui présuppose une adhésion libre au mystère chrétien et le respect de la liberté de chacun¹⁰⁸. »

¹⁰² *Ibid.*, p. 10.

¹⁰³ *Id.*

¹⁰⁴ *Id.*

¹⁰⁵ *Dignitatis Humanae* § 3.

¹⁰⁶ *Lettre aux catholiques de France*, p. 92.

¹⁰⁷ Alphonse BORRAS, « Le remodelage paroissial : un impératif et une nécessité pastorale », dans G. ROUTHIER et A. BORRAS, *Paroisses et Ministères*, Montréal, 2001, p. 122. Gilles ROUTHIER, *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁸ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 12.

Il convient de « proposer », et pas seulement « d'accueillir ». La démarche pastorale est active. Il s'agit de prendre l'initiative, d'« oser annoncer publiquement la foi dans une société qui a tendance à reléguer le religieux dans la sphère privée », comme le rappelle la *Lettre aux Catholiques de France*¹⁰⁹. Mais cette attitude de proposition n'est pas sans ambiguïté dans sa mise en œuvre. Elle peut courir le risque d'adopter « la position haute de celui qui a des ressources à partager, avec celui qui, en position basse, n'en a pas »¹¹⁰. Pour s'en prémunir, la proposition doit être vécue dans une attitude de dialogue évangélique :

« Nous savons bien qu'il n'existe pas d'Évangile sans dialogue. Nous ne pouvons pas apporter toutes les réponses avant d'avoir écouté les questions. Nous ne pouvons pas seulement écouter les questions pour lesquelles nous avons les réponses. Le dialogue à vivre est d'ailleurs au-delà des questions et des réponses. Il tient à ce qu'un même Esprit est à l'œuvre chez l'évangéliste et l'évangélisé et que le premier, s'il sait ce qu'il propose, accepte d'être converti par celui qui a bien voulu l'écouter¹¹¹. »

La démarche laisse place à la réciprocité. Elle oblige à un nécessaire retour à « l'expérience croyante » qu'est la lecture de l'Évangile, où les uns et les autres entrent ensemble dans une démarche de foi vivante. Il s'agit d'être initié à la foi, en se familiarisant progressivement les uns par les autres au « vécu chrétien intégral »¹¹². C'est sur ces bases que va se développer la pastorale d'engendrement dont nous allons préciser maintenant les caractéristiques et les atouts pour tenter de relever les défis d'aujourd'hui.

2. LA PASTORALE D'ENGENDREMENT

2.1. Caractéristiques et atouts pour répondre aux défis d'aujourd'hui

Une entreprise qui conjugue humilité et modestie

La pastorale d'engendrement entend poser, de façon nouvelle, la question de « l'annonce de l'Évangile pour notre temps » et se confronter d'une manière renouvelée au « défi de l'inculturation du message chrétien ». Mais cette pastorale inscrit dans sa démarche une nécessaire humilité et modestie contre la recherche de rentabilité devant la perte d'expressions culturelles de la foi :

« Il faut le reconnaître : personne aujourd'hui ne peut prétendre détenir “ le modèle pastoral ” adapté aux défis de l'époque contemporaine. Les évolutions rapides des sociétés ultramodernes

¹⁰⁹ *Lettre aux catholiques de France*, pp. 38-39-92.

¹¹⁰ André FOSSION, « Une catéchèse catéchuménale », dans H. DEROITTE, *Théologie, Mission et Catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae/Novalis, 2002, p. 98.

¹¹¹ Mgr Louis-Marie BILLE, « Conférence d'ouverture », dans *Des temps nouveaux pour l'Évangile*, Assemblée plénière, Lourdes 2000, Paris, Bayard-Centurion, 2001, p. 21.

¹¹² Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 15.

ne permettent plus de déterminer un paradigme unique qui s'imposerait partout. La recherche de l'épanouissement personnel, la requête d'autonomie et le désir d'expérimenter par soi-même ce qui fait vivre dans le dialogue interpersonnel ont relativisé la confiance que les générations passées mettaient dans une Révélation divine soustraite aux aléas de l'histoire et garantie par l'institution " Église ". La pratique pastorale globale qui découlait de cette manière de faire Église est aujourd'hui sujette à caution. Impossible de faire fi des cheminements personnels et diversifiés de ceux et celles qui viennent contacter l'Église. Ce qui réussit aux uns peut s'avérer être un échec avec d'autres¹¹³. »

Au service du consentement aux nouveaux commencements de la foi, avec un parti pris d'espérance pour le monde d'aujourd'hui

La pastorale d'engendrement ne cultive aucune nostalgie d'une chrétienté révolue. Elle prend au sérieux l'Évangile pour aujourd'hui et l'invitation qu'il fait d'aller « ailleurs » que dans les lieux où nous sommes, en sortant de « nous-mêmes, de nos certitudes, de nos habitudes, de nos lieux propres pour nous conduire vers la Galilée, la terre des nations, la terre des rencontres et des cultures dans leurs diversités. C'est là que nous sommes envoyés, remplis d'espérance, pour y chercher le Ressuscité qui nous précède »¹¹⁴.

La pastorale d'engendrement fait sienne les observations des évolutions culturelles de la société occidentale qui traduisent la complexité de la situation actuelle « d'exculturation » du christianisme selon l'expression de Danièle HERVIEU-LEGER : « L'Église, a cessé de constituer, dans la France d'aujourd'hui, la référence implicite et la matrice de notre paysage global. [...] Dans le temps de l'ultramodernité, la société " sortie de la religion " élimine jusqu'aux empreintes que celle-ci a laissées dans la culture »¹¹⁵.

En même temps, cette émancipation « d'une tutelle cléricale et de la religion comme fondement et comme encadrement de la société »¹¹⁶ laisse émerger une nouvelle forme d'adhésion religieuse adaptée aux attentes d'aujourd'hui comme s'en font l'écho les travaux de la sociologie :

« Ce qui fait l'âme de l'adhésion religieuse aujourd'hui, souligne Marcel GAUCHET, ce n'est pas l'obéissance servile mais la soif spirituelle, la quête de sens et la recherche d'une meilleure qualité de vie. C'est, en effet, sur le terrain de la vie bonne, pour l'individu et la société, que la foi religieuse se propose aujourd'hui, non point comme nécessaire, mais comme une dimension supplémentaire possible qui s'offre à la liberté. Ainsi la recherche critique du mieux-être personnel et collectif s'avère être le terrain sur lequel la foi religieuse – et singulièrement le christianisme – trouve aujourd'hui une pertinence et une séduction culturellement renouvelée¹¹⁷. »

¹¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁴ André FOSSION, « Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien », *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles/Paris, Lumen Vitae/Novalis /L'Atelier, 2004, pp. 73-74.

¹¹⁵ Danièle HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 288.

¹¹⁶ André FOSSION, *op. cit.*, p. 75.

¹¹⁷ *Id.*

Cette situation d'un « surplus de nécessaire » offert est prometteuse et pourrait s'avérer porteuse de phénomènes de resurgissement de la foi, sur de nouvelles bases :

« L'éloignement des expressions héritées pourrait s'avérer l'occasion d'une traversée, d'une émergence nouvelle de la foi sur une autre rive, en réponse à une Parole entendue comme inaugurale¹¹⁸. »

Mais pour cela, il convient de savoir lire « les signes des temps » où s'élabore, au-delà de l'effondrement du religieux, « une disposition à revisiter les choses de la foi dans une fraîcheur nouvelle, en lien avec la recherche d'une meilleure humanité et qualité de vie »¹¹⁹. Il faut consentir, pour la foi, à de nouveaux commencements ou des recommencements en sachant, comme le disait déjà CONGAR au lendemain du Concile Vatican II, que « les mouvements du monde doivent avoir un écho dans l'Église, au moins pour ce qu'ils posent de questions »¹²⁰. Les réponses toutes faites n'existent pas et il faut assumer « qu'il ne suffit pas de répéter les leçons de toujours »¹²¹ mais que la foi chrétienne se trouve aujourd'hui dans un nouvel état généralisé de commencement ou de recommencement. Un monde est fini mais aussi un certain christianisme, sans que ce soit, comme l'affirme FOSSION, la fin du monde et la fin du christianisme. « C'est plutôt un temps de germination avec tout ce qu'il peut comporter de regret – et aussi de contentement – pour ce qui meurt, tout comme d'incertitudes et d'espérance pour ce qui naît¹²². »

Le renoncement à la maîtrise d'une transmission et la foi en l'Esprit au travail

Il s'agit fondamentalement de se mettre au service de nouveaux commencements de la foi. Mais il importe de le faire sans prétention de pouvoir la transmettre, car elle ne saurait en aucun cas être l'objet d'une conquête, le résultat d'un effort ou le produit d'un travail. Elle est le fruit d'une surprise qui nous dépasse « le fruit neuf, inattendu, surprenant de la liberté humaine et du travail de l'Esprit au cœur du monde »¹²³ :

« Fondamentalement nous n'avons pas le pouvoir de transmettre la foi. Nous pouvons veiller aux conditions qui rendent la foi possible, compréhensible, désirable. Mais notre pouvoir s'arrête là : aux conditions de possibilité. Car la transmission de la foi n'est pas de notre ressort. Elle sera toujours aussi le fruit de la grâce de Dieu et de la liberté humaine. L'Évangile, ne l'oublions pas, a une puissance de séduction en lui-même et par lui-même. Quant aux êtres humains, aujourd'hui comme hier, ils sont “ capables de Dieu ” sans que le devoir nous incombe de créer cette capacité en eux [...] Le lieu où naît ou renaît la foi n'est au pouvoir de personne. En d'autres termes, un nouveau croyant ou un recommençant dans la foi sera toujours une surprise [...] Il nous faut donc

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁰ Yves CONGAR, *Le Concile au jour le jour. Troisième session*, coll. « L'Église aux cent visages » n° 15, Paris, Cerf, 1965, p. 84.

¹²¹ *Id.*

¹²² André FOSSION, *op. cit.*, p. 76.

¹²³ *Ibid.* p. 79.

penser l'évangélisation en donnant une place essentielle à l'inattendu, à l'événement et à la surprise¹²⁴. »

Dans une société marquée par l'efficacité et la rentabilité, la pastorale d'engendrement inscrit ses initiatives en rupture, privilégiant la fécondité de l'Évangile à toute logique de performance. Elle est mue par la conviction que « La Parole de Dieu ne porte du fruit que par contagion relationnelle, comme le suggère le quatrième évangile lorsqu'il raconte les multiples rencontres qui ont constitué le noyau de la première communauté (Jn 1, 35-51) »¹²⁵. Mais il importe que l'Évangile puisse être annoncé et partagé dans la Galilée des nations d'aujourd'hui pour permettre à la foi chrétienne d'émerger avec une « pertinence renouvelée dans la quête de davantage d'humanité et de qualité de vie »¹²⁶.

Une nouvelle manière d'aborder l'évangélisation

La pastorale d'engendrement ouvre à une nouvelle manière de poser et de porter la question de l'évangélisation. Si l'Évangile porte une puissance de séduction et de transformation en lui-même, c'est bien sous son autorité qu'il convient d'entreprendre toute initiative, avec comme le rappelle FOSSION, la nécessité de se redécouvrir comme les premiers destinataires du message. La question première à se poser n'est pas d'abord « quelle annonce d'Évangile avons-nous à transmettre ? » mais « quelle annonce d'Évangile nous est faite aujourd'hui ? ». Il ne s'agit pas « de savoir ce qu'il nous faut dire aux autres pour les toucher et les convertir, mais d'abord ce qu'il nous faut entendre. Il y a là un renversement de la question qui nous met en position de “ récepteurs ” de l'Évangile et, partant, en situation d'Espérance »¹²⁷.

C'est à celui qui ouvre l'Évangile que s'offre une nouvelle chance de se laisser engendrer par Dieu à sa propre vie. Aussi, la préoccupation pour susciter de nouveaux chrétiens est seconde, voire secondaire. Ce qui est premier, c'est que nous soyons encore capable d'ouvrir le chemin de l'Évangile et de permettre au plus grand nombre d'en faire autant, pour que Dieu puisse nous « engendrer » à partager sa vie et advenir à notre identité propre :

« La pastorale d'engendrement touche à l'identité des personnes [...] Elle ne vise pas d'abord à offrir une doctrine, un message ou à proposer une pratique sacramentelle ou autre. Elle désire faire advenir tout un chacun à son identité propre et veille à ce qu'il soit cohérent avec lui-même dans les décisions qu'il prend. Pour elle, la vérité de conscience est première, comme elle l'était dans l'Évangile, comme elle l'était pour les évêques réunis au concile Vatican II. Le responsable pastorale ne cherche pas à attirer l'autre à lui, en le séduisant ou en le dominant. Il le renvoie plutôt à lui-même, respectueux de son chemin de liberté¹²⁸. »

¹²⁴ André FOSSION, *op. cit.*, p. 78-79.

¹²⁵ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 20.

¹²⁶ André FOSSION, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹²⁸ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 21.

Engendrement comme expérience fondamentale de réciprocité qui suscite la vie

Comme le rappelle BACQ, le recours au terme d'engendrement renvoie à une expérience humaine la plus fondamentale, « la plus puissante et la plus fragile, la plus émouvante, la plus joyeuse et parfois la plus douloureuse qui soit »¹²⁹. Cette expérience fait référence, en premier lieu, au don de la vie. Elle suscite la vie. Mais, dans cette vie suscitée, se joue une expérience de « réciprocité ». L'engendrement est toujours réciproque. Les parents donnent la vie à leur enfant et sont en retour engendrés à leur vie de parents :

« Ensemble ils donnent la vie à un nouvel être qui à son tour les engendrent à devenir parents. [Par le nouveau-né] ils accèdent à une identité nouvelle : ils deviennent père et mère en apprenant à deviner les besoins, les désirs, les peurs, les tristesses, les joies ou les fantaisies de leur enfant¹³⁰. »

Plus encore, « En s'offrant ainsi l'un à l'autre, les partenaires en présence s'engendrent mutuellement à leur identité personnelle : ils deviennent davantage homme et femme, différents, uniques, incomparables et cependant complémentaires l'un à l'autre ».

Il en est ainsi dans la pastorale d'engendrement, il n'y a d'engendrement que mutuel. Il s'agit selon l'expression de Paul de devenir « membres les uns des autres, chacun pour sa part » (1 Co 13, 27). Cela ne veut pas dire de reconnaître seulement combien la rencontre et le dialogue avec l'autre m'enrichit, mais plus fondamentalement combien ils permettent que chacun advienne à ce qu'il est. Cette réciprocité vaut au point de départ aussi pour Jésus avec les hommes et femmes qu'il rencontre. « En suivant Jésus, ces hommes et ces femmes l'engendrent progressivement à une identité nouvelle : il devient grâce à eux, l'initiateur et le pasteur d'une communauté visible et durable qui sera le noyau de la future communauté chrétienne¹³¹. »

L'attitude requise est celle de « l'hospitalité » caractérisée par une « proximité bienveillante qui rend possible à chacun l'acceptation de son humanité »¹³². Cette capacité de rencontre hospitalière doit habiter les disciples du Christ, dans l'imitation de leur maître.

Ce qui vaut pour les individus vaut aussi pour les membres des communautés et des institutions, entre eux, les faisant échapper à une prétention d'autonomie ou de suffisance :

« Les témoins de l'Évangile ne peuvent se présenter dans une position de surplomb asymétrique comme s'il avait tout à transmettre et rien à accueillir. Ils sont les premiers à être gratifiés par les rencontres hospitalières dont, à la suite du Nazaréen, ils prennent l'initiative. La même réciprocité doit réguler les relations entre ceux qui sont engagés dans la pastorale de l'Église, chacun ne

¹²⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 26.

¹³² Henri-Jérôme GAGEY, *op. cit.*, p. 146.

recevant sa propre identité que des autres, selon un principe qui est christologique avant d'être ecclésiologique, Jésus lui-même ne recevant son identité que d'autrui¹³³. »

Engendrement comme acte de susciter la vie et d'éveiller le désir selon l'Évangile

La visée première de la pastorale d'engendrement est de susciter la vie dans toutes ses dimensions, « pas seulement la vie chrétienne ou la vie spirituelle [mais] la vie dans ce qu'elle a de plus élémentaire, ce qui est nécessaire chaque jour pour exister simplement en dignité humaine »¹³⁴. Avec la préoccupation de permettre à chacun de pouvoir exercer « son métier d'homme »¹³⁵, la pastorale d'engendrement appelle les communautés chrétiennes à « être présent[e]s sur les lieux où la vie est précaire et menacée ; être proche de celles et ceux qui souffrent ou que l'histoire marginalise ou exclut ; susciter autour d'eux une dynamique de solidarité »¹³⁶.

L'engendrement se conjugue avec le désir. Nul ne peut engendrer ou être engendré sans que soit mise en œuvre une expérience de désir. « Personne n'engendre sous la pression d'une idéologie. L'œuvre d'engendrement ne s'origine ni dans le goût du pouvoir, ni dans l'anxiété ou la culpabilité. Elle est de l'ordre du désir qui s'émeut de la présence de l'autre, s'offre au dialogue et s'accorde avec lui¹³⁷. »

Mais ce désir de vie est suscité selon un « style » propre, le style de l'Évangile et par l'imitation de « l'allure » de Jésus dans la rencontre des hommes et des femmes de son temps. « Le Christ se laisse toucher en ce lieu de lui-même où germe la vie. De ces émotions jaillissent des paroles et des gestes qui restaurent et redonnent force et courage pour aller de l'avant¹³⁸. » Ce mouvement vers les autres qui est ainsi engagé porte en lui une dimension de gratuité, sans attitude de supériorité ou de pitié mais avec respect et sympathie. Il inclut la reconnaissance d'une « foi élémentaire » en tout homme :

« La prédication de l'Évangile n'est pas la communication d'un « insu » auquel il conviendrait d'assentir. Elle consiste dans l'événement de l'accueil, de la reconnaissance et de la célébration d'une dimension constitutive de l'humain, la « foi élémentaire » qui habite tout humain et en laquelle il puise le courage de vivre¹³⁹. »

¹³³ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹³⁴ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 17.

¹³⁵ André JOLIEN, *Le métier d'homme*, Paris, Seuil, 2002.

¹³⁶ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 17.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁸ *Id.*

¹³⁹ Henri-Jérôme GAGEY, *Les ressources de la foi*, Paris, Salvator, 2015, p. 147.

Une attitude décomplexée devant la préoccupation de rentabilité et un garde-fou contre la tentation d'assimilation

Dans une société encombrée devant des exigences de rentabilité et le besoin exacerbé de tout traduire en chiffre, la pastorale d'engendrement se situe en porte-à-faux. Elle offre une attitude décomplexée dans un paysage ecclésial qui peut courir le risque d'être asphyxié lui aussi par les chiffres : nombre de catéchumènes, d'ordinations presbytérales et autres indicateurs faussement révélateurs de l'aptitude de l'Église à remplir sa mission. Il ne s'agit pas d'atteindre des objectifs mais « d'accueillir les événements qui surviennent et de les interpréter à la lumière des Écritures [...], de discerner les appels concrets de l'Esprit sur le terrain et de susciter l'initiative et la créativité des personnes »¹⁴⁰.

La pastorale d'engendrement invite à un décentrement, comme le pape Benoît XVI le rappelait lors d'une conférence de presse, au cours d'un voyage vers l'Angleterre. « L'Église ne travaille pas pour elle-même, elle ne travaille pas pour croître en nombre et ainsi augmenter son pouvoir. L'Église est au service d'un Autre, elle n'est pas utile pour elle-même, pour être un corps fort, mais pour rendre accessible l'annonce de Jésus Christ¹⁴¹. »

La pastorale d'engendrement ne vise pas d'abord à proposer une doctrine ou une pratique mais désire « faire advenir tout un chacun à son identité propre [en étant] cohérent avec les décisions qu'il prend »¹⁴², dans le respect de la vérité des consciences et le respect du chemin de liberté de chacun. Cette démarche souhaite se préserver du risque de se centrer davantage sur un objet à transmettre ou une attitude volontariste de convertir. Elle entend privilégier « l'expérience personnelle de l'accueil de Dieu qui se communique lui-même « comme un ami »¹⁴³ et qui invite les humains à « partager sa propre vie », avec la conviction de foi que « Dieu seul peut « engendrer » quelqu'un à partager sa vie »¹⁴⁴. La préoccupation première n'est pas de faire de nouveaux chrétiens mais d'être attentif à ce qui peut advenir de la relation nouvelle née de la rencontre de Dieu avec les hommes et les femmes d'aujourd'hui. L'Église redécouvre que sa mission est de se tenir au service de cette rencontre inédite sans calcul et sans prétention. Elle est appelée à reconnaître, comme l'affirme le Concile, que « tous les humains

¹⁴⁰ Henri-Jérôme GAGEY, *op. cit.*, p. 150.

¹⁴¹ Cité dans l'*Osservatore Romano* du mardi 21 septembre 2010, n°38.

¹⁴² Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ *Id.*

qui vivent selon leur conscience ont reçu, comme les chrétiens, les prémices de l'Esprit qui les rendent capables de vivre de la Loi de l'Amour »¹⁴⁵.

La pastorale d'engendrement invite à distinguer les disciples, d'autres femmes et hommes signes eux aussi du Royaume, sans calcul d'assimilation de ces derniers. Des hommes et des femmes peuvent être aussi signe du Royaume sans avoir l'identité des disciples ou en étant assimilés à eux :

« Une multitude d'hommes et de femmes deviennent fils et filles de Dieu simplement par leur manière de vivre les relations aux autres. Dieu se communique à eux sans qu'ils en aient nécessairement conscience [...] Il les a adoptés comme ses fils et ses filles. Il les engendre à sa propre vie, leur donnant de manifester dans leur existence quotidienne sa manière à lui de régner sur le monde, dans la pauvreté du cœur, la paix et la justice. Voilà pourquoi “le royaume des cieux est à eux ”¹⁴⁶. »

Par leur style de vie, ils sont bien signes du Royaume. Ils mènent une existence qui pourrait être qualifiée de « sacramentelle » dans la mesure où « elle signifie et réalise au quotidien le style de vie de Dieu lui-même »¹⁴⁷.

La reconnaissance par l'Église de ces hommes et de ces femmes, qui ne sont pas assimilés aux disciples, rejoint l'attitude pastorale du Christ. L'Évangile s'en fait l'écho en rapportant ces multiples rencontres. Ces hommes et ces femmes sont mus par des motivations multiples, le désir de voir Jésus, l'espoir d'une guérison pour eux-mêmes ou l'un de leurs proches, la demande d'une délivrance. La rencontre du Christ les engendre à eux-mêmes mais sans que leur soit demandé d'intégrer le groupe des disciples. Si leur foi est souvent louée par Jésus, ils sont simplement renvoyés à la vérité de leur existence.

La pastorale d'engendrement inscrit son agir dans l'imitation de l'attitude pastorale de Jésus. Elle invite à la « liberté du Christ »¹⁴⁸ dans l'annonce de la Bonne Nouvelle, en consentant à une dé-maîtrise qui permette à la Parole partagée de « creuser en chacun et en chacune la “ réponse de foi ” qui lui monte au cœur et aux lèvres ». ¹⁴⁹

L'Écriture comme première médiation objective de la foi offerte au dialogue de vie

La pastorale d'engendrement reconnaît l'Écriture comme première médiation de la foi. Des « serveurs de la Parole »¹⁵⁰ sont nécessaires pour que l'Évangile offre, à ceux qui en sont les destinataires, une chance renouvelée de se laisser engendrer par Dieu à leur propre vie. Ces

¹⁴⁵ *Gaudium et Spes* § 22, 4-5.

¹⁴⁶ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ Guy-Marie RIOBE, *La Liberté du Christ*, Paris, Cerf, 1974.

¹⁴⁹ Philippe BACQ, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁰ Charles PERROT, *Après Jésus : le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, L'Atelier, 2000.

« serveurs » n'exercent pas une fonction qui ferait d'eux des « fonctionnaires ». Ils sont eux-mêmes sous l'autorité de la Parole qu'ils servent et qui les engendre à eux-mêmes¹⁵¹. Mais ils portent la responsabilité de la proposer, dans un dialogue qui « renonce librement et totalement à tout pouvoir sur l'autre, sans chercher à le convaincre »¹⁵². Cette confrontation « dialogale » à l'Évangile offre, à ceux qui s'y impliquent, « de vivre dans leur aujourd'hui ce qui se produisait jadis dans la rencontre hospitalière de Jésus : une rencontre « gratuite » qui n'a d'autre but que de permettre à ceux qu'elle réunit de faire l'expérience gratifiante de cette foi élémentaire qui meut chacun d'eux mais qu'il est bon de reconnaître »¹⁵³.

2.2. Les limites d'une pastorale d'engendrement pour réapprendre à faire Corps

La pastorale d'engendrement renouvelle l'image et la mission de l'Église en lui faisant assurer, comme le dit GAGEY, le « service évangélique de l'humain »¹⁵⁴. Plus encore selon ses acteurs, elle permet à l'Église de renaître à son identité. L'Église advient ainsi à elle-même dans la pastorale qu'elle met en œuvre en étant une « Église servante », « dans le dialogue sans cesse repris avec les hommes et les femmes de son temps »¹⁵⁵. Son action n'est pas centrée sur la seule préoccupation de « faire des disciples » mais se dilate dans une « action globale en faveur de l'humanité prise comme un tout », comme on peut le lire dans *Gaudium et Spes*¹⁵⁶. Quand l'Église se risque à la réciprocité du dialogue elle échappe, selon ses acteurs, à tout communautarisme et tout repli identitaire empreint de nostalgie d'un temps révolu :

« Les frontières qui distinguent les chrétiens des autres ne disparaissent pas pour autant, mais elles deviennent poreuses, perméables à l'action de l'Esprit. L'Église ne craint pas de renaître à sa propre identité en suivant les appels de l'Esprit qu'elle discerne dans les évolutions culturelles contemporaines. Ce rajeunissement de l'Église suscite une manière renouvelée de penser la foi, de la dire et de la vivre¹⁵⁷. »

Cette lecture flatteuse ne fait pas l'unanimité. Henri-Jérôme GAGEY pointe que « cette Église qui évangélise en étendant le Royaume de Dieu sans viser d'abord et avant tout à faire des disciples »¹⁵⁸ se trouve placée sous le feu de deux soupçons. Le premier et celui de la promotion d'une « conception étroitement communautariste de la mission : [en offrant] ses services au “ monde ” [l'Église] se montre incapable de nourrir un véritable intérêt pour ce qui

¹⁵¹ Il serait intéressant pour développer ce point de se reporter aux rituels d'ordination, notamment celui des évêques.

¹⁵² Sophie TRAMBLAY, « Le dialogue pastoral revisité », *Une chance pour l'Évangile*, op. cit., p. 167.

¹⁵³ Henri-Jérôme GAGEY, op. cit., p. 167.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁵ Philippe BACQ, op. cit., p. 19.

¹⁵⁶ Henri-Jérôme GAGEY, op. cit., p. 65.

¹⁵⁷ Philippe BACQ, op. cit., p. 19-20.

¹⁵⁸ Henri-Jérôme GAGEY, op. cit., p. 20.

se passe en dehors d'elle-même »¹⁵⁹. Cette critique interroge la capacité d'une radicalité de présence et d'engagement renouvelée, au point d'être en capacité de se recevoir du monde lui-même. Le second soupçon, vise la promotion d'une conception « tellement ouverte et généreuse de la mission qu'on ne parvient plus à penser l'étrange de la foi chrétienne et la radicalité de l'appel qui constitue l'existence du disciple : “ viens et suis-moi ” ou encore “ celui qui veut sauver sa vie la perdra, qui la donne *avec moi* la sauvera ”¹⁶⁰. »

La question fondamentale posée par ces soupçons est finalement celle de « l'être communautaire ecclésial » dans sa capacité à porter « la dimension ecclésiale de la foi » dans le monde d'aujourd'hui. Nous avons à porter au monde le « *logos* de la croix » (1 Co 1, 18) ce « Messie crucifié » qui demeure « scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1 Co 1, 23). Le « service de l'humain » exercé par la pastorale d'engendrement permet-il de renouveler le premier cercle des disciples qui assumeront la mission apostolique de cette annonce de la Parole ? Ne risque-t-on pas de se contenter de générer des « nomades sans racines » selon l'expression du pape François¹⁶¹.

Les acteurs de la pastorale d'engendrement reconnaissent eux-mêmes la modestie de ce qu'ils engagent. Ils ne prétendent pas fournir des « recettes pour réussir dans leurs projets, mais des points de repères pour leur permettre de vivre leur engagement pastoral comme une aventure spirituelle et pas comme l'accomplissement d'une fonction dont ils seraient les fonctionnaires »¹⁶². La pastorale d'engendrement ne prétend pas faire nombre avec d'autres modèles pastoraux. Elle entend prendre « le meilleur de chacun d'entre eux et les intégrer selon un style évangélique qui lui est propre et qui lui confère son allure spécifique »¹⁶³.

Comme le souligne encore GAGEY¹⁶⁴, en s'appuyant sur Avery DULLES¹⁶⁵, si le passage à une « Église servante » est un progrès spirituel, le concept de service doit être interrogé et précisé, sous peine que « le sens de la mission et de l'identité propre de l'Église se perd[e] et [que] l'on confond[e] le Royaume de Dieu et l'Évangile qui l'annonce avec “ les valeurs abstraites de paix, de justice, de réconciliation et de prospérité ”¹⁶⁶ »¹⁶⁷. Le risque est alors grand

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶¹ Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶² *Ibid.*, p. 141.

¹⁶³ Henri-Jérôme GAGEY, *op. cit.*, p. 145.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶⁵ Avery DULLES, *Models of the Church*, New York, Doubleday & Company, 1974.

¹⁶⁶ Avery DULLES, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶⁷ Henri-Jérôme GAGEY, *op. cit.*, p. 67.

de dissocier « la dimension de responsabilité sociale qui appartient à l'annonce du Royaume de Dieu » et « la prédication de Jésus comme Seigneur »¹⁶⁸.

Reste donc intacte aussi la question de l'existence renouvelée du corps ecclésial et sa capacité à porter la dimension ecclésiale de la foi par la communion ecclésiale. Cette question est sans doute redoutable dans le contexte occidental et ecclésial d'aujourd'hui, marqué par le recentrement sur la personne et l'épanouissement individuel. Mais il convient pourtant de rappeler que l'on n'est pas chrétien, fidèle au Christ, chercheur du sens de Dieu et de l'homme qu'il implique, sans être situé dans son corps ecclésial et dans un corps vivant et articulé qui est en rapport aux autres. Toute parole chrétienne ne peut être élaborée sans consentir à être éclairée à la lumière de l'Évangile lu et écouté ensemble en *ecclesia*. La dimension communautaire n'est donc pas facultative pour que l'Église puisse être le Corps du Christ dans l'histoire, capable de prolonger sa vie et sa parole « aux extrémités de la terre ». Dire cela n'enlève rien à la force de la pastorale d'engendrement qui rappelle « que le geste inaugural de l'Église, dans sa rencontre du tout-venant, doit être celui de l'accueil gratuit et non pas de l'encadrement »¹⁶⁹. Les Écritures et tout spécialement les Évangiles constituent la ressource principale de cette pastorale. Elles rendent possibles des nouveaux commencements par « la capacité de susciter aujourd'hui un style de partage ou de conversation qui réactualise dans la situation présente les styles caractéristiques des rencontres passées de Jésus avec “ les gens du pays ” [...] ou le “ tout-venant ” »¹⁷⁰.

Préciser la dimension de « service évangélique de l'humain », en échappant aux soupçons formulés précédemment, oblige à consentir à un effort de compréhension des fondements ecclésiologiques de ce service. Cela requiert de revisiter le mystère de l'Église dans son rapport au monde et le concept de ministérialité qui qualifie spécifiquement le service qu'elle entend accomplir. C'est ce que nous allons faire maintenant en nous appuyant notamment sur les travaux de Jean RIGAL.

¹⁶⁸ Avery DULLES, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶⁹ Henri-Jérôme GAGEY, *op. cit.*, p. 174.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 145.

3. L'ÉGLISE DANS SON RAPPORT AU MONDE POUR TENTER DE RÉPONDRE AUX DÉFIS D'AUJOURD'HUI

3.1. L'Église pourquoi et pour quoi ?

Il convient de rappeler que l'Église est née de l'initiative du Christ et de l'Esprit. Le Christ ne s'est pas contenté d'être, par le don de sa vie, le signe vivant du Royaume qu'il annonce. Il a choisi, autour de lui, un groupe de disciples, hommes et femmes pour « témoigner publiquement de [son] appel universel au salut et du Règne d'Amour qu'il vient instaurer »¹⁷¹. Ainsi, l'Église existe fondamentalement pour cette mission qui n'a pas pour fin l'Église elle-même dans sa construction, mais le Royaume :

« La mission de l'Église, c'est le service de l'Évangile ! Cette proclamation, qui est une " Bonne Nouvelle " pour tout homme et pour l'humanité tout entière, ne consiste pas uniquement à transmettre un message mais aussi à annoncer un Évènement en train de se produire : " Le temps est accompli et le règne de Dieu s'est approché " (Mc 1,15)¹⁷². »

L'Église existe pour la Mission et plus encore la mission est constitutive de l'Église. Si elle renie sa dimension missionnaire l'Église renie donc son identité car « L'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, mais elle désire avec ardeur être tout entière du Christ, dans le Christ et pour le Christ ; tout entière également des hommes, parmi les hommes et pour les hommes »¹⁷³. C'est encore ce qu'affirme plus explicitement le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église : « De sa nature, l'Église durant son pèlerinage sur la terre est missionnaire, puisque elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission de l'Esprit Saint selon le dessein de Dieu le Père »¹⁷⁴.

Dès lors, la responsabilité de l'Évangile est première dans la responsabilité ecclésiale. René SALAÛN nous le rappelle :

« Les évangiles culminent dans la mission (Mt 28, 16 ; Lc 24, 50) : c'est là qu'aboutissent l'enfance, la vie publique, la passion et la résurrection. " Allez " dit Jésus. Le mot signifie et l'investiture divine donnée aux apôtres, et sa démarche vers les hommes, c'est-à-dire toutes les nations pour Matthieu, toute créature pour Marc, de Jérusalem (la ville sainte des juifs), à la Samarie (des hétérodoxes), et aux extrémités de la terre (des païens) pour Luc (Ac 1, 8). Aller mais quoi faire ? D'abord porter la responsabilité de l'Évangile (Mc 16, 15), de la prédication (Mt 28, 19), du témoignage (Ac 1, 8) pour tous¹⁷⁵. Le baptême, le soin des chrétiens viennent à leur place logique au bout d'une dynamique qu'il importe de ne pas inverser, raccourcir ou couper de son point de départ. C'est selon cette dynamique que Vatican II, dans la description des phases

¹⁷¹ Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 188.

¹⁷² Jean RIGAL, *op. cit.*, p. 196.

¹⁷³ Paul VI, 3^{ème} session du Concile 14/09/1964, Documents conciliaires 6, Paris, Centurion, 1966, p. 158.

¹⁷⁴ *Ad Gentes* § 2.

¹⁷⁵ L'ordre de Jésus porte au moyen de l'impératif sur l'annonce de l'Évangile. Les autres activités (aller, baptiser, former) s'y adjoignent au moyen de participes.

de l'activité missionnaire, met en tête et décrit avec détail ce qui vient en premier et risque de suffire longtemps : la présence, le témoignage, le service fraternel désintéressé¹⁷⁶. »

À tout cela il faut aussi, et peut-être d'abord, ajouter que la mission de l'Église ne naît pas, en premier, d'un besoin des hommes qui seraient en attente d'un salut qui vient d'ailleurs – ce qui ne l'empêche pas de rejoindre au plus profond « la nature humaine et ses aspirations »¹⁷⁷. La mission est « mission reçue » qui surgit d'une nécessité intérieure à Dieu lui-même, et son dessein d'amour pour l'humanité tout entière, « le Dieu d'amour qui n'existe que dans l'action de se donner »¹⁷⁸. Comme le dit encore *Ad Gentes*¹⁷⁹, reprenant la première épître de Paul à Timothée, la raison et la nécessité de l'activité missionnaire naissent de la volonté de Dieu, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim 2, 4).

Dès lors, la mission ne peut être réduite à une tâche à accomplir. Elle définit l'être même de l'Église selon l'envoi du Christ, « Comme le Père m'a envoyé moi aussi je vous envoie » (Jn 20, 21) ; avec la remarque formulée par Jean RIGAL :

« La conjonction “comme” (*kathôs* en grec et non pas *hôs*) ne signifie pas ici une simple imitation ou une impossible ressemblance, elle indique le fondement de la mission. La source est donc en deçà et en au-delà de l'envoi des apôtres, elle réside dans le cœur de Dieu et plus précisément dans l'amour trinitaire qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, qui les relie et en même temps les déborde¹⁸⁰. »

Une Église d'appelés et d'envoyés pour la mission où tous les membres sont concernés

L'Église procède donc d'un appel et d'un envoi conjoints. Appelés pour être envoyés. Appel des disciples, par le Christ ressuscité, parmi lesquels certains seront apôtres, pour les envoyer porter la Bonne Nouvelle : « Allez dans le monde entier proclamer l'Évangile à toute la création » (Mc 16, 15) et appeler tous les hommes au salut : « Allez dans toutes les nations faites des disciples » (Mt 28, 19). Ce sont tous les membres qui sont appelés au « service de l'humain », dans une commune dignité – car « tout cela c'est l'œuvre d'un seul et même esprit » (1 Co 12, 11). En mettant en œuvre une diversité de charismes ceux qui sont appelés et envoyés constituent, ainsi, cette communauté diaconale, ministérielle qu'est l'Église.

Puisque l'Église est organiquement missionnaire, c'est toute l'Église qui est ministérielle, appelée au service de l'Évangile. « L'annonce de l'Évangile ne peut rester l'affaire de seuls

¹⁷⁶ René SALAÛN, « Le rêve de Troas », *Lettre aux communautés*, n° 42, 1973, pp. 26-55.

¹⁷⁷ *Ad Gentes* § 8.

¹⁷⁸ Jean RIGAL, *L'Église à l'épreuve de ce temps*, Paris, Cerf, 2007, p. 22.

¹⁷⁹ *Ad Gentes* § 7.

¹⁸⁰ Jean RIGAL, *op.cit.*, p. 23.

“ spécialistes ”. Elle incombe à tout chrétien conscient de sa vocation de baptisé¹⁸¹. » « Il n’y a aucun membre qui n’ait sa part dans la mission du Corps tout entier¹⁸². » La ministérialité ne saurait donc être l’affaire de quelques-uns. Elle doit (ou du moins devrait) concerner tous les membres du Corps.

Cette responsabilité est collective et commune. « L’Église en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité et obéissant aux exigences de son fondateur (Mc 16, 6) est tendue de tout son effort vers la prédication de l’Évangile à tous les hommes¹⁸³. » Pour l’être effectivement elle requiert, cependant, qu’un service de cette responsabilité collective soit identifié et assumé par quelques-uns¹⁸⁴. Car, comme le rappelle le Père CONGAR, « la mission de l’Église est commune à tous, en ce sens que tous sont chargés de la mission mais pas de la même manière. C’est une mission structurée, une mission organique différenciée »¹⁸⁵. Ce n’est pas une appropriation ou une confiscation de ce qui revient à tous, mais un service de vigilance et de soutien pour que le plus grand nombre prenne sa part de la mission confiée : « Les apôtres eux-mêmes sur lesquels l’Église a été fondée ont suivi les traces du Christ, prêché la parole de vérité et engendré des églises ». Le devoir de leurs successeurs est de perpétuer cette œuvre, afin que « la parole de Dieu soit divulguée et glorifiée » (2 Th 3, 1), le royaume de Dieu instauré dans le monde entier »¹⁸⁶.

La responsabilité collective présuppose donc bien la reconnaissance conjointe de cette responsabilité différenciée qui garantit la cohésion et l’engagement de tous :

« Ceux qui assurent dans l’Église des services et des ministères ne sont donc pas seulement les “ ligaments ” nécessaires pour que les divers dons contribuent, “ dans la cohésion et l’unité ”, à la croissance de l’unique Corps du Christ (Ep 4, 15-16). Ils veillent aussi à ce que, le plus possible et autant que possible, tous soient responsables dans l’Église avec le risque de porter à leur place cette responsabilité¹⁸⁷. »

Ainsi, la responsabilité apostolique est commune à tous. Mais cela ne veut pas dire que les charismes et les ministères sont les mêmes et indifférenciés. Il y a commune dignité des membres du Corps – « Vous êtes le Corps du Christ et vous êtes ses membres chacun pour sa

¹⁸¹ *Ad Gentes* § 23.

¹⁸² *Presbyterorum Ordinis* § 2.

¹⁸³ *Ad Gentes* §1.

¹⁸⁴ La question des ministères ne sera pas développée dans ce mémoire. Elle mériterait un développement spécifique et reste une piste de recherche importante aujourd’hui sur notamment « le sacerdoce commun des fidèles » et les ministères ordonnés, 50 ans après le Concile Vatican II. Pour le ministère des prêtres, on pourra se reporter au livre d’Albert ROUET, *Prêtres. Sortir du modèle unique*, Médiaspaul, 2015.

¹⁸⁵ Intervention du père Yves-Marie CONGAR à l’Assemblée plénière de l’épiscopat de Lourdes rapportée dans, *Tous responsable dans l’Église ?*, Paris, Centurion, 1973, p. 58.

¹⁸⁶ *Ad Gentes* § 1.

¹⁸⁷ Ouvrage collectif sous la direction de Mgr Joseph DORE et M. Maurice VIDAL, *Des Ministres pour l’Église*, op. cit., p. 173.

part » (1 Co 12, 2) – et pluralités de charismes pour le profit de l'ensemble – « c'est le seul et même Esprit qui opère, distribuant à chacun ses dons en particulier comme il l'entend » (1 Co 12, 11).

Il importe donc dans notre réflexion sur la ministérialité, de et dans l'Église, de prendre en compte cela pour ne pas occulter une distinction importante entre ce qui est au fondement – « Il en institua douze pour être avec lui et les envoyer prêcher » (Mc 3,14) –, et ce qui est au service du déploiement, de la ministérialité de toute l'Église dans l'aujourd'hui de l'histoire : « Il y a dans l'Église diversités de ministères, mais unité de mission. Le Christ a confié aux apôtres et à leur successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir »¹⁸⁸.

L'Église est ordonnée à la construction du Royaume dont elle est le sacrement

Un dernier point à souligner et qui n'est pas sans importance sur la manière de vivre l'Église dans son rapport au monde et donc de penser la ministérialité : l'Église n'est pas, en soi, sa propre fin. Elle est ordonnée à la construction du Royaume, en étant le sacrement, le signe efficace selon la définition de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* :

« Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre¹⁸⁹. »

Cette définition a une importance majeure puisqu'elle souligne l'écart entre l'Église et le Royaume auquel elle ne peut prétendre s'identifier. L'activité missionnaire ne s'aurait omettre la dimension eschatologique comme le souligne encore le décret sur l'activité missionnaire : « Le temps de l'activité missionnaire se situe entre le premier avènement du Seigneur et le second, dans lequel, des quatre vents, telle une moisson, l'Église sera rassemblée dans le royaume de Dieu »¹⁹⁰.

Par conséquent le souci premier ne peut pas être celui de la construction de l'Église dans une visée expansionniste. Le commandement de « faire des disciples » n'est pas une fin en soi. Il ne s'agit pas d'un développement numérique de l'Église mais d'un souci de disposer des ouvriers nécessaires à la Mission de l'annonce du Royaume.

C'est dans cette ligne que peut être soulignée, dans le contexte ecclésial d'aujourd'hui, la remarque de Philippe LECRIVAIN : « Les plus récentes traductions de la finale de l'évangile

¹⁸⁸ *Apostolicam Actuositatem* § 2.

¹⁸⁹ *Lumen Gentium* § 5.

¹⁹⁰ *Ad Gentes* § 9.

de Matthieu – plus fidèles sans doute au texte grec –, ne sont pas sans attirer notre attention. On ne lit plus : “ De toute les nations faites des disciples ”, mais “ dans toutes les nations faites des disciples ” »¹⁹¹.

Nous passons du seul registre d’un « faire productiviste », à celui d’une vigilance pour que l’Église soit bien le sacrement de la présence du Christ ressuscité offert à tous, avec en son sein des messagers de la Bonne Nouvelle. Ceci est encore explicité par une autre nuance de vocabulaire d’importance. Elle a occupé les Pères du Concile Vatican II, bien que la traduction française n’en rende pas toujours vraiment compte. Dans le décret *Presbyterorum Ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres il est écrit : « La fonction des prêtres, en tant qu’elle est unie à l’Ordre épiscopal, participe à l’autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son corps »¹⁹². Selon René SALAÜN, ayant contribué à la rédaction de ce texte, le débat a porté sur le choix entre les verbes latins *construere* ou *extruere*. C’est le second qui a été retenu. Il ne s’agit donc pas tant de « construire » l’Église, au sens d’une extension géographique, que de « faire surgir » l’Église pour qu’elle puisse être « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c’est-à-dire à la fois le signe et moyen de l’union intime avec Dieu et de l’unité de tout le genre humain »¹⁹³.

Tout ceci n’est pas sans importance sur la conception de la mission, le rapport de l’Église et du monde et, bien sûr, sur la conception de la ministérialité dans l’Église. L’enjeu premier d’une réflexion sur la ministérialité est finalement de savoir s’il y aura ou non des ouvriers pour répondre à l’invitation du Christ aujourd’hui : « Allez ». Ce n’est pas moins ce que disait le Père RIOBE, lors de son intervention en 1972 à l’Assemblée des évêques à Lourdes qui traitait de l’avenir du ministère dans l’Église, lorsqu’il affirmait :

« La question essentielle reste à poser : y aura-t-il demain des hommes et des femmes, mariés ou non, ministres ou non, religieux ou non, pour risquer leur vie sur l’Évangile ? Pour vivre, mais aussi pour parier qu’il est encore une Bonne Nouvelle qu’on peut annoncer – au cœur d’une existence qui témoigne de sa vitalité – à tous ceux qui ne l’ont pas encore entendue¹⁹⁴ ? »

3.2. Regards sur la Mission et le rapport de l’Église au monde

Une compréhension de la mission et du rapport de l’Église au monde qui ont fortement évolué

La conception de la Mission a fortement évolué au cours du XX^e siècle. Le modèle centripète d’une Église au centre et coextensive au monde est périmé. De même pour un modèle bipolaire

¹⁹¹ *Lettre aux Communautés*, n° 218, *op. cit.*, p. 62.

¹⁹² *Presbyterorum Ordinis* § 2.

¹⁹³ *Lumen Gentium* §1.

¹⁹⁴ Guy-Marie RIOBE, *La passion de l’Évangile*, Paris, L’Harmattan, 1998, p. 34.

dans une relation de vis-à-vis comme l'illustre le Cardinal SUHARD, archevêque de Paris, lors de son jubilé de sacerdoce le 5 décembre 1948, paroles qui resteront célèbres : « Il y a un mur qui sépare l'Église de la masse. Ce mur il faut l'abattre à tout prix pour rendre au Christ les foules qui l'ont perdu »¹⁹⁵.

Le régime de reconquête pouvait encore servir de référence comme l'illustre le slogan de l'action catholique : « nous referons chrétiens nos frères ». Ou tout au moins, nous étions encore dans un système unitaire majoritaire, opposant le croyant et « l'athée » suivant un unique axe de référence.

L'expérience missionnaire va faire passer peu à peu à une pluralité de systèmes. Grâce à une dynamique de « l'ouverture », la préoccupation missionnaire va être marquée par le souci de sortir du cadre enfermant de l'Église institutionnelle pour aller à la rencontre d'un monde que l'on découvre sinon « incroyant » du moins étranger à la foi chrétienne. Les propos du futur pape Paul VI soulignent cela :

« Les assemblées (priantes) n'étaient souvent que des groupes d'élites ; les foules manquaient. Le peuple semblait, dans son immense majorité, inexorablement absent. Reviendra-t-il ? Il ne reviendra pas. C'est au prêtre à se déplacer, non au peuple ; inutile que le prêtre sonne la cloche ; personne ne l'écoute ; il faut qu'il entende les sirènes qui viennent des usines, ces temples de la technique où vit et palpite le monde moderne ; c'est à lui de se refaire missionnaire, s'il veut que le christianisme demeure et redevienne un ferment vivant de civilisation. Et le prêtre se mit en mouvement¹⁹⁶. »

Le modèle coextensif Église/monde n'est désormais plus opératoire grâce notamment à la réception conciliaire de la reconnaissance du pluralisme religieux. Aujourd'hui un modèle bipolaire n'est pas non plus suffisant pour rendre compte des mutations profondes qui affectent la société, et donc l'Église, comme le souligne Jean RIGAL : « Des mutations profondes marquent le monde de ce temps, aussi bien dans la vie sociale que dans la vie ecclésiale. Une époque se termine. Un monde disparaît, un nouveau monde émerge, mais nous n'avons plus le mode d'emploi »¹⁹⁷. Le sens de la mission s'est ainsi déplacé :

« Dans les années conciliaires il s'agissait de se mettre à l'écoute du monde pour connaître “ ses joies et ses espoirs ” (GS n° 1). Dans les années 80 on s'occupait davantage de la visibilité institutionnelle de l'Église et de son utilité comme “ service public de la transcendance ” et “ sacrement de la guérison du corps social ”¹⁹⁸ [...] En ces temps nouveaux, du moins dans le contexte français, il s'agit moins d'assurer “ le rôle public de l'Église ” que de laisser le message chrétien déployer ses étonnantes potentialités¹⁹⁹. »

¹⁹⁵ La semaine religieuse de Paris, 18 décembre 1948, pp. 1200-1201.

¹⁹⁶ Pierre-Marie VEUILLOT, *Notre sacerdoce*, t. 1, Paris, Fleurus, 1954, p. VIII.

¹⁹⁷ Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, op. cit., p. 198.

¹⁹⁸ Rapport de G. DEFOIS in *L'Église que Dieu envoie*, Paris, Centurion 1981, p. 95 et 98.

¹⁹⁹ Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, op. cit., p. 202.

L'urgence est de « proposer un sens crédible à une modernité en quête d'espérance possible et d'une manière d'exister. La demande de sens s'exprime autrement »²⁰⁰.

La dynamique d'ouverture reste toujours d'actualité mais avec une reconnaissance plus grande de « la réciprocité des services que sont appelés à se rendre le peuple de Dieu et le genre humain »²⁰¹. Il s'agit de proposer la foi « non comme un contre-projet culturel ou social mais comme une puissance de renouvellement »²⁰².

La proposition devient prépondérante dans la société marquée par la rapidité des mutations et conjointement par une multiplicité de message, un trop-plein de propositions. Elle doit tenir compte des traits spécifiques de la société actuelle marquée, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce mémoire, par une avancée de l'individualisme, qui ne peut être assimilé à un pur égoïsme. Cet individualisme est « affectif et sécuritaire, [...] animé d'un désir jaloux d'autonomie »²⁰³.

Mais ce recentrement sur la personne n'est pas dépourvu d'un « impérieux besoin de relation, de reconnaissance, de convivialité, et aussi d'un certain sens humanitaire et altruiste »²⁰⁴. Une volonté de création d'un tissu social nouveau se fait jour. Il est caractérisé par le fait que :

« Désormais, les relations humaines ne sont que partiellement territoriales. Elles forment des réseaux fluides, alimentés et amplifiés par les moyens modernes de communication qui quadrillent vie professionnelle, associative ou affective [...] De géographiques les relations deviennent très largement fonctionnelles et affinitaires. Des réseaux multiples, immatériels, fluides et temporaires [se créent]. C'est une autre manière de vivre le rapport à l'espace (on est mobile), et au temps (on vit dans l'immédiat)²⁰⁵. »

Dès lors, la foi chrétienne « a moins à affirmer sa différence en terme d'oppositions ou de combat qu'à faire retentir positivement la force novatrice de sa proposition »²⁰⁶. Son message doit permettre en urgence la réouverture de la question de Dieu qui semble évacuée dans le monde contemporain ; l'athéisme moderne ne prenant plus la forme de la négation de Dieu, mais de son inutilité comme l'affirmait déjà Bonhoeffer :

« Le monde a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à "l'hypothèse Dieu". Cela va de soi dans les questions scientifiques, artistiques et même éthiques, et personne n'en doute ; depuis environ cent ans, ceci est de plus en plus valable pour les questions religieuses elles-mêmes ; il apparaît que tout va sans "Dieu" aussi bien qu'auparavant. Tout comme dans le domaine scientifique, Dieu, dans le domaine humain est repoussé toujours plus loin, hors de la vie ; il perd du terrain²⁰⁷. »

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 203.

²⁰¹ *Gaudium et Spes* § 11.

²⁰² Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Cerf 1996, p. 25.

²⁰³ Jean RIGAL, *L'Église à l'épreuve de ce temps*, op. cit., p. 13.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

²⁰⁶ Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, op. cit., p. 38.

²⁰⁷ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 336.

La question de Dieu dans son ambivalence ou sa double compréhension, question que l'homme se pose *sur* Dieu et aussi question *de* Dieu comme sujet questionnant, devient donc prépondérante au cœur des préoccupations missionnaires d'aujourd'hui. Dans ce contexte nouveau et devant ces nouvelles préoccupations missionnaires, c'est un autre modèle du rapport Église/monde qui doit être recherché, à partir duquel la ministérialité de l'Église pourra être questionnée. Le modèle bipolaire n'est plus opératoire. On ne peut plus se contenter de penser un *ad intra* et un *ad extra*. Il faut prêter attention et donner place à *la différence*, comme le soulignait déjà Michel de CERTEAU en 1969 :

« La différence est autre aujourd'hui. Elle n'appelle plus un " départ ", parce qu'il n'y a plus d'organisation chrétienne qui joue le rôle d'un point de départ commun à tous. La réciprocité des cultures et des hommes exclut l'idée d'un " centre ", destiné à représenter le tout. Le rapport aux autres ne peut plus être conçu sur le mode d'un mouvement centrifuge ou centripète par rapport à une référence socioculturelle absolue. Le temps des croisades de l'esprit est clos : il supposait une " conquête " ou une " reconquête " à partir d'une base ; il impliquait toujours une géographie mentale selon laquelle un " dehors " s'ordonnait par rapport à un " dedans " qui justifiait et inspirait encore la mission²⁰⁸. »

Le dualisme Église/monde n'est donc plus concevable comme tel, « car il ne rejoint pas une situation désormais polycentrique [où les chrétiens aussi] cherchent à tâtons la signification et le vocabulaire de leur foi », L'Évangile de la tempête apaisée illustre cette situation. Les barques qui accompagnent le Christ pour passer sur l'autre rive sont plurielles. Et dans la tempête toutes sont affectées. Le salut viendra de la barque du Christ mais la tempête ne sera pas apaisée pour elle seule. Il y aura contagion d'apaisement pour tous. Le salut est offert à chacun, d'une « manière que Dieu connaît »²⁰⁹.

Les chrétiens sont dans des situations désormais diverses (peut-être sur plusieurs barques). « La différence ne se réfère plus à une organisation de nature à faire qualifier " d'autre " ce qui échappe aux croyants, les conteste ou les attire. Elle s'exprime en termes de relations mutuelles et plurielles. Elle désigne une relativisation réciproque de groupes et d'individus différents²¹⁰. » Pluralisme et universalisation de la relativité caractérisent notre aujourd'hui et doivent donc être pris en compte désormais dans la mission.

²⁰⁸ Michel de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, « Foi Vivante » n° 116, 1969, p. 221.

²⁰⁹ *Gaudium et Spes* § 22,4.

²¹⁰ Michel de CERTEAU, *op. cit.*, p. 222.

Conséquences quant à notre rapport au monde – repères supplémentaires pour penser la ministérialité en postmodernité

La présentation rapide du contexte de la mission très succinctement proposée amène finalement à souligner quatre exigences dans le rapport de l'Église au monde, dont il faut tenir compte dans notre réflexion sur la ministérialité pour la mission aujourd'hui :

❶ Notre condition chrétienne aujourd'hui nous place au cœur du monde dans un « *vivre avec* »²¹¹ dans l'ordinaire de l'existence. Nous sommes nous aussi, *nous autres gens des rues*, selon la belle expression de Madeleine DELBREL, des gens de la vie ordinaire,

« Des gens qui font un travail ordinaire, qui ont un foyer ordinaire ou sont des célibataires ordinaires. Des gens qui ont une maison ordinaire, des vêtements ordinaires. Ce sont des gens de la vie ordinaire. Des gens que l'on rencontre dans n'importe quelle rue [...] Nous autres gens des rues croyons, de toutes nos forces, que cette rue, que ce monde où Dieu nous a mis, est pour nous le lieu de notre sainteté²¹². »

❷ Il nous faut croire au travail de l'Esprit comme le rappelait le Père RIOBE : « Je crois en l'Esprit, non pas comme à une porte ouverte pour m'évader, mais comme à la seule espérance qui puisse, en définitive, animer l'histoire des hommes »²¹³.

Travail de l'Esprit dans le monde et dans l'Église comme capable de susciter les ministères dont elle a besoin pour accomplir sa mission car :

« La relation de l'Église au Saint Esprit fait partie de la structure de l'Église [...] C'est l'Esprit qui fait naître l'Église en permanence comme un “ événement ” dont il a l'initiative. Il n'est pas un moyen à notre service mais une source. En ce sens on peut dire que la structure charismatique de l'Église inclut et déborde la structure ministérielle²¹⁴. »

De ce fait les choses ne sauraient être figées et l'on ne peut ni se river, ni cultiver la nostalgie de modèles qui ont essayé de répondre aux conditions de leur temps désormais révolus. Car « l'Église n'est pas vraie, elle ne se vérifie pas simplement en se comparant à ce qu'elle a été ou à ce qu'elle est devenue. Elle doit se mesurer à ce qu'elle doit devenir »²¹⁵.

La place laissée à une pneumatologie (et plus largement à une théologie trinitaire) dans la recherche sur la ministérialité de l'Église est d'importance :

« Il ne s'agit pas d'identifier les modèles qui ont prévalu aux différentes époques en vue de les reproduire : une application des fonctionnements ecclésiaux du passé à une situation radicalement nouvelle serait totalement anachronique. De plus, et surtout, elle traduirait un manque de foi en l'action de l'Esprit Saint dans le monde de ce temps : “ L'Esprit souffle où il veut ”, mais c'est toujours dans la créativité que se manifeste sa présence. Lorsque la théologie prend en compte le

²¹¹ Un « vivre avec » qui s'inscrit bien dans la continuité d'une tradition. Il suffit par exemple de penser à la *Lettre à Diognète*.

²¹² Madeleine DELBREL, *Nous autres gens des rues*, « Livre de vie » n° 107, Paris, Seuil, 1995, p. 63.

²¹³ Guy RIOBE, *op. cit.*, p. 135.

²¹⁴ Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, *op. cit.*, p. 165.

²¹⁵ René SALAÛN, *op. cit.*, pp. 42.

déroulement de l'histoire, et elle doit le faire, c'est pour affronter un présent toujours neuf avec la richesse de la mémoire²¹⁶. »

③ Nous avons un devoir d'« obéissance au réel », d'écoute, de veille et d'interprétation de ce qui fait la vie du monde comme nous l'a rappelé la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps :

« Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique²¹⁷. »

Et cette tâche revient à tout le Peuple de Dieu :

« Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment [en donc pas exclusivement] aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les divers langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine²¹⁸. »

Les modèles pour décrire la ministérialité doivent, pour être opératoires, en rendre compte car « En aucun cas il peut être légitime de passer sous silence le fait que l'Esprit Saint soit donné à tous dans l'Église, et d'organiser celle-ci comme si ce fait pouvait rester dépourvu de toute conséquence institutionnelle »²¹⁹.

④ Enfin, l'enjeu de la ministérialité dans l'Église n'est pas d'abord centré sur la communauté :

« Il ne s'agit pas du mieux-être de la communauté chrétienne. L'Église ne vit pas dans les nues ou les catacombes. Elle est vue, elle est lue, elle est interprétée plus que jamais, aujourd'hui que les mass-médias proclament sur les toits ce qui naguère restait dans le secret. Elle n'est honnête avec sa mission que si elle s'applique à être un signe lisible, pertinent aussi authentique que possible du mystère qui l'habite²²⁰. »

Il nous faut donc réapprendre à signifier sacramentellement dans le monde *notre différence*. Une différence qui, loin de nous mettre à part, nous convoque à la relation. Et ceci même si cette relation est problématique et si le sens ne peut se dire que dans les termes de l'interrogation car « c'est aussi notre lieu " théologique ", le langage qui doit nous permettre de parler de Dieu »²²¹.

²¹⁶ Jean RIGAL, *op. cit.*, p. 175.

²¹⁷ *Gaudium et Spes* § 4.

²¹⁸ *Gaudium et Spes* § 44.2.

²¹⁹ Hervé LEGRAND, *Fin du Clergé, « Nouveaux visages des ministères et vie des religieuses »*, Forma gregis, 1972, pp. 304-305.

²²⁰ René SALAÛN, *op. cit.*, p. 33.

²²¹ Michel de CERTEAU, *op. cit.*, p. 223

Ce rapide regard sur la mission nous a permis de décrire le contexte dans lequel penser la ministérialité. Nous allons pouvoir revenir maintenant sur le concept de « communion » qui, comme le rappelle Jean RIGAL, bien que n'ayant été appliqué à l'Église qu'au cours de ces dernières décennies, est reconnu comme « le concept central et fondamental du Concile »²²².

Redécouvrir l'Église « communion »

La communion, en effet, est un élément constitutif des chrétiens comme le rappelle RIGAL :

« Affirmer que l'Église est « communion », c'est valoriser – dans une perspective typiquement paulinienne – le tissu de relation qui compose le corps ecclésial (1 Co 12). Certes, les contrefaçons de la notion de communion ne désarment pas pour autant (centralisation excessive, repli, uniformité), mais, bien comprise, la notion de “ communion ” prend de la distance par rapport à une vision étroitement institutionnelle de la communauté chrétienne : elle s'inscrit légitimement au cœur de notre foi en l'Église [...] Avant d'être organisation ou fonctionnement, le corps ecclésial est “ relation ”, parce que Dieu Un et Trine est relationnel²²³. »

Il importe de remonter à la source, à ce qui fonde la communauté ecclésiale et lui donne sens. L'Église ne peut être un peuple que parce qu'elle tire son unité de Dieu, Un et Trine. *Lumen Gentium* le rappelle : « L'Église universelle apparaît comme un peuple qui tire son unité du Père, du Fils et de l'Esprit »²²⁴. Aussi, comme le souligne RIGAL :

« Parce que son fondement est en Dieu, la communion prend une ampleur illimitée : elle n'est pas seulement la communion des hommes avec Dieu ; elle est, pour cette raison même, la communion des hommes entre eux. Elle est tout à la fois théologal et fraternelle : l'union à Dieu est le principe de l'union au frère [...] Il ne faut pas chercher ailleurs le fondement et l'originalité de toute communauté chrétienne. L'Église n'est pas d'abord composée de structures soigneusement aménagées mais de personnes unies dans la foi et l'amour fraternel. D'ailleurs, en réalité, ce ne sont pas les structures qui évangélisent mais les personnes imprégnées de l'Évangile²²⁵. »

Il est nécessaire pour élaborer une ecclésiologie, et donc pour approfondir la ministérialité dans l'Église, d'articuler la christologie et la pneumatologie. Ce n'est pas moins ce qu'affirme encore Jean RIGAL en disant : « À cet égard, un regard porté sur la “ Trinité immanente ”, c'est-à-dire attentif à la vie relationnel de Dieu Un et Trine, représente un enjeu de tout premier ordre en ecclésiologie »²²⁶. Ainsi, la communion dans la Trinité immanente doit être la référence normative des relations dans l'Église. Cette référence amène à concevoir l'Église comme une Église-communion, non composée d'abord de structures mais de personnes unies dans la foi et l'amour fraternel. Il ne s'agit pas pour autant d'opposer les structures et les personnes mais d'affirmer avec CONGAR que la communion « n'est communion entre nous

²²² Jean RIGAL, *L'Église à l'épreuve de ce temps*, op. cit., p. 16.

²²³ *Ibid.*, p. 17.

²²⁴ *Lumen Gentium* § 4.

²²⁵ Jean RIGAL, op. cit., p. 17.

²²⁶ Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, op. cit., p. 66.

que parce qu'elle est communion de tous et de chacun avec Dieu, depuis Dieu et par une action de Dieu »²²⁷.

Cette communion fraternelle n'a pas sa source, ni son terme, en l'homme lui-même, mais dans l'échange même entre les trois personnes de la Trinité. Elle sera amenée à son terme dans un au-delà de l'Histoire quand « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28).

Mais il y a plus. La référence trinitaire n'est pas seulement à utiliser comme « modèle de référence ». Il faut aller plus loin et constater, comme le fait d'ailleurs la théologie trinitaire, que les œuvres *ad extra* sont communes aux trois personnes de la Trinité. La « Trinité immanente » appelle la « Trinité économique ». « Le Père fait exister l'Église par la mission conjointe du Fils qui l'institue et de l'Esprit qui la constitue²²⁸. » La tradition patristique n'en disait pas moins. L'Église naît sans cesse et vit de la mission conjointe du Fils et de l'Esprit, tant il est vrai, selon la formule poétique d'Irénée de Lyon que « le Fils et l'Esprit sont les deux mains du Père »²²⁹.

Ce modèle référentiel de relation qu'est la Trinité donne deux enseignements qu'il importe de souligner et de prendre en compte dans notre réflexion et notre manière de considérer la ministérialité :

❶ Ce modèle invite à une subversion des rapports interindividuels. Il appelle à un dépassement du genre humain comme morcellement d'individus séparés, où prévaut, selon les mots de CAVANAUGH, « le *dominium* individuel et le système du contrat à la base de toute relation »²³⁰.

Il s'en suit des relations nouvelles dans le Christ :

❖ Une unité dans une union solidaire qui n'est, ni uniformisation, ni individualisation ; car, dans le Christ, unité ne signifie pas uniformité mais diversité de membres :

« De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. » (1 Co 12, 12) ;

❖ Une abolition de la distinction entre le « mien » et le « tien », parce que ce corps, à l'image des relations trinitaires, est don, primat du don et rapport de don dans la gratuité. « Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leur bien et partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun

²²⁷ Yves-Marie CONGAR, *op. cit.*, p. 57.

²²⁸ *La primauté romaine dans la communion des Églises*. Document du Comité mixte catholique-orthodoxe en France, Paris, Cerf 1991, p. 120.

²²⁹ IRENEE de Lyon, *Adversus haereses* : V, 6, 1 et 28,4, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes » n° 153, p. 73.

²³⁰ William CAVANAUGH, *Eucharistie et Mondialisation*, Genève/Paris, Ad Solem, 2001, p.26.

[...] Jour après jour, d'un seul cœur ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leur maison. » (Ac 2, 44-45.46) ;

- ❖ Un nouvel ordre hiérarchique qui n'est plus pyramidal, les uns étant au sommet et les autres subordonnés, mais une égale solidarité de tous les membres entre eux.

② Ce modèle pose aussi les fondements de la mission comme constitutive de l'Église.

L'Église qui, selon la belle expression de Jean RIGAL, est « Mystère d'envoi » :

« Parce qu'elle [l'Église] est relationnelle et pour qu'elle le soit, la communion devient "mission", comme dans une synthèse féconde. Ainsi s'affirme l'originalité radicale de la communion de l'Église. De nature théologique, la communion s'ouvre sur un horizon illimité. De ce fait l'Église ne peut vivre repliée sur elle-même, cherchant à se protéger des ambiguïtés du monde. Il lui revient de témoigner du mystère de communion qui la constitue et la fait vivre [...]. La source trinitaire de la communion ouvre la communauté des chrétiens à une mission de communication, de réconciliation et d'humble partage dans la vie quotidienne, avec les pauvres en particulier²³¹. »

Et on pourrait même rectifier : avec les pauvres, non comme choix parmi d'autres ou même option préférentielle, mais comme choix prioritaire car « En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40). Ou surtout : « En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait » (Mt 25, 45).

Et il faut encore souligner cela, en mentionnant la nécessaire reconnaissance de la distinction des actions du Christ et de l'Esprit dans l'Église : le Christ *institue* l'Église et l'Esprit la *constitue*. Cette différence est ecclésiologiquement d'importance comme l'affirme ZIZIOULAS :

« Le Christ institue l'Église et l'Esprit la constitue. La différence entre ces deux préfixes -in- et -con- peut être énorme ecclésiologiquement. L'« institution » est quelque chose qui se présente en nous comme un fait, plus ou moins un « fait accompli ». En tant que telle, c'est une provocation à notre liberté. La « constitution » est quelque chose qui nous engage dans son être même, quelque chose que nous acceptons librement, parce que nous avons part à son surgissement même²³². »

Le Christ en instituant l'Église, le fait à un double titre comme le souligne le Concile Vatican II. Il est le « fondateur » du « tout social » qu'est l'Église, et en même temps le « fondement » permanent du corps ecclésial.

L'Esprit, lui, constitue l'Église en ce sens que, comme il est « source de communion » dans la relation trinitaire, il est aussi « source de communion » dans la relation ecclésiale – « le même

²³¹ Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, op. cit., p. 70.

²³² Jean ZIZIOULAS, *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales dans les Églises après Vatican II*, Beauchesne, 1981, p. 17.

dans la tête et les membres »²³³. Il est selon la belle expression d'Augustin « *nexus amoris* » (lien d'amour) dans la Trinité comme dans l'Église.

4. CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE : OÙ SOMMES-NOUS ARRIVÉS ?

Nous avons souligné, dans cette seconde partie, la pertinence pour aujourd'hui d'une pastorale d'engendrement, pour rejoindre nos contemporains et avec eux se laisser advenir à soi par la manducation de l'Évangile. Cette pastorale, qui ne fait pas nombre d'après ses auteurs, permet un authentique et irremplaçable « service évangélique de l'humain », dans « une proximité bienveillante qui rend possible à chacun l'acceptation de son humanité »²³⁴. Elle reconnaît et honore « la foi élémentaire » en tout homme. Elle est « hospitalière » à la manière de Jésus dans la rencontre des « gens du pays », favorisant la réciprocité des relations.

Mais la pastorale d'engendrement n'a pas la prétention de répondre à la question de la *responsabilité de la dimension ecclésiale de la foi* et du besoin de s'intéresser au renouvellement du premier cercle des disciples. Si elle peut renouveler le *vivre-ensemble*, elle ne peut apporter une réponse à la hauteur des enjeux de la postmodernité pour réapprendre, en Église, à *faire corps* et à *vivre une fraternité*.

Cette deuxième partie nous a ainsi amené à souligner le besoin de réinvestir la ministérialité de l'Église. Le problème auquel nous sommes confrontés n'est pas catéchétique mais ecclésiologique. Il faut réinvestir de mystère de l'Église en postmodernité. C'est ce que nous avons tenté de faire. Les fondements ecclésiologiques étant posés, il nous reste à nous interroger sur les ressources de la foi qui peuvent être mobilisées pour aborder la crise que nous avons présentée dans la première partie et en esquisser une gestion. C'est ce que nous allons entreprendre dans cette troisième partie.

²³³ *Lumen Gentium* § 7.

²³⁴ Henri-Jérôme GAGEY, *Les Ressources de la foi*, op. cit., p. 146.

TROISIEME PARTIE

Dans cette troisième partie, nous allons mobiliser les ressources effectives dont dispose l'Église, que sont l'Écriture et la liturgie. Nous tenterons de qualifier plus avant ce mal de fraternité et cette difficulté à faire corps, partagés par l'Église et la société en Occident. Nous verrons comment la médiation des ressources de la foi peut, en retour, contribuer à poser des paramètres pour *faire corps* et vivre la fraternité d'une façon nouvelle.

L'effectivité de la médiation de l'Écriture nous amènera, dans un premier temps, à définir le travail que fait le lecteur de la Bible dans sa compréhension de la société. Dans une lecture auto-implicative, le récit de Caïn et Abel (Gn 4), avec l'appui des travaux d'André WENIN, nous permettra de mettre en évidence un *en-commun* d'humanité confronté à une difficulté à vivre la fraternité. Nous dégagerons les paramètres de cette fraternité remise en cause par la tentation d'une violence meurtrière.

Mais c'est aussi la dimension performative de la lecture de la Bible qui sera sollicitée, à partir de passages de la lettre aux Hébreux avec l'appui des travaux d'Albert VANHOYE. Cette lecture rendra compte qu'une nouvelle fraternité est en genèse et que nous ne sommes pas condamnés à désespérer d'une fraternité impossible. Nous verrons comment la fraternité restaurée et renouvelée par le Christ ressuscité constitue un nouveau paradigme pour nous réapprendre à *faire corps* aujourd'hui.

L'effectivité de la liturgie et plus spécialement de la pratique eucharistique avec les travaux de William CAVANAUGH nous amènera, dans un second temps, à redéfinir les paramètres d'une *prise de corps* alternative et renouvelée, dans un nouveau rapport à l'espace et au temps. Nous en examinerons les limites au regard de la tentation de considérer l'eucharistie comme le tout de la vie chrétienne²³⁵ et du risque de repli communautariste. Nous verrons comment la prise au sérieux de « la vie mêlée comme lieu de la révélation » où se joue un « rendez-vous d'ordre sacramentel » peut apporter un garde-fou.

1. LA FRATERNITE RETROUVEE PAR LA MEDIATION DE L'ÉCRITURE

La Bible porte des illustrations nombreuses de relations communautaires complexes où se joue souvent une fraternité difficile. Le livre de la Genèse est marqué par une récurrence de ce

²³⁵ Si « Le sacrifice eucharistique [est] source et sommet de toute vie chrétienne » comme le précise la constitution *Lumen Gentium* (LG § 11), la vie chrétienne ne saurait se réduire à l'Eucharistie.

thème, que l'on songe à Ismaël et Isaac (Gn 21), Esaü et Jacob (Gn 26-33) ou encore Joseph et ses frères (Gn 37-50). Le renvoi de Hagar par Abraham posera une impossible fraternité entre Ismaël et Isaac. Le vol de la bénédiction paternelle par Jacob n'est que le point culminant de la rivalité avec son frère Esaü. Il scellera la non-relation entre eux. La fuite de Jacob chez son oncle évitera une issue fatale. Mais elle ne permettra pas aux deux frères de faire route commune. Une fois réconciliés, chacun ira son chemin.

L'histoire de Joseph et ses frères offre enfin un autre exemple. Elle pousse, elle aussi, très loin cette fraternité malmenée et la description du conflit entre frères.

C'est sans doute le récit biblique de Caïn et Abel qui pose les bases d'un modèle de la fraternité impossible et brisée de façon irrévocable par l'acte d'un meurtre. Comme si les hommes créés pour vivre en frères en étaient incapables !

C'est à ce récit fondateur que nous allons nous intéresser maintenant. Avec ce détour par le passage du livre de la Genèse (Gn 4, 1-16) nous chercherons à repérer et à qualifier les paramètres de la relation avortée culminant dans l'acte fatal de non-parole qui conduit au meurtre du frère.

1.1. Le mythe de Caïn et Abel ou les paramètres d'une fraternité impossible

Examinons tout d'abord comment fonctionne ou, plutôt, ne fonctionne pas la relation dans le récit fondateur de la Genèse. Nous allons nous intéresser à ce qui pose problème dans cette relation familiale inaugurale pour repérer les paramètres qui font que l'équation de fraternité est irrésolue et la relation impossible.

1.1.1. Des tares dès la naissance ou une génétique compromettante

Tout semblait commencer de manière pour le moins ordinaire :

« L'humain (*ha' adam*) avait connu Eve (*hawwah*) sa femme et elle fut enceinte et enfanta Caïn (*qayin*). » (Gn 4, 1)

Mais cet ordinaire apparaît très vite dans le fil du récit comme singulier : Caïn est né de l'humain et de la femme, créés dans l'incomplétude et marqués par le refus de s'accepter comme tels. En ayant cédé à la convoitise *d'être comme des dieux* (Gn 3, 5), la perspective de construire des relations appropriées où chacun puisse s'épanouir a été mise à mal. Le devenir personnel de chacun est compromis ou, du moins, soustrait à tout épanouissement annoncé comme harmonieux. Dès lors, la relation dans le couple est faussée et le rapport mère-enfant marqué par cette tare inaugurale. Caïn reçoit comme empreinte charnelle, comme poids

héréditaire, une relation non harmonieuse, non épanouie. Ce qui va se passer pour Caïn reproduira le scénario tragique de l'histoire de ses parents, celui d'une relation non ajustée.

Plus encore, le fonctionnement de la parentalité est présenté comme défaillant. En effet, l'humain disparaît du récit, une fois accompli son acte géniteur. Le voilà hors-jeu. La paternité est, pour le moins, mal assurée, mal assumée ! Elle pose problème et prête à interrogation. Caïn est laissé seul entre les mains de sa mère qui tient à son sujet des propos qui ne peuvent qu'alerter toute personne attentive : « J'ai acquis (*qaniti*) un homme avec Adonaï » (Gn 4, 1). Comme le souligne Thomas RÖMER : « N'y a-t-il pas là comme un fantasme qui rejoindrait le défi que leur avait jeté le serpent de devenir comme des dieux (Gn 3, 5) ? »²³⁶.

Le Fils est présenté comme une acquisition de sa mère et est désigné, par elle, comme « homme » (*'ish*) dès sa naissance. Ève apparaît sous les traits de la possession poussée à l'extrême. Caïn se substitue, dans les dires de sa mère, à l'humain dans une relation mère-fils pour le moins troublante : « Le fils possédé occupe en réalité la place du mari possédant »²³⁷. Tout se passe comme si Ève tentait d'apporter un démenti à la sentence prononcée par Adonaï à son encontre : « Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera » (Gn 3, 16). Comme le souligne encore WENIN : « À présent, c'est elle qui évince celui qui n'a pas su lui faire une place, et, possédée par son homme, elle prend à son tour possession de « l'homme » qui comblera chez elle la frustration laissée par la relation insatisfaisante avec son mari, l'humain. Bref, elle remplace un homme qui la domine par un homme qu'elle possède »²³⁸.

Voilà, pour Ève, comme une tentative de revanche sur la malédiction qui fera de Caïn un prisonnier d'une relation de possession fraternité.

Le handicap de Caïn ne s'arrête pas là. Caïn porte, de son côté, par son nom une propension à être jaloux (*qané*) et envieux. Caïn est confronté à la différence, à l'altérité qu'il refuse à l'exemple d'une mère possessive et fusionnelle. La substitution d'Adonaï au « père » sur requête d'Ève – « J'ai procréé un homme avec le Seigneur » (Gn 4, 1) – ne permet pas de dissiper la confusion où Ève maintient Caïn. L'horizon de relations plus larges et plus justes ne s'ouvre pas. Caïn ne parvient pas à faire le deuil d'une fusion avec une mère captatrice et exclusive et s'exclut lui-même, dès sa naissance, de toute fraternité possible. Le champ d'une rivalité est ouvert et la fraternité est, dès le départ, une tâche annoncée comme difficile. Comme le souligne André WENIN : « Caïn est mal posé dans l'existence. Il est d'emblée inscrit dans

²³⁶ Thomas RÖMER, *Psaumes Interdits Du silence à la violence de Dieu*, Éditions du Moulin, 2007, p. 54.

²³⁷ André WENIN, *D'Adam à Eve ou les errances de l'humain*, op. cit., p. 139.

²³⁸ *Ibid.*, p. 140.

un contexte qu'imprègnent l'esprit de convoitise, et donc le désir de dominer ou de posséder, ainsi que la rivalité et la tromperie – semences de serpent – [...]. La violence précède Caïn, au moins celle qu'on fait à l'autre quand on nie en lui le sujet »²³⁹.

1.1.2. Un second Fils insignifiant dans une équation de filiation incomplète et une fraternité impossible

La mention de la naissance d'Abel est limitée à sa plus courte expression. Le narrateur se contente d'exprimer : « Elle [Ève] continua d'enfanter son frère Abel » (Gn 4, 2). Rien d'autre n'est dit du second fils contrairement à Caïn. Aucune mention d'une quelconque paternité, décidément bien absente. Abel n'est d'ailleurs pas présenté, dans le récit, comme un fils de ses parents mais comme un « ajout de son frère » selon l'expression de WENIN. L'équation est tronquée : Abel est d'emblée posé dans l'existence comme frère de Caïn sans être au préalable le fils d'Ève. La filiation est passée sous silence et la fraternité posée comme un en-soi, finalement sans advenir ou devenir possible.

En fait, Abel n'a pas d'existence propre. Même le choix de son prénom suggère une non-consistance. Abel, *hébèl*, souffle, buée à l'image du leitmotiv de Qohéleth : « *Hébèl, hébèl*, tout est *hébèl* et poursuite de vent » (Qo 1, 2). Abel, dès sa naissance, est donc marqué par la fragilité humaine et rien dans sa mise au monde ne semble ébranler la fusion où Ève a entraîné Caïn quand elle a mis hors-jeu l'humain.

Il est frappant de constater, par ailleurs, l'insistance par défaut, du récit sur l'absence de relation entre les deux frères. Le récit les juxtapose : « Abel fut pasteur de petit bétail tandis que Caïn était travailleur de l'humus » (Gn 4, 2b). La différence de métiers qui pose une complémentarité va être travestie pour servir leur opposition : « Tout est raconté comme si les frères s'ignoraient l'un l'autre, le cadet n'entrant décidément pas dans le monde de son frère. »²⁴⁰. Lui c'est lui et moi c'est moi !

La fraternité est ainsi mise à mal dès l'apparition du cadet. L'absence de relation est poussée à son extrême, celle d'une non-parole entre les frères. Comme un acte de « non création » de fraternité en contraste avec l'acte-parole du Créateur – Dieu dit et cela fut – du premier récit de la Genèse. La parole non dite, suggérée par le narrateur, aboutit à l'acte de non-reconnaissance de l'existence d'Abel par son frère. Caïn va sceller un acte d'inexistence d'un être insignifiant. Plus que l'élimination d'un rival c'est la radicalité d'une suppression

²³⁹ *Id.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 142.

d'existence qui est posée dès le commencement. Abel ne parle jamais. Il est l'éphémère par excellence.

1.1.3. Dieu au secours d'une relation mal engagée

Dieu tente de s'interposer sur des chemins apparemment tracés en parallèle et sans perspective de rencontre et d'échange entre frères. Adonaï tente de provoquer une réaction chez Caïn, par son regard différencié sur les cadeaux d'hommage ou de reconnaissance (*minhah*) des deux frères. Rien ne permet littéralement de comprendre le choix d'Adonaï d'agréer le don d'Abel plutôt que celui de Caïn. Et ceci, en dépit des commentaires midrashiques qui soulignent que le présent d'Abel était d'une plus grande valeur. Lui qui a donné « des aînés de son petit bétail et de leur graisse » (Gn 4, 4), là où son frère s'est contenté « du fruit de l'humus » (Gn 4, 3). En accordant attention au don d'Abel plus qu'à celui de Caïn, Adonaï met ce dernier devant une expérience inédite, celle d'un manque. Une brèche est ouverte dans le rapport fusionnel où Caïn est pris, lui offrant ainsi une chance d'ouverture à l'altérité, et par là même à la relation de fraternité. Adonaï invite Caïn à faire le deuil (*'avel*) de l'exclusivité, de la fusion, de la totalité. Comme le souligne WENIN : « C'est l'épreuve de tout humain, celle de la limite à assumer pour s'ouvrir à des relations où la vie trouvera à s'épanouir »²⁴¹.

Mais Caïn n'accepte pas l'épreuve. Il se consume de colère et son visage fut abattu. Adonaï redouble d'attention pour Caïn, en ne le laissant pas seul dans sa souffrance et en le questionnant : pourquoi ce que tu viens de faire t'irrite et pourquoi ce visage qui va te faire voir le futur de mauvaise manière ? Là où une impasse se profile Adonaï ouvre une alternative à Caïn, celle d'un choix et d'une responsabilité à prendre par lui seul : « faire bien » ou « ne pas faire bien ». Comme le précise encore WENIN : « Si Caïn peut agir bien il “ relèvera ” sa face, devenant un être capable de relation et ouvert à l'avenir »²⁴².

Consentir au manque, à la limite lui permettrait de s'ouvrir à l'autre, à la relation avec le frère. Par contre s'il choisit de ne pas « faire bien » l'équation de fraternité restera irrésolue. Caïn fera alors l'expérience du péché (*hatta 't*), non pas dans une connotation moralisante mais dans le sens d'un raté dans l'existence. Il passera littéralement « à côté » de la cible, celle de la fraternité. C'est l'échec existentiel affirmé déjà par Adonaï à Adam, le grand absent : « Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul » (Gn 2, 18). Au lieu de s'épanouir par la relation, Caïn s'égare sans obtenir ce à quoi il aspire.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

²⁴² *Ibid.*, p. 148.

1.1.4. La non-parole conduit au meurtre et la non-relation à l'errance

Le narrateur esquisse une tentative de dialogue à l'initiative de Caïn avec son frère : « Et Caïn dit à Abel son frère “ ... ” » (Gn 4, 8). Mais en fait, Caïn ne dit rien. Les guillemets ouverts restent sans parole prononcée. Si la traduction de la Septante ajoute dans la bouche de Caïn « Allons aux champs... » cette parole n'est pas dialogue. Caïn est enfermé au mieux dans un monologue, « mots vides qui soulignent la futilité de ce que Caïn dit à son frère »²⁴³. Caïn s'enferme ainsi dans sa souffrance et sa non-maîtrise de la jalousie. Dès lors la fraternité ne peut exister : « Caïn se dressa vers Abel son frère et le tua » (Gn 4, 8). La fraternité est définitivement niée. La non-parole a fait sombrer Caïn de l'humain dans l'inhumain. Caïn n'a pu naître à lui-même en devenant capable de relation.

1.2. La tentation de Caïn en postmodernité

Les principaux paramètres de cet échec de la fraternité, tels que nous avons essayé de les repérer dans le récit fondateur de Caïn et Abel (Gn 4, 1-16), sont, une relation de filiation problématique à l'origine marquée par le refus de toute altérité et la confusion, une histoire impossible parce que fondée sur la concurrence plutôt que sur le service mutuel et, avant tout, le danger mortel d'une non-parole. C'est la non-parole qui conduit au meurtre, ou plus fondamentalement à la négation de l'autre, laissé à son inconsistance (*hébèl*).

Ce récit pose, par la narration de cet échec, le principe que la fraternité ne se décrète pas. Elle s'accomplit ou ne s'accomplit pas ! Elle n'est pas un donné de l'existence mais un advenir, une histoire commune engagée. Ou pas !

Il ne suffit pas de se séparer pour qu'il n'y ait pas de problème. Il faut pouvoir entrer en dialogue et faire quelque chose ensemble pour que l'équation de fraternité soit résolue. Or c'est précisément ce que Caïn n'a pas réussi avec son frère Abel.

Ce récit peut constituer, selon nous, un nouveau paradigme de la postmodernité pour décrire le risque d'un hyper-individualisme renégociant sans cesse les fondements anthropologiques de la construction de soi. La tentation de Caïn rejoint la dérive libérale de l'individualisme d'un « moi désengagé »²⁴⁴, où « les individus sont libres de remettre en question leur participation aux pratiques sociales existantes, [...], de décider de ne plus suivre ces pratiques si elles leur semblent ne plus en valoir la peine »²⁴⁵.

²⁴³ *Ibid.*, p.152.

²⁴⁴ Will KYMLICA, *Le moi désengagé*, in BERTEN et *all.*, éd. libéraux et communautariens, PUF, 1997, pp. 275-286.

²⁴⁵ *Id.*

L'approche de l'identité et de « l'individu en lien », dans son rapport à l'espace et au temps y est redéfinie. L'autosuffisance et la réalisation de soi par soi, dans un refus d'une quelconque altérité devient un risque de la postmodernité. L'individu peut y être dépendant d'un système qui « n'a ainsi d'autre transcendance que l'impératif de sa propre manifestation, une réalisation en soi pour soi qui n'a de jauge que sa propre efficacité à apparaître dans sa totalité »²⁴⁶. Aucune place n'est possible pour une altérité et une transcendance.

Il peut s'en suivre, comme pour Caïn, une centration exclusive et mortifère sur soi qui amène à nier toute fraternité. Le monde de l'hyperconsommation redouble le risque. Il place le consommateur devant une incessante définition de soi par soi par le biais d'une « consommation identitaire en tant qu'hyperconsommation »²⁴⁷ où le sujet se manifeste à lui-même par l'invitation constante à marquer ses choix.

Cela amène à la promotion d'un sujet hyper-individualiste, un « Caïn postmoderne » qui se forme dans un rapport de soi à soi, avec l'obligation constante de consommer comme mode d'être. En fait cette pratique entraîne une remise en cause paradoxale d'une conception de « l'homme comme néotène, c'est à dire comme une entité inachevée »²⁴⁸. La possibilité qu'elle se complète en s'extériorisant, par le biais d'un rapport d'altérité, est niée. Les revendications d'autonomie du sujet et du primat de l'individu, aboutissent au refus de toute forme d'autorité extérieure au libre arbitre. Le sujet prétend désormais advenir par et pour lui-même en s'auto-fondant dans un rapport de soi à soi.

De plus, avec la parole qui s'éclipse, faute d'interlocuteur, l'identité du sujet ne peut qu'être appréhendée que de manière autoréférentielle – « Je suis qui je suis en ce moment » – dans la temporalité de l'instant.

Le rapport à l'espace est aussi marqué de façon nouvelle. La notion d'espace commun envers lequel sont redevables les individus dialoguant entre eux disparaît. Cela conduit à une instrumentalisation de l'espace public à des fins privées d'expression de soi.

Ainsi, l'auto-centration d'un Caïn de la postmodernité, sans aller jusqu'au meurtre du frère, ne peut générer que des « liens faibles » qui ne sont pas capable de soutenir une fraternité renouvelée. Les individus sont liés dans un rapport qui ne relève pas nécessairement d'une histoire commune pouvant être formalisée dans un récit. Le lien social et le corps social ainsi créés apparaissent sans leur nécessaire structuration des relations, à partir d'événements

²⁴⁶ André MONDOUX, « Émancipation, aliénation et surdéterminisme technique », in *L'émancipation hier et aujourd'hui*, Ed Gaëtan Tremblay, PUQ, 2009 p. 164.

²⁴⁷ André MONDOUX, *art. cit.*, p. 162.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 163.

fondateurs vécus en commun. Le corps et le lien n'ont plus consistance solide. Les relations entre les individus risquent d'être affectées durablement. Tout est marqué par une mobilité ou, comme le qualifierait BAUMAN, par une liquidité.

1.3. L'équation de fraternité ré-ouverte

L'auteur de la lettre aux Hébreux fait référence à deux reprises à Abel en vantant sa foi : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn ; c'est par elle qu'il fut déclaré juste » (He 11, 4a). Il établit, aussi, une relation entre le sang d'Abel et le sang de Jésus en affirmant, pour ce dernier, qu'il est « médiateur d'une alliance neuve, et du sang de l'aspersion qui parle mieux encore que celui d'Abel » (He 12, 24). Une alliance neuve qui crée donc les modalités d'une relation neuve. C'est pourquoi nous allons voir, avec l'appui d'Albert VANHOYE, comment, dans l'épître aux Hébreux et plus spécifiquement dans le passage de He 1, 1-2, 18, l'équation de fraternité est ré-ouverte par la parole qui reprend ses droits et une filiation reposée en des termes nouveaux.

Nous aurons à souligner comment cette filiation ouvre à une fraternité nouvelle et pose les bases d'une relation communautaire possible et renouvelée qui puisse intéresser notre postmodernité. Nous aurons à nous interroger et à essayer de dégager en quoi cette fraternité restaurée et renouvelée par le Christ constitue un nouveau paradigme pour penser la dimension communautaire de la foi dans la société d'aujourd'hui. Comment, Celui qui « devait en tous points se faire semblable à ses frères » (He 12, 17), se réapproprie-t-il la réponse-interrogation de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 4, 9) ? En quoi, Celui qui est devenu « garant d'une alliance meilleure » (He 7, 22) ouvre-t-il ainsi, de façon nouvelle, « en la période finale où nous sommes » (He 1, 2), l'équation de fraternité et l'existence communautaire ?

1.3.1. Quand la parole reprend ses droits

Alors que la parole faisait défaut dans le récit de Caïn et Abel, l'auteur de la lettre aux Hébreux la pose d'emblée comme une donnée centrale dans l'histoire : « Après avoir à bien des reprises et de bien des manières parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils » (He 1, 1-2a).

La répétition du verbe « parler » en souligne l'importance. L'action-parole (*dabar* sémitique) adressée autrefois aux pères se renouvelle, pour nous, dans la période où nous sommes. Cette parole adressée, ouvre une nouvelle communication entre un destinataire et des destinataires. C'est Dieu lui-même qui parle et nous sommes les destinataires comme les pères l'avaient été autrefois.

Nous rejoignons ainsi une donnée de la tradition chrétienne et, plus largement, de la tradition biblique qui montre que le chemin privilégié du rapport avec Dieu n'est pas celui du « voir », mais celui de l'« entendre ». Dieu est fondamentalement Parole : le verbe s'est fait chair ! Aussi, comme le rappelle CHAUVET, « Ce que la liturgie donne à voir – car elle donne beaucoup à voir – n'est pas autre chose que la Parole »²⁴⁹. Mais cette Parole est parole-action, parole-événement, « parole performative » qui réalise ce qu'elle veut signifier. Elle engendre ceux qui l'entendent à être « Fils de l'événement » selon l'expression chère à Guy-Marie RIOBE.

La parole met en relation Dieu et nous comme Dieu et les pères mais aussi, par le processus de destination, des générations entre elles comme le souligne Albert VANHOYE :

« Parce qu'il s'agit d'une relation qui s'établit entre Dieu et l'humanité, les paroles successives s'organisent en une longue histoire. Elles ne s'adressent pas aux hommes comme à une poussière d'individus qu'elles illumineraient un à un, mais elles font jouer à plein la solidarité humaine, d'abord à l'intérieur d'une même époque, ensuite de génération en génération²⁵⁰. »

L'auteur de la lettre aux Hébreux insiste ainsi sur un acte-parole qui est établi et qui esquisse une possibilité de relation nouvelle entre les destinataires dans l'histoire. Celui par qui la parole est donnée oblige à un mode d'être différent de celui de Caïn et Abel. Là où prévalait des histoires juxtaposées, est désormais posé un lien d'existence par le fait même d'une parole adressée en commun, à ce « nous » d'humanité que nous formons.

Dès lors, là où Caïn, par une non parole, a été conduit au meurtre et à l'errance, l'humanité est rétablie dans un avenir commun qui se fait histoire, par un acte de parole de Dieu lui-même : « La parole est pleinement historique, c'est-à-dire qu'elle s'insère concrètement dans la vie réelle des hommes »²⁵¹.

Ceci a lieu en la période où nous sommes ou selon la traduction de VANHOYE « à l'extrémité des jours que voici »²⁵², dans ce temps de l'intervention divine décisive qui instaure le règne de Dieu sur la terre. Un règne qui inaugure une fraternité nouvelle et par là un mode de relation nouvelle par l'incarnation du Verbe.

1.3.2. Une relation de paternité et de filiation retrouvée

Cette parole de Dieu ne s'exprime plus « dans les prophètes » mais en « un qui est Fils ». Dieu a choisi un porte-parole dont la relation avec lui est bien différente de celle des prophètes.

²⁴⁹ Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Editions ouvrières, 1993, p. 75.

²⁵⁰ André VANHOYE, *Situation du Christ épître aux Hébreux 1 et 2*, Coll. Lectio Divina n° 58, Cerf 1969, p. 54.

²⁵¹ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 54.

²⁵² Albert VANHOYE, *La lettre aux hébreux : Jésus Médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris, Desclée de Brouwer, « Jésus et Jésus-Christ » n° 84, p. 34.

Aussi, cet acte-parole ouvre, à nouveaux frais, les relations de paternité et de filiation. Si la paternité avait été occultée et mise à mal dans l'épisode de Gn 4, elle est mise en exergue ici et reprend ses droits. Dans le dessein du Père, le Fils est héritier de tout et a pris part à la création. Comme le souligne Albert VANHOYE c'est en « contemplant la gloire actuelle du Fils [que l']on reçoit révélation de son rôle antérieur »²⁵³. Seul son rapport avec Dieu définit l'être du Fils. Ce dernier reçoit son être du Père. Il est « resplendissement (*apaugasma*) de sa gloire et empreinte de sa substance »²⁵⁴. La paternité n'est, non seulement, pas oubliée mais elle ne fait pas de doute et place le Fils à la droite du Père dans les hauteurs. Mais cette paternité-filiation réussie n'est pas refermée sur elle-même. « Fils de Dieu » est un aspect essentiel du « nom » hérité par le Fils mais la « purification des péchés » (He 1, 3b) inscrit le Fils dans une autre relation, une relation humaine. La distance entre Dieu et l'homme est franchie par le Fils. C'est d'ailleurs dans sa nature humaine que le Fils a effectué la purification des péchés et c'est dans sa nature humaine qu'il reçoit la plénitude de sa gloire filiale, que sa personne divine possédait depuis toujours : « Le Fils de Dieu glorifié est en même temps un homme glorifié, un homme en qui s'est pleinement accomplie la vocation des êtres humains. ». Dès lors ce Fils reçoit un nom « bien différent de celui des anges ». Ce nom, comme le rappelle VANHOYE définit la personne en même temps qu'il la désigne. « Il exprime sa dignité et son rang. Il contient en quelque sorte tout l'ensemble [des] qualités, aptitudes et pouvoirs dont est dotée la personne nommée [...] Le nom est un moyen de relation entre personnes et il détermine la nature et l'étendue de ces relations²⁵⁵. »

Le nom du Fils est, ainsi, bien différent de celui des anges, puisque le Fils est doué d'une capacité de relations bien autre : Il est « d'autant supérieur (*kreitton*) aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur » (He 1, 4). Ce « nom » l'établit dans un rapport particulier avec Dieu d'une part, avec les hommes d'autre part puisqu'il leur offre le moyen d'entrer en relation avec Dieu²⁵⁶. L'auteur de la lettre développe en He 1, 5-14 la relation divine du Père et du Fils et la comparaison du Fils et des anges en faisant ressortir la supériorité du Christ. Mais nous ne développerons pas cet aspect²⁵⁷ pour chercher à qualifier la relation nouvelle inaugurée par le Christ avec les hommes, telle qu'elle est présentée et développée en He 2, 5-18.

²⁵³ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 62.

²⁵⁴ He 1, 3 - Traduction d'Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 51.

²⁵⁵ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 89.

²⁵⁶ Cette relation du Fils aux hommes, ouvrant celle des hommes avec Dieu, n'est pas développée pour elle-même dans He 1. Elle fait l'objet de la suite de la lettre et de la suite de notre travail.

²⁵⁷ Pour un commentaire de He 1,5-14 : cf. André VANHOYE, *op. cit.*, pp. 119-226.

1.3.3. Une filiation qui ouvre à une fraternité : le nom de « Fils de Dieu » est aussi celui de « Frère des hommes »

Ce nom « bien autre » qui qualifie le Fils dans la lettre aux Hébreux indique non seulement une supériorité, par rapport aux anges – « Ce n'est pas à des anges qu'il a soumis l'univers » (He 2, 5a) – mais le positionne dans une relation à l'homme. Ce nom il le possède dès l'origine en tant que « resplendissement de la gloire » de Dieu et « empreinte de sa substance » (He 1, 3) mais en même temps il en hérite à l'issue du mystère pascal. Ce Fils est concerné par la vocation de l'homme : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? Ou le fils de l'homme, pour que tu portes ton regard sur lui ? » (He 2, 6).

Bien plus, il s'engage dans une histoire avec lui. Le mystère de l'homme est remis entre ses mains, l'univers à venir est soumis au Fils. Un avenir est ouvert à l'homme dont le Fils est partie prenante. C'est lui le Fils qui est aussi concerné par la citation du Psaume : « Tu l'abaissas quelque peu par rapport aux anges, de gloire et d'honneur tu le couronnas » (Ps 8, 6).

La filiation ouvre à une fraternité par une communauté de destin entre le Fils du Père et l'humanité. L'abaissement par rapport aux anges est le gage d'une relation autre avec les hommes. « Au lieu d'être simplement de relative proximité dans l'échelle des êtres, elle est d'identité, de pleine participation à la même nature²⁵⁸. »

Une communauté d'origine et de destin est ainsi posée entre le Fils et l'homme, dans l'abaissement comme dans le couronnement de gloire et d'honneur et le règne sur toute chose « En lui soumettant toutes choses, il n'a rien laissé qui puisse lui rester insoumis » (He 2, 9a). Et ceci, même si ce devenir n'est pas encore pleinement visible – « Nous ne voyons pas encore que tout lui ait été soumis » (He 2, 8b) – pour l'humanité tout entière. Mais cette soumission est inaugurée et déjà accomplie par « un » qui est Fils, Jésus, « à cause de la mort qu'il a souffert » (He 2, 9). Abaissé « quelque peu », c'est à dire comme le souligne la TOB²⁵⁹ aux sens spatial et temporel, à un niveau un peu inférieur aux anges, pendant un peu de temps, il est désormais « couronné de gloire et d'honneur » (He 2, 9). La vocation de l'homme est réalisée pleinement dans le mystère du Christ. Ainsi est posée dans l'histoire, par une réalisation en « Jésus », l'inauguration de l'accomplissement d'une commune destinée qui scelle, par « un qui est Fils » une fraternité universelle : « C'est pour tout homme qu'il a goûté la mort » (He 2, 9).

Jésus s'est fait solidaire de ses frères en humanité et c'est dans cette solidarité vécue jusque dans les humiliations et la souffrance extrêmes que se révèle sa gloire. Mais la victoire qu'il a

²⁵⁸ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 60.

²⁵⁹ Note e) du verset 2, 9 dans TOB.

obtenue n'a en rien entamé la relation de solidarité avec les hommes. Bien au contraire elle est confirmée de façon définitive : « Le Christ ressuscité nous reconnaît comme ses frères ; il reconnaît que, même dans sa gloire, il continue à être notre frère [...] Le Fils glorifié se présente à Dieu comme frère des hommes. Sa gloire est une gloire de solidarité fraternelle »²⁶⁰.

Examinons donc maintenant les paramètres de cette fraternité nouvelle.

1.4. Un nouveau paradigme de fraternité

1.4.1. Une fraternité qui s'exprime dans une nouvelle solidarité d'existence

Cette fraternité nouvelle est scellée dans le dessein gratuit du Père car cela « convenait, en effet, à celui pour qui et par qui tout existe [de] conduire à la gloire une multitude de fils » (He 2, 10). Le dessein du Père concerne non seulement « un qui est Fils », Jésus, lui qui est « resplendissant de la gloire » mais beaucoup de fils, des fils nombreux, une multitude de fils conduits à la gloire, et révélés ainsi comme fils. Ce chemin de réalisation n'est pas, comme le souligne VANHOYE, « une marche triomphale sur une route sans obstacle »²⁶¹. Elle emprunte la route commune de l'humanité. L'initiateur du salut n'en est pas dispensé. C'est « pour tout homme qu'il a goûté la mort » (He 2, 9) et c'est « par des souffrances » (He 2, 10) qu'il mène à l'accomplissement la vocation d'une multitude de frères.

1.4.2. Une solidarité d'origine qui ouvre une nouvelle relation de paternité et de filiation

Cette fraternité trouve sa source dans une origine commune : « le sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine » (He 2, 11). Comme le fait remarquer la TOB²⁶² l'auteur ne précise pas davantage. Ceci laisse libre l'interprétation ou du moins permet de conjuguer implicitement une double origine, une origine commune placée en Dieu, tout en même temps qu'en Adam ou en Abraham, c'est-à-dire dans la race humaine.

Non seulement cette même origine amène à la reconnaissance de la fraternité mais ouvre du même coup à une nouvelle relation de paternité et donc de filiation : « Aussi ne rougit-il pas de les appeler frères » (He 2, 11b) et de nommer « son » Père à ses frères – « J'annoncerai ton nom à mes frères » (He 2, 12) –. Celui qui est « l'initiateur du salut » et qui « sanctifie » a bien partie commune avec ses frères. Il est de la même race. C'est pourquoi il ne peut rougir devant eux.

²⁶⁰ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 63.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 314.

²⁶² Note i) relative au verset He 2, 11.

Contrairement à Caïn, la fraternité, loin d'être occultée ou ignorée, est proclamée par Jésus. Le registre de la parole est doublement convoqué, pour « les appeler frères » mais aussi pour annoncer le nom du père à ses frères.

Cette solidarité de fraternité trouve son expression plénière dans l'acte du partage de la condition humaine jusque dans la mort que le Fils a vécu, lui, le juste persécuté. Il reçoit la libération attendue. C'est lui, Jésus, le Christ ressuscité, celui qui est « accrédité [par Dieu] comme Fils » (He 3, 6). Mais au lieu de se désolidariser des autres hommes, cette libération scelle, comme nous l'avons déjà souligné, une fois pour toute et de façon irrévocable, la fraternité entre lui et ses frères. Son exaltation ne s'accomplit pas par une évasion hors de la condition humaine, la solidarité n'est pas rompue. Au contraire la glorification du Fils est comme la conséquence de son entière solidarité avec nous jusqu'à l'extrême limite de la détresse humaine. La solidarité n'est pas ruinée mais elle s'en trouve renforcée et ratifiée de manière définitive auprès de Dieu. Comme l'affirme VANHOYE :

« Celui qui est glorifié est notre frère et il est glorifié parce que selon le dessein d'amour établi par le Dieu, il s'est montré jusqu'au bout notre frère²⁶³. »

Cette relation nouvelle de fraternité n'est pas manifestée entre lui et chacun de nous individuellement mais bien aussi, avec lui et par lui, entre nous. Et ceci au point de nous constituer en assemblée (*ecclesia*) : « Au milieu de l'assemblée, je te louerai » (He 2, 12). Le Christ glorifié peut alors, par cette fraternité solidaire dont il est à l'initiative, être reconnu comme le chef de la famille humaine – « Me voici moi et les enfants que tu m'as donnés » (He 2, 13) –, le premier d'une multitude de frères.

1.4.3. Une solidarité dans la mort pour une victoire sur la mort

Son union de sang et de chair amène le Christ à un partage réel et plénier de la condition humaine : jusque dans ses fragilités et ses faiblesses, à l'exception du péché. Il s'est rendu semblable au point de vivre une solidarité avec les hommes jusque dans la mort. Mais cette solidarité consentie et assumée avait un but : « afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui détenait le pouvoir de la mort » (He 2, 14). Le Christ a pris une nature mortelle et a accepté de subir la mort pour « transformer le chemin de la mort en voie triomphale de salut »²⁶⁴.

Ce passage par la mort n'est, en effet, pas seulement le signe d'une solidarité à la condition humaine mortelle. Il ouvre à un autre possible, à une solidarité de destin pour la vie, à une

²⁶³ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 341.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 350.

fraternité plus forte que la mort. Par le partage de la même condition que ses frères, en se faisant en tous points semblables à eux (He 2, 17) il les libère de l'esclavage de la mort. Il délivre « ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclave » (He 2, 15).

1.4.4. Une victoire sur la mort qui ouvre à une paternité et une filiation réconciliées

En restaurant la fraternité avec la descendance d'Abraham, le Christ vient en aide à tous les hommes, non seulement par la victoire sur la mort, mais aussi en ouvrant une nouvelle relation des hommes avec Dieu et entre eux. Là où le meurtre d'Abel avait posé une fraternité impossible le Christ pose, dans l'histoire et pour ces temps où nous sommes, une fraternité renouvelée. Il n'est pas seulement le « gardien de son frère » mais le premier d'une multitude de frères par la victoire sur l'acte de mort qui inclut aussi l'autocentrisme sur soi et le refus de l'altérité du Caïn postmoderne. Plus encore, par le don de sa vie le Christ restaure une relation de paternité qui faisait défaut dans le récit de Caïn et Abel. Il est bien le « médiateur d'une alliance neuve, et du sang de l'aspersion qui parle mieux encore que celui d'Abel » (He 12, 24). Il est « le grand prêtre miséricordieux accrédité auprès de Dieu » qui permet cette relation nouvelle, celle qui ouvre à une paternité et une filiation réconciliées.

1.4.5. Une fraternité nouvelle appelée à « prendre corps » en postmodernité

Au terme de ce parcours biblique nous avons pu souligner comment la fraternité tenue en échec par Caïn, dans sa non-relation avec Abel, a été réinvestie, de façon nouvelle, par le Christ pour nous. La tentation du Caïn postmoderne est dépassée. Un nouveau paradigme de relations fraternelles est, dès lors, inauguré. Cette fraternité nouvelle est fondée sur une nouvelle relation de paternité. Celui qui est désigné comme Fils fait de tout homme un fils dans le Fils. Il ouvre ainsi, entre les hommes, le possible d'une relation entre frères, et, avec Dieu, le possible d'une relation de fils à leur Père.

Dès lors, ce n'est plus dans une mise à part et par la culture d'une différence, comme à la manière des prêtres de l'ancienne alliance, que se joue la relation à Dieu. Fils dans le Fils, c'est par lui, avec lui et en lui que nous pouvons nous adresser à Dieu comme Notre Père. Aussi nous, à qui Dieu a parlé « par un Fils », sommes engagés à poser un *signe* paradoxal et non contradictoire, dans « l'extrémité des jours » où nous sommes, d'une Communauté de destin, d'une fraternité universelle appelée à *prendre corps* dans notre société de multi-appartenance.

Si la fraternité humaine n'est jamais donnée et reste à construire par-delà les multiples conflits dont l'actualité nous assaille, elle est appelée à devenir une fraternité chrétienne, en faisant que chacun devienne frère du Christ et dans le Christ. Il nous faut apprendre de lui cette capacité à fraterniser. Il nous fait dépasser le « je ne sais pas » de Caïn en réponse à la question de Dieu « Où est Abel ton frère ? » pour *en-visager* l'autre comme frère dans un en-commun d'humanité. La véritable question que Dieu nous pose est la même que celle posée à Caïn. Ce n'est pas la question « du lieu où se cache Abel, mais de la possibilité pour Caïn lui-même de se constituer comme le frère d'Abel, de passer de la simple fratrie de sang à une véritable capacité à fraterniser, [c'est-à-dire] de regarder l'autre comme frère et d'assumer la nécessité d'en prendre soin »²⁶⁵. Cette fraternité est désormais rendue possible par l'amour de Celui à qui Dieu a « soumis le monde habité à venir » (He 2, 5). Cela ne remet nullement en cause la légitime revendication de la réalisation de soi mais la replace dans une relation ré-ouverte avec l'autre.

La fraternité de l'origine n'est pas reléguée à un passé révolu et tenu en échec. Elle s'inscrit désormais dans un possible en devenir par la parole qui reprend ses droits. Une parole qui est *performative* et qui est portée par un « Corps de Parole » qui est l'Église, pour dire la communion d'humanité réconciliée. Ce « Corps de Parole » est sacrement de « l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain ». Il est la manifestation du mouvement d'accomplissement de la fraternité universelle qui s'exprime de manière particulière dans la médiation liturgique et notamment dans l'eucharistie à laquelle nous allons nous intéresser maintenant.

2. APPORTS ET LIMITES D'UNE THEOLOGIE DE L'EUCCHARISTIE POUR REAPPRENDRE A FAIRE CORPS

Nous allons donc maintenant nous intéresser à l'apport de la liturgie, et plus spécialement de l'eucharistie, pour voir dans quelle mesure elle peut fournir les éléments performatifs d'une *prise de corps* alternative et renouvelée, pour une humanité divisée et dispersée dans le monde d'aujourd'hui.

²⁶⁵ *Lettre aux Communautés* n° 252, *Le défi de la fraternité*, nov.-déc. 2009, p. 17-18.

Les travaux du théologien américain William CAVANAUGH sur l'eucharistie serviront d'appui à notre recherche. Dans son livre *Eucharistie et mondialisation*²⁶⁶ il décrit l'organisation du collectif dans l'État-nation et y présente une théologie eucharistique, invitant à un nouveau mode de vivre-ensemble. La théologie eucharistique qu'il a développée depuis son livre *Torture et eucharistie*, où il relatait son expérience chilienne sous la dictature Pinochet, entend contribuer à une « ecclésiologie eucharistique pour le monde réel »²⁶⁷ et ce faisant à « imaginer le corps du Christ » aujourd'hui. Comme il l'affirme lui-même, « [si] la torture cherche à disperser, à atomiser le corps politique, à faire disparaître tous les corps sociaux qui font concurrence à l'État, l'Eucharistie cherche à rassembler, à promouvoir des corps sociaux qui participent au corps du Christ »²⁶⁸.

Nous commencerons par présenter la pensée de CAVANAUGH et plus particulièrement la manière dont il considère les dimensions sociales et politiques de l'eucharistie. Nous nous interrogerons ensuite pour voir dans quelle mesure cet apport, situé géographiquement et culturellement, peut contribuer à notre recherche pour réapprendre à *faire corps* et sous quelles conditions dans le contexte européen. Comment ce nouveau mode « d'être ensemble » peut ouvrir à une nouvelle expérience du vivre-ensemble en devenir ?

2.1. La dimension sociale et politique de l'Eucharistie dans la pensée de CAVANAUGH

2.1.1. La dimension sociale dans l'héritage de LUBAC

CAVANAUGH s'intéresse au « recentrement sur la dimension sociale de l'eucharistie qui s'est opéré dans la pensée catholique du XX^e siècle »²⁶⁹, notamment sous l'influence des travaux d'Henri de LUBAC. Dans *Catholicisme*, ce dernier a montré que « le catholicisme est essentiellement social »²⁷⁰. L'enjeu en est le passage d'une humanité divisée et dispersée par le péché à une humanité rassemblée et réconciliée par le salut donné en Jésus-Christ. « En raison de l'union mystique de toute l'humanité dans l'image de Dieu, le péché consiste en l'éparpillement de l'humanité en individus mutuellement compétitifs. Le salut est donc le

²⁶⁶ William CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation - La liturgie comme acte politique*, Genève/Paris, Ad Solem, 2001.

²⁶⁷ William CAVANAUGH, « Imaginer le Corps du Christ : l'ecclésiologie eucharistique pour le monde réel », conférence non publiée, donnée par l'auteur à l'Institut Catholique de Paris, en janvier 2012. Elle fera l'objet d'une reprise par l'auteur dans un ouvrage à paraître en 2016 sous la direction de Joël MOLINARIO.

²⁶⁸ *Id.*

²⁶⁹ *Id.*

²⁷⁰ Henri de LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1938.

mouvement inverse, le rassemblement de toute l'humanité qui a lieu de manière paradigmatique et réelle au sein de l'Église²⁷¹. »

CAVANAUGH fait sienne la pensée de LUBAC pour qui l'unité sociale se fonde dans l'eucharistie. Ce dernier développe sa pensée dans son texte majeur *Corpus Mysticum* où il apporte un éclairage de première importance par l'étude historique de l'emploi du vocabulaire théologique concernant l'Église et l'eucharistie. Comme le rapporte CAVANAUGH, en se référant à LUBAC, la notion de corps mystique a été d'abord utilisée pour distinguer le corps sacramentel du Christ de son corps historique. Le terme mystique (*mysterion* en grec ou *sacramentum* en latin) est « davantage une action qu'une chose »²⁷². Dès lors,

« La forme dynamique du mystère comme action, mieux que sa dimension statique, étaient mises en rapport avec les trois dimensions différentes du temps – le passé, le présent et le futur – que l'Eucharistie actualise. Le sacrifice historique du Christ était véritablement présent, mais l'action eucharistique anticipait également l'achèvement eschatologique du corps entier du Christ²⁷³. »

À l'époque patristique et au Moyen Age, l'Église était considérée comme le *corpus verum*, c'est-à-dire le vrai corps du Christ, effet de l'action sacramentelle traduit dans la formule connue de LUBAC : « l'eucharistie fait l'Église ». Comme le souligne CAVANAUGH, il n'y a pas de séparation entre le corps sacramentel et le corps ecclésial :

« On n'a pas l'impression que l'action rituelle ne fait que symboliser quelque chose dans le comportement du groupe des chrétiens et que l'on peut décrire en termes sociologiques. Comme l'écrit LUBAC, « Le sacrifice extérieur et rituel est aussi le sacrement du véritable sacrifice intérieur et spirituel par lequel la société sainte de tous ceux qui appartiennent à Dieu se réalise »²⁷⁴. »

La séparation entre corps sacramentel et corps social est apparue à la suite d'une dérive sémantique liée à une « hyper-spiritualisation » de la présence sacramentelle du Christ : « La chair de l'eucharistie a été opposée à la « chair spirituelle » de l'Église [...] le « sacramentel » et le « mystique » ont été opposés »²⁷⁵. L'Église est ainsi devenue « le corps mystique du Christ » et les espèces eucharistiques le véritable corps du Christ avec le développement d'une piété eucharistique « individualiste et centrée sur le miracle de l'autel »²⁷⁶. Cette orientation a entraîné une dérive, dont nous ne sommes pas définitivement sortis. L'origine sacramentelle de l'Église a été voilée. Elle est devenue un corps de manière analogue aux autres corps sociaux.

²⁷¹ William CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ », *art. cit.*.

²⁷² Henri de LUBAC cité par CAVANAUGH in « Imaginer le Corps du Christ », *art. cit.*.

²⁷³ William CAVANAUGH, *art. cit.*

²⁷⁴ *Id.*

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ *Id.*

CAVANAUGH rappelle que les travaux de LUBAC n'ont pas eu pour seul intérêt l'étude historique de l'emploi du vocabulaire théologique de l'Église et de l'eucharistie mais ont permis de redécouvrir que « l'Église est un corps social constitué par l'action du Christ dans l'eucharistie [...] l'analyse de LUBAC a pour conséquence de faire tomber l'idée selon laquelle on peut réduire l'action du Christ dans l'histoire à une expérience spirituelle individuelle qui n'affecte pas la réalité sociale naturelle »²⁷⁷.

Cette notion de corps mystique du Christ, appliquée à l'Église dans les années des travaux de LUBAC, était portée avec la préoccupation « d'une plus grande participation des laïcs aux célébrations liturgiques et l'idée que la liturgie avait d'importantes implications sociales »²⁷⁸. Autrement dit la liturgie, principalement la liturgie eucharistique, n'est pas seulement à comprendre dans « une logique qui préside à la rencontre de l'homme et de Dieu »²⁷⁹. Elle est « incorporation au corps du Christ »²⁸⁰ dans une dimension collective. « Ce corps n'est donc pas un corps spirituel ou symbolique. Il ne saurait être confiné à l'âme du croyant individuel. Dans l'eucharistie, les hommes sont rassemblés en une communauté où l'équation de l'individu et du groupe se résout en une participation mutuelle des hommes au Corps du Christ²⁸¹. »

2.1.2. La dimension politique de l'Eucharistie selon CAVANAUGH

a. Continuité et rupture avec LUBAC

L'eucharistie a, pour CAVANAUGH, une dimension politique. Plus encore, elle est un acte politique. « Ni la réduction de l'Église à un corps social naturel comme l'État, ni la réduction de l'eucharistie à la piété individuelle ne respectent la véritable genèse de l'Église comme corps social du Christ dans l'action eucharistique²⁸². »

L'incorporation au corps du Christ, réalisée dans l'eucharistie, oblige à prendre au sérieux « cette relation mystique aux autres et à travailler pour un ordre social »²⁸³. Pour CAVANAUGH dans l'héritage de LUBAC, l'eucharistie n'est donc pas qu'une réalité surnaturelle mais constitue un modèle pour une société humaine renouvelée avec comme

²⁷⁷ *Id.*

²⁷⁸ *Id.*

²⁷⁹ Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 2.

²⁸⁰ William CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ », *art. cit.*.

²⁸¹ William CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation : La liturgie comme acte politique*, Genève/Paris, Ad Solem, p. 11.

²⁸² William CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ », *art. cit.*.

²⁸³ *Id.*

conséquence que « la célébration de la louange devrait se poursuivre dans les rues et sur les places du marché, au travail ou à la maison »²⁸⁴.

CAVANAUGH souligne la pensée de LUBAC sur la politique en rapportant un double rejet : celui de ceux qui inscriraient l'action de l'Église dans une tentative de restauration de l'Ancien Régime avec ses liens rapprochés entre l'Église et l'État ; et celui de ceux qui ne « voyaient dans la piété catholique eucharistique que l'ascendance de l'individu à son destin surnaturel »²⁸⁵. LUBAC rejette la « théorie du pouvoir indirect de l'Église dans les affaires temporelles »²⁸⁶ mais aussi la privatisation de la foi chrétienne. « Le surnaturel n'étant pas séparé de la nature, le spirituel étant partout mêlé au temporel, l'Église a, en un sens éminent, – et toujours dans la stricte mesure où le spirituel s'y trouve mêlé, – autorité sur tout, sans avoir à sortir de son rôle »²⁸⁷.

Selon CAVANAUGH, la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du Concile Vatican II et les textes du magistère qui ont suivi, notamment l'encyclique *Ecclesia de eucharistia*, ont fortement bénéficié des travaux de LUBAC. Ils se sont inscrits dans sa ligne première pour éviter les deux écueils qu'il a soulignés dans la compréhension de l'eucharistie :

- Celui de réduire l'eucharistie à une simple « rencontre conviviale et fraternelle »²⁸⁸ ou de réduire sa dimension sociale à un plan simplement sociologique. « La dimension sociale que LUBAC a comprise comme enracinée dans le mystère a souvent été abaissée au plan simplement sociologique. En conséquence, l'unique contribution chrétienne à la compréhension juste de l'histoire et de la vie en communauté a disparu. Au lieu d'être du levain pour notre temps, ou son sel, souvent nous ne sommes que son écho²⁸⁹. »
- Celui de confiner l'eucharistie dans le simple domaine privé, alors qu'elle est « toujours célébrée sur l'autel du monde, [qu'elle] est un lien entre ciel et terre, [qu'elle] imprègne toute la création »²⁹⁰.

CAVANAUGH souligne combien cette théologie eucharistique appelle à une responsabilité pour une humanité renouvelée. Il se réfère à Jean-Paul II :

²⁸⁴ *Id.*

²⁸⁵ *Id.*

²⁸⁶ *Id.*

²⁸⁷ *Id.*

²⁸⁸ JEAN-PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, § 10.

²⁸⁹ Joseph Cardinal RATZINGER, "Foreword" in de LUBAC, *Catholicism*, 12.

²⁹⁰ Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, §8.

« C'est aussi pour cela que le Seigneur a voulu demeurer avec nous dans l'eucharistie, en inscrivant dans la présence de son sacrifice et de son repas la promesse d'une humanité renouvelée par son amour²⁹¹. »
« Dans l'eucharistie les chrétiens sont incorporés au Christ et deviennent eucharistie pour un monde affamé²⁹². »

CAVANAUGH n'entend donc pas en rester à une formulation dogmatique. Il s'affronte à la question de la réalisation de ce que l'Église affirme par son magistère. S'il partage la position de LUBAC pour une Église qui ne peut se limiter à « l'articulation de principes abstraits au-dessus de la mêlée »²⁹³ il s'en démarque lorsqu'il affirme que « [L'Église] doit pouvoir, lorsque la situation l'impose, décider, c'est-à-dire approuver ou condamner, *hic et nunc*, les activités concrètes où [la] doctrine et [le] droit sont engagés »²⁹⁴.

En effet, CAVANAUGH considère que la question n'est pas seulement dans la capacité d'énoncer une parole par l'Église mais dans sa capacité et les modalités d'organiser les corps dans l'espace et le temps. À la différence de LUBAC, CAVANAUGH ne pense pas que l'autorité de l'Église ne devrait se limiter qu'à « la formation de la conscience chrétienne individuelle »²⁹⁵, ne pouvant « déployer des moyens corporels pour contraindre les personnes et leurs corps »²⁹⁶.

Pour lui, l'engagement de l'Église doit être plus important car elle est un corps social de plein droit :

« Si le politique n'est pas compris comme l'achèvement du pouvoir de l'État, mais plus largement comme l'organisation des corps dans l'espace et le temps, nous devrions donc être capables de voir – comme au Chili, en Pologne, aux Philippines, et beaucoup d'autres endroits – comment l'Église peut réaliser des corps eucharistiques dans l'espace et dans le temps qui se dressent comme une contre-politique à la violence et à l'injustice, tout en évitant à la fois l'imbroglio Église-État, la sécularisation et la non-pertinence de l'Église en Occident²⁹⁷. »

CAVANAUGH développe une théologie eucharistique comme théologie politique. L'Église pourrait agir comme *tertiumquid* entre l'individu et l'État ne cherchant « ni à utiliser le pouvoir coercitif de l'État, ni à être réduite à un club semi-privé, une sorte de Lion's club spirituel »²⁹⁸. L'action du corps du Christ ne peut faire nombre avec une célébration du politique « dérivée des sources mondaines ». Elle engage un « allez dans la Paix du Christ » qui « manifeste directement le corps guérisseur du Christ dans le monde »²⁹⁹. Ainsi, l'Église ne peut être le

²⁹¹ *Ibid.* § 20.

²⁹² *Ibid.* § 22.

²⁹³ CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ » *art. cit.*.

²⁹⁴ Henri de LUBAC, « Le pouvoir de l'Église en matière temporelle », p. 346.

²⁹⁵ CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ », *art. cit.*.

²⁹⁶ Henri de LUBAC, *op. cit.*, p. 344.

²⁹⁷ CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ », *art. cit.*.

²⁹⁸ *Id.*

²⁹⁹ *Id.*

véritable corps du Christ en étant « cloisonnée dans une sphère surnaturelle à part » ou en étant réduite à « un “ corps mystique ” planant au-dessus de la vraie souffrance et de l’existence corporelle de ses membres ». Le *corpus verum* ne peut que laisser « le Christ ordonner nos corps ici et maintenant, en anticipation du Royaume à venir dans sa plénitude ».

C’est ainsi que CAVANAUGH oppose la sotériologie chrétienne à une revendication de salut par l’État. Si l’État prétend sauver la société de la violence humaine et notamment des conflits religieux, il échoue à assurer une telle paix. Pour lui, comme le souligne François Picard, « seule l’Église du Christ est en mesure de réaliser le véritable “ corps de résistance ” capable d’assurer la véritable paix recherchée par les hommes »³⁰⁰.

b. Contre une privatisation du christianisme

CAVANAUGH s’inscrit en rupture avec Jacques MARITAIN et Jean-Baptiste METZ, quant à leur tentative d’inscrire le Corps du Christ dans le corps social et plus largement comme acteur dans le paysage politique moderne : « Jacques MARITAIN et Jean-Baptiste METZ, au milieu des ruines d’une chrétienté démembrée, ont tous les deux essayé d’enrayer la chute du christianisme au niveau d’une préoccupation purement bourgeoise et privée dépourvue de toute influence politique »³⁰¹.

Selon CAVANAUGH, MARITAIN et METZ ont tenté de situer différemment la place et le rôle de l’Église dans le paysage politique et la société sécularisée mais « sans parvenir toutefois, à surmonter la privatisation du christianisme »³⁰².

Si l’Église est un membre, parmi d’autres, de la société civile, le discours théologique ne peut être exclu du domaine politique. CAVANAUGH se démarque d’une position d’exclusion en considérant qu’une neutralité est problématique :

« L’annonce de l’Évangile y est déformée, notamment lorsque l’exigence radicale de conversion est traduite en une “ raison publique pratique ” qui ne vaut que si elle sert les fins de l’État-nation. Le discours théologique est exclu du forum prétendument public au nom d’une neutralité qui marginalise le Corps ecclésial du Christ au profit d’une communauté imaginaire simulacre d’un corps public, dont l’État est le centre³⁰³. »

Aussi, contre cette prétention de la politique moderne, la liturgie est un acte politique de résistance contre les tentatives de caricature de la théologie chrétienne. Elle implique un autre type de rapport et de représentation à l’espace et au temps dans lequel s’édifie « un corps de

³⁰⁰ François PICARD, « Imaginer la visibilité politique du Christ généré par l’Eucharistie », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 2, 2007, p. 330.

³⁰¹ William CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation*, op. cit., p. 12.

³⁰² *Ibid.*, p. 15.

³⁰³ *Ibid.*, p. 16-17.

résistance, le Corps du Christ »³⁰⁴. Ce corps est « un corps blessé, brisé par les puissances et les princes de ce monde [...] répandu en une offrande de sang sur une terre dévastée »³⁰⁵. Mais c'est aussi « un corps ressuscité, le signe de l'incroyable irruption du Royaume de Dieu dans le temps historique »³⁰⁶.

CAVANAUGH refuse le positionnement de MARITAIN qui considère que le déclin de la chrétienté a finalement permis à l'Église de distinguer entre temporel et spirituel et d'exercer son action dans le seul domaine qui est le sien. Même si l'ordre temporel, possédant une autonomie, est subordonné à l'ordre spirituel, L'Église, comme Corps du Christ n'intervient pas dans l'ordre temporel sinon,

« à travers l'action individuelle des chrétiens dans la cité, qui agissent d'ailleurs sur le plan temporel de la réalité politique et sociale animés par des préoccupations uniquement spirituelles : le chrétien agit “ en chrétien ” et non “ en tant que chrétien ”³⁰⁷ ”³⁰⁸. »

CAVANAUGH dénonce ce positionnement d'un agir uniquement individuel, sans faire « profession de christianisme », mais en permettant que l'Évangile puisse malgré tout influencer sur la vie publique. Il refuse ce que METZ reconnaît comme « une convenance évangélique » dans l'émancipation du politique par rapport au religieux et le consentement à occuper au sein de la société civile une place parmi d'autres groupements sociétaux. Pour Jean-Baptiste METZ :

« La sécularisation de l'ordre politique garantit ainsi un espace de liberté : le politique n'est plus l'exercice d'un don mais une libre action de l'homme [...] la sécularisation ne vise pas à détrôner le Christ ; elle marque plutôt un “ moment décisif de sa domination sur l'histoire ”³⁰⁹ car c'est le christianisme qui donne au monde sa liberté d'être lui-même³¹⁰. »

Même si l'Église peut jouer le rôle d'une « institution critique sociale »³¹¹, elle doit porter, pour CAVANAUGH, le défi constant de « réaliser dans le temps les promesses eschatologiques »³¹².

2.2. Les paramètres de la visibilité politique du corps du Christ

Nous ne prendrons pas parti, pour l'instant, sur le positionnement de l'inscription de l'Église dans la société tel que le présente CAVANAUGH, en se démarquant de MARITAIN et de METZ. Pour l'heure, nous allons dégager les paramètres de l'ecclésiologie eucharistique de

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 17.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

³⁰⁶ *Id.*

³⁰⁷ Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 298.

³⁰⁸ CAVANAUGH, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁹ Jean-Baptiste METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971, p. 24.

³¹⁰ CAVANAUGH, *op. cit.*, p. 13.

³¹¹ *Ibid.*, p. 14.

³¹² *Ibid.*, p. 15.

CAVANAUGH. Nous verrons comment ils sont susceptibles, selon nous, de renouveler la compréhension de la *communauté chrétienne*, instituée par l'Esprit du Ressuscité, en Corps du Christ en devenir.

2.2.1. L'expérience de CAVANAUGH comme expérience limite ?

Il convient en premier lieu de souligner que l'expérience sur laquelle CAVANAUGH élabore son ecclésiologie eucharistique est marquée par le contexte très particulier de la dictature chilienne. De ce point de vue, elle est une expérience « limite » dont la validité du modèle doit être interrogée pour l'utiliser dans le contexte européen, et plus encore dans celui de la laïcité à la française. Comme le remarque François PICART :

« Le traitement des corps physiques [au Chili] est indicatif du traitement des corps sociaux de la société. Les corps intermédiaire représentent un danger potentiel pour la puissance de l'État qui met tout en œuvre pour les éliminer. En torturant, l'objectif est moins d'obtenir des informations dont l'État dispose souvent déjà, que d'“ atomiser ”, de fragmenter la société³¹³. »

Il n'en est pas de même en contexte européen. La « fragmentation de la société dont il ne reste que des individus isolés »³¹⁴ n'est pas le fruit d'une volonté délibérée de l'État par la mise en œuvre d'une politique d'éradication par la violence des corps intermédiaires. L'Église n'a pas à se situer comme « le véritable “ corps de résistance ” capable d'assurer la véritable paix recherchée par les hommes »³¹⁵.

La faillite relative d'un vivre-ensemble et la désaffection pour l'engagement politique et le service du bien commun ne sont pas en Europe, et en France en particulier, le résultat d'un programme déterminé de l'État. La vision de CAVANAUGH, d'une opposition frontale Église-État et son insistance sur l'Église comme « corps de résistance » sont intimement liées à son expérience chilienne et à la politique de sape et de destruction des corps intermédiaires par le régime de la dictature. Dès lors l'ecclésiologie politique du « Corps du Christ » de CAVANAUGH, définie à partir d'un affrontement entre les sotériologies de l'Église et de l'État, ne peut être transposable sans prudence dans le contexte qui est le nôtre. En contexte européen, nous sommes devant la tentation d'un Caïn postmoderne tel que nous l'avons vu précédemment. Il est contraint, non par l'État, mais par l'individualisme caractérisé par la centration sur soi et la domination du marché qui engendre une économie de l'exclusion et de la violence³¹⁶. « L'individualisme postmoderne et mondialisé favorise un style de vie qui

³¹³ François PICART, « Imaginer la visibilité politique du Corps du Christ », *op. cit.*, p. 331.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 332.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 330.

³¹⁶ Pape FRANCOIS, *La joie de l'Évangile*, n° 53 à 60.

affaiblit le développement et la stabilité des liens entre les personnes, et qui dénature les liens familiaux³¹⁷. »

Ces réserves faites, il faut reconnaître que l'approche de CAVANAUGH est susceptible de renouveler les termes de la contribution spécifique de l'Église à la vie en société dans des formes qui dépassent le seul contexte chilien. « Par la liturgie eucharistique qui structure l'imaginaire chrétien, lequel se déploie dans les autres activités de l'Église, le corps ecclésial manifeste dans l'histoire du corps social l'accomplissement du salut de Dieu donné une fois pour toute en Jésus-Christ³¹⁸. »

Ce qui se joue dans l'eucharistie c'est bien une action (*leiturgia*) qui réalise une *prise de corps* sociale et ecclésiale, un acte de rassemblement car « l'eucharistie est essentiellement un événement qui *se fait*, un acte et non un acte de chacun, mais un acte de l'Église totale »³¹⁹.

Ce qui est en jeu dans l'eucharistie, c'est bien la dimension ecclésiale de la foi dans son effectuation et pas seulement dans son énonciation. L'eucharistie réalise ce qu'elle signifie :

« Il n'y a peut-être aucune autre manifestation de l'existence ecclésiale où les chrétiens cessent à ce point d'être des individus pour devenir l'Église. Dans l'eucharistie, la prière, la foi, l'amour, la charité (c'est-à-dire tout ce que les fidèles pratiquent individuellement) cessent d'être " mien " et devient " nôtre " et la relation entière de l'homme avec Dieu devient relation de Dieu avec son peuple, avec son Église³²⁰. »

La théologie eucharistique de ZIZIOULAS rejoint celle de CAVANAUGH dans une manière de se départir d'une conscience de l'eucharistie liée à « l'expression d'un piétisme qui la considère comme un *objet*, une *chose*, un *moyen* d'exprimer notre piété ou de favoriser notre salut »³²¹. CAVANAUGH, comme ZIZIOULAS, permet de revenir à l'ancienne conception selon laquelle l'eucharistie n'était pas vue comme une chose mais « comme une action, comme une *liturgie* et surtout, comme un acte de *rassemblement*, comme l'expression commune, catholique, de l'Église totale »³²².

En ce sens, l'eucharistie n'est pas une simple rencontre verticale de chacun avec Dieu. Elle réalise aussi la communion des fidèles entre eux et l'unité dans le Corps du Christ. CAVANAUGH pourrait faire sien ce qu'exprime encore Jean ZIZIOULAS pour qui la seule compréhension possible de l'eucharistie doit être christologique :

³¹⁷ *Ibid.*, n° 67.

³¹⁸ François PICART, « Imaginer la visibilité politique du Corps du Christ », *op. cit.*, p. 339.

³¹⁹ Jean ZIZIOULAS, *L'Église et ses Institutions*, Paris, Cerf, 2011, pp. 244-245.

³²⁰ *Ibid.*, p. 249.

³²¹ *Ibid.*, p. 244.

³²² *Ibid.*, p. 214.

« Elle est le Corps du Christ, le Christ lui-même, le Christ total [...] Nous devons la voir comme le Christ Lui-même qui sauve l'homme et le monde et nous réconcilie avec Dieu [...] Le caractère fondamental de l'eucharistie consiste dans le fait qu'elle est un rassemblement et un acte, et que le *mystère total du Christ*, le Christ total, le salut du monde se révèle, se vit et se concentre en elle³²³. »

Mais le corps du Christ qui se réalise dans l'eucharistie n'est pas seulement spirituel et symbolique « confiné à l'âme du croyant individuel »³²⁴. Il ouvre une nouvelle équation du rapport de l'individu et du groupe permettant un rassemblement des hommes en une communauté qui est « participation mutuelle au Corps du Christ »³²⁵. Cette communauté eucharistique n'est pas refermée sur elle-même. Elle forme à travers le monde « une unique *catholica* qui, bien qu'universelle se manifeste toujours localement »³²⁶. Ceci définit une nouvelle géographie dans une réfraction du local et du global de telle sorte que « l'individu se fond plus intimement dans l'universel à mesure qu'il se fond davantage à la vie d'une communauté locale particulière »³²⁷.

Enfin, et nous l'examinerons plus avant par la suite, l'eucharistie ouvre à un autre rapport au temps :

« [Elle] est à la fois un acte de dangereuse “ remémoration ”, faisant mémoire de la mort de Jésus-Christ entre les mains des puissants en ce monde, de sa résurrection et de son retour dans la gloire [et une] “ mémoire du futur ” d'après Jean ZIZIOULAS, [qui] interrompt le déroulement uniforme du temps indéfini, sans aboutissement ou *telos*, sur lequel reposent l'État-nation et l'économie libérale³²⁸. »

La célébration eucharistique nous fait concitoyens « des vivants mais aussi de tous ceux qui sont partis avant nous, et vers lesquels nous sommes maintenant « tendus en avant » (Ph 3, 13) »³²⁹. Plus encore, dans cette perspective eschatologique, c'est l'unité du genre humain qui est en jeu : « nous devons considérer tous les hommes chrétiens ou non, comme des membres au moins potentiels du Corps du Christ »³³⁰.

2.2.2. Une théologie eucharistique fondée sur une théologie de la création comme histoire continuée dans la gratuité d'un don

La théologie eucharistique de William CAVANAUGH est aussi élaborée à partir d'une théologie de la création qui met en jeu l'unité du genre humain. Telle qu'elle est rapportée par l'Écriture, elle renvoie à l'acte créateur de Dieu. « L'unité surnaturelle réalisée dans le Corps

³²³ Jean ZIZIOULAS, *op. cit.*, p. 245.

³²⁴ William CAVANAUGH, *op. cit.*, p. 11.

³²⁵ *Id.*

³²⁶ *Id.*

³²⁷ *Id.*

³²⁸ *Id.*

³²⁹ *Id.*

³³⁰ *Id.*

du Christ renvoie à une unité naturelle préalable, sur la création de l'humanité à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 27)³³¹. »

Cette unité, fondée sur « la participation de notre être à l'Être de Dieu »³³², a été ruinée par la désobéissance d'Adam. Elle a ainsi entraîné la rupture de l'unité des hommes entre eux, puisque, « du fait de l'*imago dei*, notre participation à Dieu est aussi une participation des hommes les uns avec les autres »³³³. Cette désobéissance a provoqué une rupture de fraternité, illustrée, comme nous l'avons vu, par le récit de Caïn et Abel.

La conséquence du péché, est, comme le souligne CAVANAUGH, l'apparition d'une distinction ontologique entre le groupe et l'individu, et une inimitié mutuelle entre Dieu et l'humanité mais aussi entre les hommes.

La restauration de l'unité primordiale de l'*image* et de la *ressemblance* est donnée par l'acte rédempteur du Christ et la participation à son Corps. Dès lors, le salut des individus est réalisé par le salut de l'ensemble de l'humanité dans le Christ puisque « dans l'incarnation, le Christ ne revêt pas le corps d'un individu particulier [mais] la nature humaine tout entière »³³⁴. C'est donc bien un acte « anti-individualiste » d'une « *transfiguration* et d'un *renouvellement* de la création et de l'homme *en Christ* »³³⁵ qui se réalise dans l'eucharistie. « La communion eucharistique abolit la distinction entre le mien et le tien (Ac 2, 44-47) en redonnant à la nature humaine sa dignité d'image de Dieu, dans le Christ, en qui est surmonté l'état de dispersion dans lequel le péché d'Adam a jeté l'humanité³³⁶. »

Dans le Corps du Christ, l'humanité recouvre son statut d'image et de ressemblance de Dieu que la Chute avait altérée. Cette unité primordiale, réalisée dans le Corps du Christ, ouvre à un nouveau mode de relation des membres entre eux. Dans le Corps du Christ, unité ne signifie pas uniformité. En se référant à Saint Paul (1 Co 12, 4-31), CAVANAUGH souligne que le Corps est composé de plusieurs membres « tous différents les uns des autres, non interchangeables, certains plus forts, d'autres plus faibles, même si les inférieurs sont plus honorés »³³⁷.

³³¹ *Ibid.*, p. 21.

³³² *Ibid.*, p. 22.

³³³ *Id.*

³³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³³⁵ Jean ZIZIOULAS, *op. cit.*, p. 221.

³³⁶ William CAVANAUGH, *op. cit.*, p. 84.

³³⁷ *Ibid.*, p. 24.

Une nouvelle solidarité est à l'œuvre qui implique de nouvelles relations : « Les membres ne sont pas unis individuellement à la tête, c'est-à-dire le Christ, mais solidairement, comme dans un corps naturel. Ils ne sont pas “ séparés mais égaux ”, ils participent l'un à l'autre, de sorte que “ si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance ; si un membre est glorifié, tous les membres partagent sa joie ” (1 Co 12, 26) »³³⁸.

Comme le souligne CAVANAUGH dans l'héritage de la Tradition, le Corps eucharistique forme le Corps ecclésial. De ce fait, plus nous sommes unis au Christ, plus nous sommes unis les uns aux autres, ou devrions l'être !

Le règne du *dominium* individuel est ainsi aboli, puisque une nouvelle solidarité des uns avec les autres est ouverte dans le Corps du Christ. Mais ce Corps nouveau est, comme la Création, un don gratuit de Dieu qui ne requiert qu'une seule chose de notre part, notre disposition à le recevoir. Plus encore, cette gratuité dans l'eucharistie ouvre à une nouvelle relation entre « celui qui donne et celui qui reçoit ». Ainsi, est supprimée, dans le Christ, « la distinction entre celui qui donne et celui qui reçoit »³³⁹. Lui seul peut rendre à Dieu ce qui vient de Dieu. Mais dans la communion, nous recevons le don du Christ, nous sommes « incorporés dans le don lui-même, nous sommes faits ce Corps même, [...], et donc nourriture pour tous les hommes – y compris pour ceux qui demeurent hors du Corps visible de l'Église »³⁴⁰.

2.2.3. Une subversion du rapport à l'espace et au temps qui ouvre à une nouvelle manière de faire corps

Les membres du Corps du Christ ne sont pas solidaires les uns des autres que par la Tête de l'Église. « Le Christ est présent non seulement au centre, mais aussi à la périphérie du Corps »³⁴¹, il s'identifie aux plus petits qui sont ses frères (Mt 25, 31-41). Dès lors, une quelconque opposition entre le centre et la périphérie est abolie car « l'unité n'est jamais brisée, même lorsque l'eucharistie est partagée »³⁴². Le Christ « est à la fois *ce que* nous recevons, *Celui qui* donne et « *le plus petit* » qui reçoit le don »³⁴³. Chaque membre du Corps est ainsi conformé au Christ sous chacun de ces aspects.

L'eucharistie, qui rassemble la multiplicité dans l'unité (1 Co 10, 16-17), est anticipation de l'unité eschatologique de tous les hommes dans le Christ, « l'irruption du festin céleste dans le

³³⁸ *Id.*

³³⁹ *Ibid.*, p. 86

³⁴⁰ *Id.*,

³⁴¹ *Id.*

³⁴² *Id.*

³⁴³ *Id.*

temps terrestre »³⁴⁴. Elle ne fait pas que promettre l'unité et la paix dont elle est signe mais elle les réalise : « Pour l'Écriture comme pour les Pères, la liturgie à la fois requiert et réalise, déjà ici-bas, paix et réconciliation entre les hommes »³⁴⁵.

Comme le souligne Jean-Yves LACOSTE, le lieu de la liturgie n'est pas à penser comme *être-là* mais comme *être-vers*, ouvrant du même coup à une anticipation eschatologique. La liturgie est « anticipation fragile »³⁴⁶. Elle subvertit le rapport au temps.

L'eucharistie subvertit aussi la topologie. Elle ouvre à un nouveau rapport à l'espace, où le local ne s'oppose pas au global : « L'eucharistie engendre un espace authentiquement universel, non pas en oblitérant la dimension locale, mais en l'intégrant dans la *catholica universelle* lors de chaque *célébration locale* »³⁴⁷.

CAVANAUGH précise, en se référant à Thomas d'AQUIN, que la *catholica* n'est pas un lieu mais la manifestation d'une transcendance de toute limite d'espace et de temps. Contrairement à « l'universel » qui suggère un mouvement d'expansion, l'adjectif « catholique » (*catholicos* en grec, dérivé de *katha'holou* qui signifie relatif au tout) renvoie à un tout organique. Il traduit l'idée d'une cohésion, « d'une réalité non pas dispersée, mais au contraire, quelle qu'en soit l'étendue dans l'espace ou la différenciation interne, une réalité tournée vers un centre qui en assure l'unité »³⁴⁸.

Ce centre est l'eucharistie qui, selon les mots de LUBAC, fait l'Église, comme l'Église fait l'eucharistie. Mais ce centre « ne peut être qu'un centre décentré »³⁴⁹ par le fait même que l'Église célèbre l'eucharistie dans des communautés locales dispersées à travers le monde. Ainsi est ouverte une articulation complexe du particulier et de l'universel. « La *catholica* est en réalité une région dont le centre est partout (où l'eucharistie est célébrée) ; (structurellement) elle peut en théorie se trouver partout ; géographiquement, sa périphérie touche “ aux confins de la terre ” (Ap 1, 8), mais si loin qu'elle s'étend, elle ne peut jamais être éloignée du centre »³⁵⁰. »

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.

³⁴⁶ Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 45. La liturgie est selon LACOSTE une anticipation du "*moi eschatologique*". Ce que je ne suis pas encore, est esquissé, par la liturgie, dans le "*moi empirique*" qui me définit dans le réseau mondain des relations locales et temporelles. La liturgie nous fait ainsi exister en avant de nous même. Elle nous incorpore au Corps du Christ par anticipation.

³⁴⁷ William CAVANAUGH, *op. cit.*, p. 94.

³⁴⁸ Henri de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 30.

³⁴⁹ William CAVANAUGH, *op. cit.* p. 114.

³⁵⁰ Hans Urs Von BALTHASAR, *Théologique IV : l'Esprit de Vérité*, trad. Française Culture et Vérité, Namur, 1998, p. 65sq.

Il s'en suit une autre habitation du lieu et une autre expression d'un mode de présence. La *catholica* n'est pas définie par l'occupation d'un lieu et d'une terre de chrétienté à défendre. Elle a vocation de diaspora pour propager l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Mais cette diaspora n'est pas une diaspora de conquête, ni une question d'étendue dans l'espace, parce que chaque célébration *locale* de l'eucharistie réalise la communion *universelle*. « Chaque célébration eucharistique rend présent non pas une *partie* mais la *totalité* du Corps du Christ [...] De même que le corps eucharistique du Christ est tout entier présent dans chaque parcelle du sacrement, de même le Corps ecclésial est tout entier présent dans chaque Église locale³⁵¹. »

Comme le rappelle CAVANAUGH, Saint Paul dans son épître aux Romains (16, 23), désigne la communauté locale par le terme *hōle he ekklesia*, l'Église tout entière. Ainsi, pour les chrétiens l'Église locale n'est pas une « circonscription administrative » qui serait reliée à un grand tout ecclésial. « L'eucharistie réfracte l'espace, de telle manière que l'individu s'unit profondément à l'universel à mesure qu'il s'attache plus étroitement au local³⁵². »

Cette cartographie eucharistique qui réunit les hommes de toutes races, peuples et langues dans le Corps du Christ inaugure donc, par une subversion du rapport à l'espace et au temps, une nouvelle manière de faire corps et de vivre en relation : « En Jésus-Christ il n'y a ni Grec, ni Juif, ni homme, ni femme, car tous vous êtes un en Christ » (Ga 3, 28).

Pour CAVANAUGH, la *catholica*, qui se réalise dans l'Eucharistie, n'est pas un lieu mais « un récit qui met en scène des lieux différents »³⁵³. C'est un « récit d'espace » qui implique un corps participant à ce que décrit le récit. L'eucharistie n'est pas limitée à un récit qui fait mémoire de l'histoire du salut, « Elle *est* cette histoire, continuée, rendue présente en tout lieu et en tout temps, partout où est célébrée la mort et la résurrection du Christ, gage de la nouvelle Alliance scellée dans son sang, jusqu'au second avènement »³⁵⁴.

En ce sens, selon la distinction, faite par Michel de CERTEAU, entre le parcours et la carte, l'Église, *faite* par l'eucharistie, relève du parcours et non de la carte. « L'Église pèlerine ici-bas en racontant une “ histoire ” aux proportions du cosmos tout entier : création, rédemption,

³⁵¹ William CAVANAUGH, *op. cit.*, p. 117.

³⁵² *Id.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 116.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

accomplissement, qui, dans l'eucharistie, transfigure les lieux et les places quadrillés par la cartographie moderne³⁵⁵. »

Dans sa pérégrination, l'Église implique le corps qui participe à ce que décrit le récit. L'histoire n'est donc « pas seulement une narration, elle est une action »³⁵⁶. Le récit n'est « pas seulement descriptif mais aussi prescriptif »³⁵⁷. Il reste un chemin à parcourir !

Les éléments de la théologie de CAVANAUGH sont séduisants. Ils renouvellent la théologie de l'eucharistie, en la fondant en Tradition, contre des tentations excessives d'un piétisme individuel ou d'un repli identitaire aux ambitions restauratrices. La critique fréquente faite à CAVANAUGH, dans ses liens avec les courants de la *Radical Orthodoxy*, d'un risque de communautarisme peut en partie être levée quand il affirme :

« Dans l'espace “ complexe ” du Corps du Christ, l'attachement au local ou au particulier n'a donc rien d'une réaction de repli face à la mondialisation, encore moins d'une nostalgie face à la *Gemeinschaft*. La réception de l'Eucharistie dilate le point de vue individualiste ou régionaliste induit, comme par un effet de compensation, par la mondialisation, et dirige le regard des hommes, par-delà la “ sphère globale ”, vers la Cité de Dieu qui embrasse tous les lieux et tous les temps³⁵⁸. »

2.2.4. L'attention nécessaire à la « vie mêlée »

Il convient malgré tout de s'interroger sur l'ecclésiologie tout eucharistique de CAVANAUGH. Est-elle à même de rendre compte de la réalité chrétienne d'aujourd'hui en France, dans son rapport au monde ? Nous avons déjà souligné que le positionnement, selon CAVANAUGH, de l'Église comme « un corps de résistance » ne pouvait correspondre à notre situation française. Si l'eucharistie, comme toute liturgie, subvertit le rapport de l'homme au lieu et au temps, elle situe le sujet croyant, non seulement comme *être dans le monde*, mais aussi comme *être par vocation*, appelé à faire Corps, tendu vers l'*eschaton*³⁵⁹. C'est bien dans une tension entre un *déjà-là* et un *pas-encore* qu'il faut reconnaître le Corps du Christ. Il est réalisé et donné une fois pour toutes. Mais aussi, suspendu à la réception du don qui reste à faire et qui passe, aussi, par des situations qui ne sont pas extrêmes et qui ne se jouent que dans l'apparence banalité des existences ordinaires.

Ainsi, CAVANAUGH ne risque-t-il pas, à partir de sa théologie « tout eucharistique », de ne pouvoir faire référence qu'à une sphère militante et engagée de chrétiens et d'oublier ceux qui précisément sont plus réservés pour porter, dans l'ordinaire de leur vie, la dimension

³⁵⁵ *Ibid.*, P. 118.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 117.

³⁵⁷ *Id.*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 94-95.

³⁵⁹ Jean-Yves LACOSTE, *op. cit.* p. 83.

ecclésiale de la foi au cœur du monde ? CAVANAUGH induit une conception d'une Église enfermée dans un « tous militants », « tous pratiquants », « tous manifestants », « tous charismatiques ». Une théologie eucharistique doit être conjuguée avec une théologie pastorale. Sans cela, le risque est fort de confondre le modèle et la réalité. Le risque est d'oublier que « la pérégrination eucharistique »³⁶⁰, à laquelle chaque chrétien (et l'Église tout entière) est invité, ouvre « toujours la voie, non au rêve d'une perfection progressive du monde, mais à l'exigence d'une ascèse héroïque, d'une expérience de la “ kénose ” et de la Croix, la seule dans laquelle peut [doit] être vécue, dans le monde jusqu'à la fin des temps, la victoire de la Résurrection »³⁶¹.

Consentir à cette expérience *kénotique* est le chemin de l'Église aujourd'hui. C'est seulement à ce prix que pourra être offerte au monde « l'expérience de cette dimension eschatologique qui pénètre dans l'histoire par la communion eucharistique et rend possible notre déification dans l'espace et le temps »³⁶².

Sans cette expérience, le risque est grand, soit d'un « individualisme pieux »³⁶³, soit d'un christianisme élitiste qui, finalement, ne serait qu'un ersatz d'une réalité trompeuse où les membres les plus faibles et les moins honorables seraient absents du Corps du Christ. L'Église, dans sa présence au monde, ne se réduirait alors plus qu'à « un ambon sans sanctuaire et une somme de chrétiens sans unité ni communauté »³⁶⁴.

Comme le dit Etienne GRIEU, il faut honorer la vie « réelle » qui est une « vie mêlée » où se côtoient tensions et conflits, avec aussi des attentions plus nobles. « Le lieu naturel de la révélation chrétienne, c'est la vie mêlée : celle où tout est mélangé, où l'on ne comprend pas grand-chose, où l'on est souvent déçu, où l'on ne sort jamais tout à fait des malentendus en des tensions. Jésus, le Galiléen, était en ces lieux-là comme un poisson dans l'eau et savait y reconnaître le don du Père³⁶⁵. »

C'est dans « la vie mêlée » que se réalise « un rendez-vous d'ordre sacramentel »³⁶⁶. La présence et l'engagement du chrétien en ces lieux de tensions et de conflits, ne peut se résumer à :

« Une simple question de cohérence et d'éthique, on peut y déceler un rendez-vous d'ordre “ sacramentel ”, un rendez-vous avec Celui qui sait trouver des passages là où l'humanité se complique. Si j'ai compris cela, lorsque je me tiendrai à l'église devant l'autel, ce qui s'y célèbre

³⁶⁰ Jean ZIZIOULAS, *op. cit.*, p 253.

³⁶¹ *Id.*

³⁶² *Id.*

³⁶³ *Id.*

³⁶⁴ *Id.*

³⁶⁵ « Quand la foi se fait sociale ... », CERAS, *Projet* n° 296, janvier 2007, p. 83.

³⁶⁶ *Id.*

prendra un tout autre relief. L'eucharistie pourra être reçue comme le signe vivant d'un chemin ouvert au cœur des pires fermetures³⁶⁷. »

Il faut consentir à la vie mêlée et à ce « rendez-vous », sous peine de rêver à une Église qui n'a finalement pas d'existence ou qui est vouée à ne plus en avoir. Des lieux de conflits et de divisions peuvent surgir une espérance car « Tout ce qui nous divise, nous sépare, nous oppose, tout ce qui est injuste ou blessant peut être vu comme ce qui appelle le passage de Dieu. Se tenir en ces lieux difficiles, c'est se porter à un rendez-vous en un endroit insolite, et signifier par sa simple attente qu'ici, une rencontre doit advenir »³⁶⁸.

2.2.5. La pertinence sociale et politique de l'Eucharistie pour réapprendre le « vivre ensemble » aujourd'hui

Le geste posé par Jésus au cours du dernier repas qu'il prit avec ses disciples, lorsqu'il prit du pain et du vin pour le leur donner comme son corps et son sang, est un geste inédit au retentissement considérable. C'est autour de ce geste, en soi déroutant, que « les communautés chrétiennes se rassemblent depuis vingt siècles pour faire mémoire du Christ, rendre grâce (*eucharistein*) et louer Dieu [...] c'est pour les catholiques un rendez-vous majeur »³⁶⁹. Mais ce geste, qui reste pour les chrétiens une sorte de « moment extraordinaire », « incadrable dans la vie au long cours »³⁷⁰ est paradoxalement à même de dire quelque chose à la société dans l'organisation du vivre ensemble. C'est ce que nous allons nous attacher à développer maintenant avec l'appui d'Étienne GRIEU.

Un geste parlant lorsque les liens entre les individus se disloquent

Le geste posé par Jésus est paradoxal. Alors que la fraction du pain a pour fonction « de constituer l'assemblée, de symboliser son unité », Jésus le pose dans un contexte de dislocation du groupe. « Jésus invente un geste étonnant dans une situation relationnelle inextricable qui va déboucher sur la dispersion de ses proches et sur son élimination physique³⁷¹. »

Jésus fait par l'eucharistie le don de lui-même : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Il est engagé tout entier dans son geste. « C'est l'être de Jésus dans toute son épaisseur, son désir, son champ relationnel, sa mémoire, son histoire, ses blessures »³⁷² qui est donné dans les objets qu'il offre.

³⁶⁷ Étienne GRIEU, *art. cit.*, p. 84.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁶⁹ Étienne GRIEU, « Pertinence sociale et politique de l'Eucharistie », *Études*, novembre 2012, n° 4175, pp. 497.

³⁷⁰ *Id.*

³⁷¹ Étienne GRIEU, *art. cit.*, p. 498.

³⁷² *Ibid.*, p. 500.

La réception de ce don sollicite le croyant dans sa foi au point de l'amener à « [suspendre] toutes les évaluations habituelles pour recevoir, avec les espèces du pain et du vin, quelqu'un »³⁷³. L'Eucharistie est ainsi « une école pour retrouver quiconque comme un frère, une sœur, à travers des apparences qui n'en imposent en rien »³⁷⁴, sous réserve de savoir abandonner ses « cadres de références » pour s'ouvrir à un possible inédit.

Un geste qui subvertit la violence et les échecs du « vivre ensemble »

L'eucharistie prend au sérieux le tragique et la violence du monde et notre propre violence. Elle a été instituée « dans un contexte de menace alors que la désunion [faisait] déjà son œuvre »³⁷⁵. Aussi, elle est à même de rejoindre nos échecs de fraternité et du vivre-ensemble aujourd'hui car elle « ne touche pas seulement nos dispositions les meilleures (le fait d'être prêt à accueillir le don, à le partager, etc.), mais également ce qui est plus trouble » :

« Quand nous célébrons l'eucharistie, nous pouvons accueillir le fragment de pain consacré comme un fruit de notre propre pente meurtrière, qui nous est redonné, non pas comme une accusation, mais comme don pour la vie. Notre violence est radicalement subvertie par le Christ pour produire finalement, si nous y consentons, l'exact opposé de ce qu'elle visait³⁷⁶. »

La vie qui s'ouvre au don et à la relation est plus forte et plus puissante que toutes les tentatives de violence qui divisent, excluent ou tuent :

« À travers le geste de Jésus, est rendue présente cette vie donnée, plus forte que nos systèmes de calcul et d'évaluation, plus puissante que nos violences et nos enfers. Cette vie révèle une manière possible de se rapporter les uns aux autres, qui mettent chacun en genèse, d'une manière telle que la croissance de l'un ne fait plus peur à l'autre. Ce qui affleure c'est la possibilité de vivre non plus les uns contre les autres, mais les uns avec les autres, portés par le lien qui nous précède et cherche à passer par nous³⁷⁷. »

Un geste qui réalise une nouvelle « prise de corps » aux dimensions de la création

Non seulement un nouveau « vivre ensemble » est rendu possible mais une nouvelle « prise de corps » a lieu :

« Cette vie manifestée pour eux fait d'eux un corps [...] c'est un corps immense, animé par l'Esprit, capable d'appeler et de rassembler tous les vivants. C'est le corps de Celui qui a vaincu la violence et la mort, c'est le corps du ressuscité [...] L'eucharistie rend présent ce corps du ressuscité, qui constitue le fond vivant de l'humanité et du cosmos, empêchant désormais d'établir un rapport strictement instrumental vis-à-vis d'un seul être. Elle fait affleurer ce corps aux dimensions de toute la création. En ce sens la multitude est déjà là quand on célèbre l'eucharistie car ce corps la contient déjà, réconciliée, associée à la victoire sur ce qui divise et détruit. Quand on participe à la célébration, la multitude promise à se rassembler en un seul corps est déjà perceptible à travers l'assemblée qui en représente les prémices³⁷⁸. »

³⁷³ *Id.*

³⁷⁴ *Ibid.* p. 501.

³⁷⁵ *Id.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 502-503.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 503.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 504.

Une réalisation d'humanité nouvelle « déjà là » et en même temps en devenir dont l'Église est appelée à être sacrement

« En même temps bien sûr, cette humanité à qui tout cela est offert, est encore divisée. Elle reste en partie dans l'ignorance de la vraie vie, fascinée par la course à toutes sortes de grandeurs. Elle est à la fois en chemin et déchirée en elle-même. À la communauté qui vient de recevoir le corps du Christ et qui peut le reconnaître comme tel, est confié, malgré ses propres divisions et imperfection, d'être signe de ce corps en genèse³⁷⁹. »

L'*ecclesia* est ordonnée à « donner à voir » ce corps d'humanité nouvelle. Elle le fait advenir avec d'autres dans les engagements politiques de ses membres, comme le rappelait CAVANAUGH. Mais elle le donne aussi à voir d'une manière unique et particulière, sacramentelle, dans la liturgie. Ce qu'elle donne à voir, comme le rappelle Louis-Marie CHAUVET, ce n'est rien d'autre que la Parole faite chair. Cette parole (*dabar* sémitique) est « parole-action » ou « parole-événement », « une parole qui s'accomplit non dans la raison d'un discours (*logos*) mais dans l'avènement d'une nouveauté dans l'histoire »³⁸⁰, le corps du Christ en genèse qui « récapitule » toute l'humanité.

2.2.6. Le nécessaire discernement du Corps du Christ

Si l'eucharistie *fait* l'Église, elle ne la dispense pas d'un travail de discernement du Corps du Christ. Fondamentalement se pose la question : qu'est-ce que le Corps du Christ et au fond qu'est-ce qu'une *communauté chrétienne* portant la dimension ecclésiale de la foi dans le monde d'aujourd'hui ? Elle ne saurait être une « société parfaite » qui prétendrait à « une pureté » originelle sans compromission avec le monde.

L'expérience de l'*ecclesia* qui est à Corinthe est éclairante. L'adresse de Paul lui permet de comprendre, plus avant, ce qu'il appelle le corps. Le travail de discernement auquel l'apôtre invite n'est pas seulement instructif ou explicatif pour nous aujourd'hui. Cette parole, reconnue dans la foi comme Parole de Dieu, nous implique. Elle nous ouvre à une conversion sur ce chemin de *pérégrination eucharistique* auquel toute l'Église est appelée.

Si Paul réagit à l'attitude des chrétiens de Corinthe réunis pour le repas du Seigneur, ce n'est pas seulement pour un recadrage communautaire sur ce qu'il conviendrait de faire, ni pour leur proposer une nouvelle forme d'organisation. Il tente de mettre en lumière ce qui est en jeu et pose problème dans les relations qui ont, ou pas, lieu entre les membres. Rendre ou pas visible ce qu'il appelle « le corps » dans la manière de tenir pour rien, ou de ne pas tenir pour rien, l'assemblée (*ecclesia*) (1 Co 11, 22). Il s'y joue la « spécificité du rassemblement des

³⁷⁹ *Id.*

³⁸⁰ Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions ouvrières, 1993, p. 75.

chrétiens »³⁸¹. Ce qui est essentiel à la vie des chrétiens, qui nous concerne donc nous aussi aujourd'hui, y est exprimé par Paul. La communauté est soumise à une épreuve, celle de « divisions » qui se manifestent au moment du repas du Seigneur. Mais l'attention à laquelle appelle Paul permet, non pas de blâmer mais de faire la vérité sur la manière de réaliser le Corps du Christ.

Les « fractures » (*Schismata*) (1 Co 11, 18) qui existent dans la communauté, et qui sont dénoncées, mettent en évidence le déficit de relation qui existe entre les uns et les autres. Mais là n'est pas la visée ultime de Paul. Il ne s'agit pas d'abord d'un problème de partage, de politesse ou d'organisation mais de l'ignorance de ce qu'est « l'assemblée de Dieu dans son fondement même »³⁸².

Pour surmonter cette ignorance Paul propose un chemin de discernement. Une fois constatés les dysfonctionnements dans la vie communautaire, il invite à entendre à neuf ce qui fonde l'assemblée des chrétiens. Il faut se soumettre à nouveaux frais à ce qui a été reçu et transmis par la Tradition, le récit de la Cène. Il s'agit ainsi d'entrer dans une nouvelle réception, non pas comprise seulement au sens de « réceptionner » mais dans sa capacité à opérer son œuvre chez celui qui l'accueille.

La prise au sérieux, dans l'aujourd'hui du croyant, du « faites ceci pour ma mémoire (*anamnesis*) » permet la réception et l'effectuation du « Ceci est mon corps pour vous ». Mais ce corps qui se réalise dans un nouveau mode d'*être ensemble* oblige à s'inscrire dans une attente, dans un devenir ouvert : « Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et buvez à cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26).

Il s'agit bien de proclamer une attente qui « réalise effectivement la résurrection dans une assemblée qui se discerne comme constituée du corps de Celui qu'elle attend »³⁸³.

Cette attente met à l'abri d'une prétention d'immédiateté, d'un *déjà-là* qui enfermerait dans un repli communautaire, fût-il un « corps de résistance ». La réalisation plénière du *corps* est en devenir et requiert « que l'être humain s'éprouve lui-même » (1 Co 11, 28) et consente pour lui et pour les autres d'inscrire l'aujourd'hui dans un devenir commun marqué par l'attente : « Nous sommes dans un temps d'attente, l'attente d'être totalement incorporés au Corps. Une attente active par la pédagogie du jugement, qui a pour but [non de condamner] de révéler la vérité de ce que nous sommes en révélant les écarts qui nous séparent, dans la perspective de ce Corps, les uns des autres »³⁸⁴.

³⁸¹ Pierre CHAMARD-BOIS, *Lumen Vitae*, Vol. LXI, n° 4 – 2006, p. 412.

³⁸² Pierre CHAMARD-BOIS, *art. cit.*, p. 414.

³⁸³ *Ibid.* p. 415.

³⁸⁴ *Ibid.* p. 416.

Mais cette attente ne vise pas seulement la prise du repas en commun dans une consommation simultanée. Elle n'est pas attente solitaire. Elle obéit à l'invitation lancée par Paul « attendez-vous les uns les autres » (1 Co 11, 33). Elle ouvre à celui qui n'a pas encore part, à celui qui manque encore à la communauté rassemblée et qui ne peut pas encore manger le pain et boire à la coupe.

Dès lors, ceux qui ont répondu à la convocation de l'*ecclesia*, ceux qui ont été convoqués par la Parole, sont constitués en « Corps de Parole » invité à « proclamer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». Mais cette proclamation passe par l'acte de manger le pain et de boire la coupe car « Cette parole parle encore dans la mesure où le corps de ceux qui font mémoire est engagé dans la manducation de cette nourriture-parole. Cet acte à la fois d'incorporation et de proclamation qui est le temps de croissance du Corps entre nous et en nous institue le temps présent comme un temps d'attente de la venue du Seigneur »³⁸⁵.

L'édification du *Corps* qui se joue dans cette attente est un inédit qui supporte les imperfections de relation du moment. Elle ouvre à une fraternité héritée de notre condition de fils qui est déjà donnée par Celui qui s'est donné sans retenu : « Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Phil 2, 6-8).

³⁸⁵ *Id.*

CONCLUSION

Le choix d'un titre et le retour sur la problématique de ce mémoire

Avant de revenir sur le parcours que nous avons réalisé pour dégager les acquis de cette recherche, nous allons tenter de justifier le choix du titre de ce mémoire.

La société occidentale, en ce début de XXI^e siècle, est marquée, comme nous l'avons étudié dans la première partie, par une avancée de l'individualisme. S'il ne peut être assimilé à un pur égoïsme, il exprime, néanmoins, la revendication d'« un désir jaloux d'autonomie »³⁸⁶. Le recentrement sur la réalisation autonome de soi ouvre une crise du lien social et de la fraternité. Cette crise affecte conjointement la société et l'Église en remettant en cause les modalités d'appartenance à tout collectif. Les rapports à l'espace et au temps sont renégociés, avec une survalorisation de la mobilité et de l'immédiat. L'existence même des collectifs s'en trouve fragilisée. Dans ce contexte sociétal et ecclésial, le travail de ce mémoire avait pour ambition de s'interroger sur la manière dont la *responsabilité de la dimension ecclésiale de la foi* pouvait être portée en assumant la revendication d'autonomie des individus et la remise en cause des modes d'appartenances traditionnels à un collectif. Cette interrogation s'est limitée à l'expérience occidentale et française. La même question se pose sans doute ailleurs, mais la traiter nécessiterait la prise en compte de spécificités historiques et culturelles qui n'ont pas été abordées dans ce travail.

Dimension ecclésiale ou dimension communautaire de la foi ?

L'adjectif ecclésial a été préféré à l'adjectif communautaire. L'adjectif *communautaire* est plus restrictif. Il n'est pas nécessairement associé à une tentation de repli affinitaire ou à un risque de dérive communautariste. Mais il fait référence davantage, comme le souligne la sociologie, à des groupes dits « primaires ». Ils sont caractérisés par des « relations courtes », où l'on se connaît, où l'on se parle, où l'on poursuit un projet commun, où la norme est ce qui reste possible et bon pour aujourd'hui, dans l'immédiat.

Ecclésial fait référence à l'*ecclesia* qui est l'assemblée appelée, convoquée par le Seigneur pour être envoyée, hors d'elle-même, en « sortie aux périphéries » de l'existence, selon l'expression du pape François³⁸⁷. La mission – « allez de toutes les nations » – est constitutive de l'*ecclesia* et a une dimension universelle qui se déploie dans l'espace et le temps non réductible à l'immédiat. L'*ecclesia* engage tous ceux qui sont constitués disciples par la Parole

³⁸⁶ Jean RIGAL, *L'Église à l'épreuve de ce temps*, op. cit., p. 13.

³⁸⁷ Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, Paris, Cerf, 2013.

qui la convoque et l'envoie. La Parole est ainsi constituante de *l'eccllesia* qui conjugue l'unité dans la différence, pour porter la charge commune (*cum munus*) de la mission.

L'enjeu de ce mémoire était donc bien de s'interroger sur la manière, non de faire communauté en postmodernité, mais de constituer *l'eccllesia*, pour porter la responsabilité de la dimension *ecclésiale* de la foi dans les temps qui sont les nôtres. Il s'agissait bien de s'interroger sur le *comment réapprendre à faire corps et vivre la fraternité* pour pouvoir assumer la responsabilité de la mission aujourd'hui, porter au monde la joie de l'Évangile. La préoccupation d'un *réapprendre à faire corps et à vivre la fraternité* rejoint un enjeu majeur de la société occidentale d'aujourd'hui et, en même temps, le subvertit puisqu'il concerne, pour l'Église, le *corps du Christ et la fraternité* nouvelle qu'il inaugure et qui reste à recevoir.

Où sommes-nous arrivés au terme de ce parcours ?

Reprenons l'itinéraire. Nous avons tenté, dans une première partie, de montrer que les crises qui affectent, aujourd'hui, la société occidentale et l'Église ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Elles peuvent s'éclairer mutuellement.

Le rapport de l'individu à lui-même et les relations interpersonnelles et collectives sont modifiés. Les manières de « faire société » et de « faire Église » sont à redéfinir car les modèles qui ont prévalu sont frappés d'obsolescence. Les modalités d'appartenance à tout corps, qu'il soit social ou ecclésial, sont aujourd'hui remises en cause. De nouveaux critères d'appartenance à un collectif sont redéfinis. Il ne s'agit pas de remettre en cause la revendication d'accomplissement de soi. Mais il importe de renégocier la possibilité du lien social ou ecclésial et le « vivre ensemble », en donnant droit à un individualisme soucieux d'autonomie et d'accomplissement de soi. Comme nous l'avons vu, le dialogue entre la sociologie et la théologie est fécond pour pouvoir comprendre les enjeux et tenter ensuite d'esquisser des réponses.

Pour l'Église, les mutations qui l'affectent interrogent sa capacité à porter la responsabilité de la dimension ecclésiale de la foi dans la société et plus fondamentalement sa manière de vivre la mission.

La deuxième partie nous a fait nous intéresser à la pastorale d'engendrement comme tentative pour répondre à la crise. Nous avons pu montrer combien la pastorale d'engendrement est susceptible d'ouvrir des chemins nouveaux pour l'Évangile à nos contemporains. Elle apporte un renouveau pastoral important dans la manière de rendre compte de la Bonne Nouvelle et de faire en sorte que la Parole fasse son œuvre d'engendrement. Elle invite à une

Église hospitalière qui célèbre la « foi élémentaire » en tout homme. Les groupes qui se constituent peuvent être ouverts et non contaminés par un repli affinitaire. Mais ils ne sont pas d'emblée à même de porter la responsabilité de la dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui. L'enjeu du défi à relever n'est donc pas simplement catéchétique mais ecclésiologique. Il pose la question de l'existence même du « corps ecclésial », de son unité et de la communion de ses membres. Il passe, selon nous, par un réinvestissement de la ministérialité et du mystère de l'Église, comme nous avons essayé de le développer. L'existence croyante doit réapprendre à devenir « existence ecclésiale » en redécouvrant, comme le rappelle le pape François que :

« Le Christ embrasse en lui tous les croyants, qui forment son corps [et que] le croyant [ne] se comprend lui-même [que] dans ce corps, en relation originaire au Christ et aux frères dans la foi. L'image du corps ne veut pas réduire le croyant à une simple partie d'un tout anonyme, à un simple élément d'un grand rouage, mais veut souligner plutôt l'union vitale du Christ aux croyants et de tous les croyants entre eux (cf. Rm 12, 4-5). Les chrétiens sont « un » (cf. Ga 3, 28), sans perdre leur individualité, et, dans le service des autres, chacun rejoint le plus profond de son être³⁸⁸. »

La foi a nécessairement une forme ecclésiale confessée « à l'intérieur du corps du Christ, comme communion concrète des croyants. C'est de ce lieu ecclésial qu'elle ouvre chaque chrétien vers tous les hommes »³⁸⁹. La foi ne peut donc être réduite à un « fait privé, une conception individualiste, une opinion subjective [...] Hors de ce corps, de cette unité de l'Église dans le Christ, de cette Église qui – selon les paroles de Guardini – « est porteuse historique du regard plénier du Christ sur le monde », la foi perd sa « mesure » ne trouve plus son équilibre, l'espace nécessaire pour tenir debout »³⁹⁰.

La troisième partie nous a permis de voir que nous ne sommes pas sans ressources pour relever le défi ecclésial d'aujourd'hui. Des médiations sont à mettre en jeu. Nous nous sommes appuyés sur les ressources propres de la foi que sont l'Écriture et la liturgie, non pour puiser comme dans un arsenal en réserve pour apporter *la* réponse, mais pour effectuer un détour qui permet d'ouvrir de nouveaux possibles.

Le récit de Caïn et Abel est paradigmatique pour définir l'en-commun de l'humanité postmoderne confrontée à la difficulté du vivre-ensemble qui peut conduire au déni de fraternité. Nous avons mis en évidence, combien la place de la parole est importante. La non-parole conduit au meurtre. La « Parole faite chair » ouvre une nouvelle fraternité dont l'Église est sacrement. Une fraternité nouvelle qui est inaugurée par la Croix du Christ, fraternité universelle appelée à *prendre corps* dans la société d'aujourd'hui.

³⁸⁸ Pape FRANÇOIS, *La lumière de la foi*. Paris, Cerf, 2003, § 22.

³⁸⁹ *Id.*

³⁹⁰ *Id.*

Cette *prise de corps* est déjà réalisée dans l'eucharistie dans une subversion des rapports au temps et à l'espace qui ouvre à une nouvelle manière de *faire corps*. Une nouvelle solidarité des uns avec les autres est ouverte par le Corps du Christ, contre toute tentation de repli communautariste ou identitaire. Mais cela requiert une prise au sérieux de la vie où se mêlent bien des contradictions, des violences et des impasses. Ce sont ces lieux que Dieu choisit d'habiter pour inaugurer un *passage* qui ouvre à une vie nouvelle de fraternité réconciliée.

Comment conclure ?

L'entreprise de ce parcours ne peut être que modeste et ne constituer, comme le sous-titre du mémoire le souligne, qu'une contribution. Cinq convictions peuvent, malgré tout, être relevées dans la tentative de relever le défi que nous avons identifié, et qui s'impose à tout croyant aujourd'hui. Nous allons les présenter en évoquant aussi la question des ministères qui mériterait un travail spécifique. Il est, en effet, important de la mentionner pour que le *corps réappris* ne soit pas réduit à un assemblage de membres épars ou juxtaposés, mais bien une unité dans le Christ. Cela requiert, comme le rappelle Albert ROUET, en faisant mention de Paul, « le service indispensable à la cohérence de l'ensemble, des *ligaments* (Ep 4, 16) [...et] des *jointures* (Col 2, 19) [...] ces articulations qui permettent [au corps] de se mouvoir, de grandir »³⁹¹. Et ceci en réaffirmant que « [la] souplesse [de ces articulations] garantit la santé du corps. L'autoritarisme, le goût du pouvoir donnent des rhumatismes et de l'arthrose. Les ministères articulent le Corps sacerdotal. Leurs fonctions sont à son service. Leur pouvoir est de donner confiance et de faire confiance »³⁹².

Revenons donc sur les convictions au terme de ce parcours.

1/ Il nous faut revisiter de la vocation l'Église comme « Corps de Parole »

La constitution *Lumen Gentium* du Concile Vatican II définit l'Église ainsi : « L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »³⁹³. La vocation de l'Église n'est pas de faire nombre mais de faire signe ! Il me semble important de ré-insister sur l'urgence de repartir de cette définition de l'Église, de sa vocation propre au milieu de laquelle naissent les vocations spécifiques.

³⁹¹ Albert ROUET, *Prêtres, sortir du modèle unique*, Paris, MédiasPaul, 2015, p. 61.

³⁹² Albert ROUET, *op. cit.*, pp. 61-62.

³⁹³ *Lumen Gentium* § 1

L'Église, l'*ecclesia*, est l'assemblée convoquée par Dieu. C'est Dieu qui désire en effet réunir en un seul Peuple tous les habitants de la terre. Ce n'est donc pas à partir de l'Église qu'il faut comprendre la mission mais, à partir de la mission comme projet de Dieu pour le monde, qu'il faut comprendre l'Église et donc aussi la nécessité des vocations au service de l'Église. « C'est pourquoi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus fort d'unité, d'espérance et de salut³⁹⁴. »

L'Église n'est pas là pour faire nombre mais pour faire signe. C'est bien ce qu'expriment les pères du Concile en rappelant que le peuple messianique a l'apparence d'un petit troupeau. Nous regardons souvent plutôt les églises qui se vident, la diminution des inscriptions au catéchisme, la pyramide des âges du clergé alors que nous percevons que la question est autre. Certes, il y a une certaine lucidité à avoir : nous ne sommes plus dans une société chrétienne. Certes, il nous faut consentir à un certain dépouillement et sans doute à des renoncements. Mais nous devons repartir de cette belle vocation de l'Église, ce que nous devons signifier, ce à quoi nous sommes appelés : consentir à devenir le petit troupeau mais qui reste fidèle à sa mission d'être signe et moyen de l'unité du genre humain et signe et moyen de l'union intime avec Dieu.

Le pape Benoît XVI le rappelait aussi lors d'une conférence de presse, au cours d'un voyage vers l'Angleterre : « L'Église ne travaille pas pour elle-même, elle ne travaille pas pour croître en nombre et ainsi augmenter son pouvoir. L'Église est au service d'un Autre, elle n'est pas utile pour elle-même, pour être un corps fort, mais pour rendre accessible l'annonce de Jésus Christ »³⁹⁵.

Alors qu'il n'était encore que le cardinal Ratzinger, il s'interrogeait sur cette réalité de l'Église :

« Peut-être devons-nous dire adieu à l'idée d'une Église rassemblant tous les peuples. Il est possible que nous soyons au seuil d'une nouvelle ère, constituée tout autrement, de l'histoire de l'Église, où le christianisme existera plutôt sous le signe du grain de sénevé, en petits groupes apparemment sans importance, mais qui vivent intensément pour lutter contre le mal et implantent le bien dans le monde ; qui ouvrent la porte à Dieu³⁹⁶. »

Dans ce sens, nous avons à nous ouvrir au témoignage des Églises du Proche et Moyen Orient avec ce qu'elles sont appelées à vivre dans un contexte social, religieux si différent, mais

³⁹⁴ *Ibid.*, § 9.

³⁹⁵ Cité dans l'*Osservatore Romano* du mardi 21 septembre 2010, n°38.

³⁹⁶ Joseph Cardinal RATZINGER, *Le Sel de la terre. Entretiens avec Peter Seewald*, Paris, Flammarion/le Cerf 1997, p. 16.

peut-être aussi certaines de nos communautés chrétiennes en France. Je pense plus particulièrement aux communautés chrétiennes des quartiers Nord de Marseille avec lesquelles j'ai eu la joie de vivre quelques années, mais aussi à l'Église qui est en Algérie que j'ai aussi un peu fréquentée. Comme le rappelle Mgr Claude RAULT, évêque du Sahara, les crises successives qu'a vécues l'Algérie, et donc au milieu d'elle la communauté chrétienne, ont permis à l'Église de redécouvrir sa principale et profonde mission :

« Sous la pression de l'histoire, notre mission a donc changé de pôle. Elle s'est faite plus discrète, plus effacée. L'Église semble avoir perdu pratiquement toute influence extérieure. Ce bouleversement, nous le voyons maintenant avec recul, a été une bénédiction, il nous a permis de vivre de façon plus profonde et plus gratuite l'expérience évangélique de la relation. En effet, ce qui a été perdu en visibilité a gagné en profondeur³⁹⁷. »

Repartir de la vocation profonde de l'Église c'est, me semble-t-il, comprendre d'une manière nouvelle la place des vocations spécifiques. Elles doivent permettre de mieux saisir le témoignage à rendre du Royaume de Dieu à venir et déjà là :

« Plus l'Église locale prendra conscience de sa vocation et de sa mission, plus sera vive en son sein l'attente qu'elle espère. C'est en cultivant son identité de petit peuple convoqué pour dire ce à quoi Dieu convie toute l'humanité, que l'Église sera plus sensible à l'urgence du Royaume et à la radicalité de l'Évangile³⁹⁸. »

L'appel retentira et interpellera des jeunes et des moins jeunes s'il jaillit d'un élan missionnaire de toute la communauté chrétienne, bien plus intéressant et bien plus stimulant que des questions de sauvegarde d'un système, d'une organisation, forcément perfectible. Je suis persuadé que l'Église saura susciter en son sein les vocations dont elle a besoin, ces hommes et ces femmes désireux de consacrer leurs vies à l'annonce de l'Évangile si elle vit dans cet élan missionnaire qui jaillit du tombeau ouvert au jour de Pâques. Le pape Jean Paul II dans l'exhortation *Pastores dabo vobis* écrivait :

« Il est plus que jamais urgent aujourd'hui surtout, que se répande et s'enracine la conviction que ce sont tous les membres de l'Église, sans en exclure aucun, qui ont la grâce et la responsabilité du souci des vocations. Le Concile Vatican II a été aussi explicite que possible en affirmant que le devoir de favoriser l'augmentation des vocations sacerdotales appartient à toute la communauté chrétienne, qui est tenue de s'acquitter de ce devoir avant tout par une vie pleinement chrétienne³⁹⁹. »

2/ Une invitation préalable : sortir de nous-mêmes et aller à la périphérie

Le cardinal BERGOGLIO l'exprimait déjà ainsi dans son ministère d'archevêque de Buenos Aires, comme il le redira dans les premiers jours de son pontificat :

« Il faut sortir de nous-mêmes et aller vers la périphérie. Il faut éviter la maladie spirituelle de l'Église autoréférentielle. Il est vrai que lorsque nous sortons dans la rue, comme il arrive à chaque

³⁹⁷ Mgr Claude RAULT, *Désert ma cathédrale*, Paris, DDB, 2008, pp. 90-92.

³⁹⁸ Alphonse BORRAS, *Remodelage paroissial et pastorale des vocations*, in *Jeunes et Vocations* n°95.

³⁹⁹ *Pastores Dabo Vobis* § 41.

homme et à chaque femme, des incidents peuvent se produire. Mais si l'Église demeure fermée sur elle-même, autoréférentielle, elle vieillit. Et entre une Église accidentée qui sort dans la rue, et une Église rendue malade par excès d'autoréférence, il n'y a pas de doute que je préfère la première⁴⁰⁰. »

Depuis l'avènement du cardinal au siège de St Pierre, son propos fait florès et d'aucuns le revendiquent pour décrire leurs tentatives pastorales. Cela fait sans doute du bien et tranche avec un constat autocentré et désenchanté qui déplore la diminution des forces vives dans les paroisses ou la raréfaction des vocations notamment presbytérales. Voilà une feuille de route, ou du moins des orientations claires qui ne peuvent laisser indifférent quiconque est engagé dans la formation chrétienne, qu'il s'agisse de catéchistes et plus encore de formateurs de ministres ordonnés.

Un tel propos du pape François n'a pas uniquement vocation à être un encouragement pastoral. Il invite aussi à un travail théologique et spirituel renouvelé à l'heure de la *nouvelle évangélisation*. Les champs à explorer sont nombreux. La théologie pastorale n'est sans doute pas la moins concernée mais il faut aussi citer l'ecclésiologie, la théologie des ministères et la théologie spirituelle comme des terrains à investir d'une manière renouvelée. Il en va d'une capacité à pouvoir oser une *conversion missionnaire* des croyants, non par satisfaction idéologique mais pour répondre au besoin de la mission de l'Église aujourd'hui. Il me semble que le travail théologique nécessaire ne peut pas se faire sans une manière renouvelée de dialoguer avec le monde contemporain, dans une continuité de Tradition, mais aussi avec une capacité d'innovation dont je vais esquisser pour finir quelques éléments.

3/ L'exigence du dialogue théologie-sociologie comme déploiement d'une feuille de route conciliaire

Paul VI dans son encyclique, *Ecclesiam suam* du 6 août 1964 avait déjà rappelé cette nécessité du dialogue :

« L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation [...] Avant même de convertir le monde, bien mieux, pour le convertir, il faut l'approcher et lui parler [...]. On ne sauve pas le monde du dehors. Il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme ; le comprendre et, autant que possible, le respecter (...) Il faut se faire frères des hommes du fait même qu'on veut être leurs pasteurs, leurs pères et leur maîtres. Le climat du dialogue, c'est l'amitié. Bien mieux le service ».

⁴⁰⁰ Cité dans André TORNIELLI, *François, le pape des pauvres*, Paris, Bayard, 2013, p. 178.

Cette intuition deviendra et demeure la *feuille de route* de l'Église dans « le monde de ce temps ». Si cette orientation dialogale est prégnante dans les principaux textes conciliaires⁴⁰¹, les modalités du dialogue ne sont pas précisées. Un travail nouveau reste à faire pour une analyse et une compréhension de notre société *postmoderne* marquée par des transformations des pratiques religieuses et de la religiosité. Nous ne pouvons en faire l'économie car, si les religions survivent dans un monde marqué par la complexité et l'incertitude, c'est sous la forme d'une modernité religieuse. Dans le contexte particulier de désinstitutionalisation qui marque notre époque, la prise en compte de la sociologie ne saurait suffire. C'est bien à un dialogue de la théologie et de la sociologie que requiert le nouveau défi de la foi pour aujourd'hui.

4/ Une nécessaire conversion missionnaire : honorer la dimension anthropologique

Le *défi catéchuménal diversifié*, tel que le définit Enzo Biemmi⁴⁰², est un enjeu majeur pour l'Église aujourd'hui dans le monde de ce temps marquée par une « *exculturation de la foi* » selon l'expression de Danièle Hervieu Léger et par une *rupture* de la transmission de la foi. Plutôt que de s'en désoler ne faudrait-il pas y voir une chance pour aborder « les nouvelles demandes religieuses dans des mentalités désormais déchristianisées »⁴⁰³ et former un corps de disciples missionnaire qui connaissent de l'intérieur, par leur propre itinéraire, le monde déchristianisé à qui ils auront à annoncer la Bonne Nouvelle. À condition de ne pas penser une formation à de fins de restauration mais à partir du monde d'aujourd'hui à aimer tel qu'il est, destinataire lui aussi de la Bonne Nouvelle du salut. Ceci requiert une conversion spirituelle mais peut-être aussi une autre manière d'entrer en théologie dans une approche nécessairement inductive qui permet de penser un nouveau modèle de communication et de mise en travail de la foi. Plus encore, pour reprendre Enzo BIEMMI, il nous faut nous départir d'une erreur qui consiste à croire qu'il s'agit d'un problème catéchétique pour reconnaître qu'il s'agit d'un problème ecclésiologique. Il convient « d'examiner et de mettre en œuvre une nouvelle modalité de l'Église dans son être au monde et en conséquence un nouveau modèle d'inculturation et de transmission de la foi »⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ Les Pères du Concile soulignent l'importance du dialogue dans plusieurs documents dont la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*), la Déclaration sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*), le Décret sur l'Œcuménisme (*Unitatis redintegratio*) et la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes (*Nostra aetate*). Les titres mêmes de ces textes font écho aux divers « cercles » de dialogue dont parle Paul VI.

⁴⁰² Enzo BIEMMI, Intervention non publiée faite à Liège : « Le défi de la première annonce. Une conversion missionnaire de la catéchèse ? », avril 2013.

⁴⁰³ Enzo BIEMMI, *art. cit.*

⁴⁰⁴ *Id.*

Nous sommes devant l'obligation d'un changement de perspective de nos projets de formation mais aussi devant l'obligation de conversion des formateurs dans leurs projets pédagogiques et la définition des éléments du discernement qu'ils mettent en place. Il faut honorer la dimension anthropologique avec « une démarche qui part [d'abord] de la personne et de son exigence d'unité, d'unification ou d'intégration personnelle plutôt que de contenus théologiques [...] Il s'agit [en premier lieu] de passer d'une logique de contenu organique à une logique de l'existence, avec ses nœuds et ses enjeux fondamentaux »⁴⁰⁵.

5/ Rendre compte de l'espérance qui est en vous

L'Évangile du Ressuscité nous pousse à choisir de ne pas nous laisser prendre par le pessimisme, par le doute quant à l'avenir de l'Église. Nos regards et nos cœurs doivent répondre avec courage à l'invitation du Seigneur : « Va trouver mes frères et dis-leur... ».

La question du renouvellement du premier cercle de disciples doit être abordée d'une manière plus large, plus ouverte, plus audacieuse aussi. La véritable crise n'est pas d'abord une crise des vocations.⁴⁰⁶ Ce qui est en crise dans l'Église, c'est finalement la capacité à faire retentir l'Évangile. La véritable crise c'est la difficulté à témoigner de la vérité de l'Évangile pour tous, à faire découvrir le trésor de l'Évangile, sa pertinence et son caractère lumineux pour notre société. Le problème n'est pas seulement la difficulté d'appeler des jeunes à devenir prêtres ou religieux ; il est d'abord une difficulté à mieux faire retentir autour de nous l'appel à croire en l'Évangile du Christ. La crise est une crise du « faire vivre » l'Église, du « vivre ensemble l'Évangile aujourd'hui ». L'enjeu dépasse ainsi la seule question des vocations spécifiques et interpelle tous les chrétiens dans leur capacité à faire Église, à vivre la foi et à « rendre compte de l'espérance qui est en eux » (1 P 3, 15).

⁴⁰⁵ Alphonse BORAS, *op. cit.*

⁴⁰⁶ Mgr Joseph DORE et Maurice VIDAL, *Des ministres pour l'Église*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, pp. 12-13.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE

BACQ, Philippe, *Une nouvelle chance pour l'Évangile : Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae Novalis, L'Atelier, Paris, 2005.

BORAS, Alphonse, « Le remodelage paroissial : un impératif et une nécessité pastorale », dans G. ROUTHIER et A. BORRAS, *Paroisses et Ministères*, Montréal, 2001.

CAVANAUGH, « Imaginer le corps du Christ : l'ecclésiologie eucharistique pour un monde réel », conférence non publiée donnée à l'Institut Catholique de Paris, janvier 2012.

CAVANAUGH, William, *Eucharistie et Mondialisation, La liturgie comme acte politique*. Genève : Ad Solem, 2001.

CHAUVET, Louis-Marie, *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Editions ouvrières, 1993.

CONGAR, Yves-Marie, *Tous responsable dans l'Église ?*, Centurion, 1973.

DULLES, Avery, *Models of the Church*, Doubleday & Company, New York, 1974.

FOSSION, André, *Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien. Une nouvelle chance pour l'Évangile*, Bruxelles : Lumen Vitae, 2004, pp. 72-87.

FOSSION, André, « Une catéchèse catéchuménale », dans H. DEROITTE, *Théologie, Mission et Catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae/Novalis, 2002.

Pape FRANCOIS, *La joie de l'Évangile*, Paris, Cerf, 2013.

Pape FRANCOIS, *La lumière de la foi*. Paris, Cerf, 2013.

GAGEY, Henri-Jérôme, « La dimension ecclésiale de la foi ». *RSR*, 2012, n° 100/4, pp. 485-504.

GAGEY, Henri-Jérôme, *La vérité s'accomplit*, Bayard, 2009.

GAGEY, Henri-Jérôme, « Le Christianisme est-il une alternative ? ». *RETM*, 2008, n° 251, pp. 217-234.

GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 2004.

GRIEU, Etienne, « Pertinence sociale et politique de l'Eucharistie », *Études*, Novembre 2012, n° 4175.

GRIEU, Etienne, CASSAIGNE, Bertrand, « Quand la foi se fait sociale ... », *CERAS, Projet* n° 296, Janvier 2007.

JOIN-LAMBERT, Arnaud, « Vers une Église liquide », *Études* n° 4213, Février 2015, pp. 67-78.

LACOSTE, Jean-Yves, *Expérience et Absolu*, PUF, 1994.

LEDURE, Yves, *Sécularisation et spiritualité – Approche anthropologique du christianisme*, Lessius, 2014, p. 10.

LES ÈVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Cerf 1996.

LUBAC (de), Henri, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.

LUBAC (de), Henri, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 1952

MARITAIN, Jacques, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, Paris 1968

PICARD, François, *Laval théologique et philosophique*, « Imaginer la visibilité politique du Christ généré par l'Eucharistie », vol. 63, n° 2, 2007.

PERROT, Charles, *Après Jésus : le ministère chez les premiers chrétiens*, L'Atelier, 2000.

RIGAL, Jean, *Découvrir l'Église*, Desclée de Brouwer, janvier 2000.

RIGAL, Jean, *L'Église à l'épreuve de ce temps*, Cerf, 2007.

SALAÜN, René, "Le rêve de Troas", *Lettre aux communautés*, n° 42, 1973, pp. 26-55.

THEOBALD, Christoph, *Transmettre un Évangile de liberté*, Bayard 2007.

THEOBALD, Christoph, « C'est aujourd'hui le moment favorable. Pour un diagnostic du temps présent ». *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, Bruxelles : Lumen Vitae, 2004, pp. 47-72.

VATTIMO, Giovanni, *Après la chrétienté*, Calmann-Lévy, 2004.

ZIZIOULAS, Jean, *L'Église et ses Institutions*, Cerf, 2011.

ZIZIOULAS, Jean, *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales dans les Églises après Vatican II*, Beauchesne, 1981.

EXEGESE

CHAMARD-BOIS, Pierre, Revue *Lumen Vitae*, Vol. LXI, n° 4 – 2006

GIBERT, Pierre, *L'espérance de Caïn : la violence dans la Bible*, Bayard, 2002.

RÖMER, Thomas, *Psaumes interdits, Du silence à la violence de Dieu*, Éditions du Moulin, 2007.

VANHOYE, Albert, *La lettre aux hébreux : Jésus Médiateur d'une nouvelle alliance*, Coll. Jésus et Jésus-Christ n° 84, Desclée, 2002.

VANHOYE, Albert, *Situation du Christ épître aux Hébreux 1 et 2*, Coll. Lectio Divina n° 58, Cerf 1969.

WENIN, André, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Collection Lire La Bible, Cerf 2007.

Cahier Évangile n° 151, « Tenez bon ! » Relire la lettre aux Hébreux, Cerf 2010.

Lettre aux Communautés n° 252, Le défi de la fraternité, Nov. Déc. 2009.

SOCIOLOGIE

BOBINEAU, Olivier, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire » », Sociologies.revues.org [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 06 juillet 2011, consulté le 25 novembre 2013. URL : <http://sociologies.revues.org/3536>

COUTANT, Alexandre, Thomas STENGER, in « Analyse structurelle des réseaux sociaux, netnographie, ethnologie des communautés en ligne... Comment étudier les réseaux socionumériques ? », Colloque AISLF - Dispositifs techniques de communication humaine : transformation du lien et nouveaux lieux sociaux -, Namur, 19 au 20 mai 2010.

DEBRAY, Régis, *Le moment fraternité*, Gallimard, Paris, 2009.

DONEGANI, Jean-Marie, « Religion, Culture et Société ». *Transversalités*, 2008, n° 105, pp. 109-132.

DONEGANI, Jean-Marie, « Individu, sujet et communauté ». *Église et Vocations*, 2008, n° 8, pp. 9-18.

DONEGANI, Jean-Marie, « Inculturation et engendrement du croire ». *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, Bruxelles : Lumen Vitae, 2004, pp. 29-45.

GAUCHET, Marcel, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Cécile Defaut, Paris, 2007.

GAUCHET, Marcel, *La condition politique*, Gallimard, Paris, 2005.

GAUCHET, Marcel, *Un Monde désenchanté ?*, Éditions de l'Atelier, 2004.

GAUCHET, Marcel, *Le religieux après la religion* (avec Luc FERRY), Grasset, Paris, 2004.

GAUCHET, Marcel, « Avant-Propos et échange avec Paul VALADIER » in *La démocratie contre elle-même*, Paris Gallimard 2002.

GAUCHET, Marcel, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Le Débat-Gallimard, 1998.

GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

HERVIEU-LEGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

MONDOUX, André, « Emancipation, aliénation et surdéterminisme technique », in *L'émancipation hier et aujourd'hui*, Ed Gaëtan Tremblay, PUQ, 2009.

POULAT, Emile, *L'Église c'est un monde. L'ecclésiosphère*, Cerf, Paris, 1986.

WILLAIME, Jean-Paul, « Pertinence de l'impertinence chrétienne dans l'ultramodernité contemporaine ? Un point de vue sociologique sur la condition chrétienne aujourd'hui », *Transversalités* n° 131, Octobre-décembre 2014.