

**Communauté Saint-Luc – Institut Catholique
de la Méditerranée**

Une pastorale pour notre temps

**Contributions de
Christoph Theobald
Pierre-Louis Choquet
Christian Salenson**



**Après-midi d'étude et d'échanges
16 janvier 2019
Centre Le Mistral - Marseille**

SOMMAIRE

| | |
|--|-------|
| INTRODUCTION , par Jean Guyon | p. 1 |
| ENGAGER UNE CONVERSION MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE , par Christoph Theobald, s. j. | p. 4 |
| PROPOSER LA VIE CHRÉTIENNE AUX JEUNES D'AUJOURD'HUI. COMPRENDRE L'EXPERIENCE DE LA CONTINGENCE ET Y REpondre : UN DEFI POUR LA PASTORALE ? , par Pierre-Louis Choquet | p. 18 |
| CORESPONSABILITE DES LAÏCS , par Christian Salenson | p. 29 |
| DEBAT ENTRE LES PARTICIPANTS ET LES INTERVENANTS | p. 34 |

INTRODUCTION

par Jean Guyon

Grand merci à cette belle maison du Mistral de nous accueillir et au Père de Charentenay, directeur-adjoint de l'Institut catholique de la Méditerranée, d'avoir accepté pour la tenue de cet après-midi d'étude et d'échanges un partenariat entre cet Institut et la communauté Saint-Luc de Marseille dont on rappellera d'un mot ce qu'elle est.

Elle existe depuis vingt-cinq ans, mais est l'héritière d'une histoire vieille de cinquante ans. Tout est né en effet d'une initiative des pères jésuites en charge de l'aumônerie de la faculté de médecine, qui ont ouvert en 1968 à ses portes une paroisse étudiante suffisamment attrayante pour que des chrétiens venus d'un peu tout Marseille l'aient rapidement fréquentée. Cela a fait d'elle une sorte de paroisse « tout court » et quand ses locaux ont dû être réaménagés à cause du redéploiement des activités de l'aumônerie vingt-cinq ans plus tard, en 1993, un certain nombre de chrétiens qui fréquentaient cette « paroisse Saint-Luc » ont souhaité continuer à faire route ensemble, au lieu de rejoindre leurs paroisses territoriales comme ils y étaient invités. Ils ont rencontré le cardinal Coffy, alors archevêque de Marseille, qui a accédé à leur demande et décidé pour y répondre de créer une association publique de fidèles, appelée désormais « communauté Saint-Luc », qu'il a dotée de statuts selon lesquels la communauté élit un responsable pour une durée de deux ans, deux fois renouvelable, et l'archevêque nomme un prêtre accompagnateur au service de la communauté.

Pour fêter ce double jubilé – 1968/1993 - 2018 – la communauté a tenu l'an dernier diverses manifestations et nous avons souhaité pour clôturer ces festivités renouveler l'opération que nous avons faite il y a dix ans en organisant pour le quarantième anniversaire de la création de la « paroisse Saint-Luc » et le quinzième de celle de la communauté un colloque sur la coresponsabilité en Église¹. De là est née l'idée de cet après-midi d'étude et d'échanges, tenu en partenariat avec l'Institut catholique de la Méditerranée, pour lequel nous avons sollicité des intervenants que nous ne saurions trop remercier d'avoir accepté notre invitation de traiter du thème « Une pastorale pour notre temps. »

C'est donc un honneur pour nous de pouvoir entendre le Père Christoph Theobald, auteur de ce magistral traité qu'est son récent ouvrage *Urgences pastorales*², qui nous a fait l'amitié de prendre

¹ De ce colloque rend compte le livre édité par O. Bobineau et J. Guyon, *La coresponsabilité en Église, utopie ou réalisme ?* Desclée de Brouwer, Paris, 2010.

² Christoph Theobald, *Urgences pastorales ; comprendre, partager, réformer*, Bayard, Paris, 2017.

sur son emploi du temps pour être parmi nous aujourd'hui. Et nous avons beaucoup de gratitude envers Pierre-Louis Choquet qui a accepté d'intervenir à ses côtés, devant une assistance dans laquelle les cheveux blanchissants ou franchement blancs sont très largement majoritaires, quand lui-même et deux de ses collègues ont écrit un ouvrage, *Plaidoyer pour un engagement chrétien*, qui est un manifeste de la génération des trentenaires¹ : pouvoir entendre de sa bouche ce manifeste roboratif est très important pour notre génération vieillissante. Enfin, toujours sensibles au thème de la coresponsabilité en Église, nous avons demandé à Christophe Salenson de le « revisiter ». Il n'a pu être parmi nous, à cause d'une session sur le fait religieux destinée à des professeurs de l'enseignement catholique dont il assure présentement l'animation, mais il nous a confié un texte que je lirai en son nom. Malheureusement, je ne saurai avoir toute la chaleur qu'il aurait mise à le prononcer devant vous et, surtout, sa présence nous manquera certainement dans le débat de clôture de cet après-midi.

Mais assez parlé : place maintenant aux intervenants !

¹ Pierre-Louis Choquet, Jean-Victor Elie, Anne Guillard, *Plaidoyer pour un engagement chrétien*, éd. de l'Atelier, Paris, 2017.

ENGAGER UNE CONVERSION MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE *

par Christoph Theobald, s. j.

Je commencerai par trois remarques préliminaires pour introduire ma contribution dont le titre m'a été suggéré par l'exhortation apostolique du pape François *La joie de l'Évangile* qui pose dès le premier chapitre cette question : « Où en est l'Église avec la question missionnaire ? » et lui donne pour réponse que les réformes qui nous attendent ont toutes un principe : la mission. Car on ne va pas réformer l'Église pour la réformer, mais pour l'ajuster à son unique finalité, qui est précisément la mission.

1. *L'importance pour l'Église de la « sortie »*, cette très belle métaphore qui apparaît dans ce même chapitre de l'encyclique au n° 20. Dans la parole de Dieu apparaît constamment en effet ce dynamisme de la sortie que Dieu veut provoquer chez les croyants, depuis Abraham jusqu'à Jésus lui-même disant « C'est pour aller ailleurs que je suis sorti ». Il faut donc commencer par dire que l'Église n'est pas centrée sur elle-même, mais que son but est la sortie d'elle-même, la sortie continue. Cependant j'ai développé dans mon livre *Urgences pastorales*¹, qu'il existe aujourd'hui dans l'Église deux stratégies pastorales différentes : une stratégie de la reproduction qui est majoritaire en Europe et en France, et *une stratégie missionnaire de sortie*.

2. *La situation actuelle de l'Église*, qui peut résumer en trois mots : exculturation, Église en diaspora et crise de crédibilité. Ce n'est pas un diagnostic très positif, mais il faut développer aujourd'hui beaucoup de lucidité pour aller au bout des difficultés que nous traversons.

* *Exculturation* : le socle culturel qui, pendant un millénaire, a porté la mission de l'Église, a disparu. L'annonce de l'Évangile est souvent quelque chose qui « flotte », sans point d'accroche dans l'existence humaine telle qu'elle est actuellement. C'est une difficulté majeure aujourd'hui.

* *Église en diaspora* : nous sommes sortis d'une Église de chrétienté qui a su couvrir l'ensemble du territoire de l'Europe, et nous nous retrouvons dans une situation comparable à celle du judaïsme. La notion de diaspora dit bien cela : qu'il existe aujourd'hui un certain nombre d'îlots de vie chrétienne, mais dans un ensemble beaucoup plus vaste qui n'a plus de rapport immédiat à la tradition chrétienne.

* Texte transcrit par Régine Thiriez et Jean Guyon à partir d'un enregistrement de l'intervention.

¹ Christoph Theobald, *Urgences pastorales ; comprendre, partager, réformer*, Bayard, Paris, 2017.

* *Crise de crédibilité* : c'est sans doute le point le plus grave. L'Église a perdu très largement dans nos sociétés sa crédibilité, mais je n'y insiste pas, car ce n'est pas le but de mon propos.

3. *L'obstacle majeur* : prendre la tradition chrétienne comme un bloc de marbre, un ensemble cristallisé où rien ne peut bouger. Or nous savons aujourd'hui que la Tradition est une réalité historique qui n'a cessé de bouger, de s'ajuster continuellement à sa nouvelle situation historique. Dans *Gaudie et Spes* – la constitution pastorale de l'Église de Vatican II – cela est formulé de manière très lapidaire au n° 44 : « *La manière appropriée de proclamer la Parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation.* » « Appropriée » signifie ajustée à la situation culturelle qui est la nôtre, que nous n'avons pas choisie, mais que nous recevons d'une certaine manière comme véritable.

J'appelle cela « *le trépied de la Tradition* ». La mission, c'est-à-dire l'annonce de l'Évangile, se situent dans *un jeu relationnel ou de rencontre* – c'est la thèse fondamentale de cet après-midi – que nous voyons bien dans les Évangiles synoptiques qui nous racontent d'abord le ministère même de Jésus en Galilée : ils sont constitués d'un tissu de récits et de rencontres.

De fait, la mission chrétienne suppose :

- 1) *Une référence* : l'Évangile du Règne de Dieu ;
- 2) *Ceux qui l'annoncent*, jamais en leur propre nom mais au nom de Celui qui les a envoyés, le Christ Jésus : ce sont ses *disciples missionnaires* (terme du pape François) qui forment l'Église. Il y a un lien intime entre ce qui est annoncé – l'Évangile du règne de Dieu – et ceux qui l'annoncent, et finalement avec...
- 3) *Ceux qui le reçoivent*, les destinataires et la société.

Tel est le *triangle (ou le trépied) de la Tradition chrétienne*, qui en constitue la structure fondamentale.

Vatican II a introduit à ce propos trois précisions que nous n'avons pas encore réellement assimilées :

* *Il n'y a pas d'abord l'Église*, dont on peut faire partie ou non. Il y a la mission. Sur ce point, le concile est d'une radicalité très forte : « *De sa nature l'Église sur son pèlerinage sur terre est missionnaire puisqu'elle tire son origine de la mission du Christ et de la mission du Saint-Esprit selon le dessein de Dieu le Père. Ce dessein découle de l'Amour dans sa source* » (*Ad gentes*, 2). Il ne faut pas voir cette source comme une sorte de robinet, mais comme *la métaphore centrale de l'Écriture*, notamment chez saint Jean quand il parle de l'Amour de Dieu. L'Église n'existe pas en elle-même, elle *est* annonce, elle *est* mission, c'est sa seule raison d'être. Le rapport à la référence de l'Évangile est un rapport aux destinataires.

* *Les destinataires*, à cause de cela, ont été mis en valeur, avec force, par Vatican II dans la constitution *Gaudie et spes* : à qui s'adresse-t-on ? En Amérique latine, à Marseille, à Rome, les destinataires ne sont pas les mêmes. Si nous prenons la mesure de ces différences – et notre problème encore aujourd'hui est que nous ne le faisons pas assez – la Tradition peut commencer à se différencier.

On peut lire en effet *le triangle de la tradition* dans un sens, en commençant par l'Évangile, puis l'Église et les destinataires. Mais il faut faire aussi la démarche inverse, de sorte que les destinataires refluent sur la forme que prend l'Église ici et maintenant et, en dernière instance, sur l'interprétation de l'Évangile. C'est une sorte de circulation. Et la raison de la crise actuelle tient au fait que ce processus est comme stoppé par un catéchisme qui fixe définitivement les choses. Du coup, toute la créativité qui sommeille dans les chrétiens ne peut pas s'exprimer ; elle ne peut le faire qu'au prix d'une réelle présence auprès de nos contemporains. Car la forme que l'Église a prise ne convient plus ; il faut donc réinterpréter l'Évangile pour le rendre audible.

* *La notion d'authenticité* est essentielle face à la crise de crédibilité. Elle tient à la concordance entre ce qui est annoncé et la manière de vivre de ceux qui l'annoncent. C'est cette concordance qui est au fondement de la crédibilité de Jésus de Nazareth : ce qu'on appelle parfois aussi *la sainteté*. Le pape est revenu beaucoup sur cette question.

Pour développer tout cela, je traiterai successivement trois points :

- I. L'Évangile – donc la mission et sa définition : accéder à l'intimité de Dieu et sortir simultanément vers l'autre.
- II. Rejoindre la vie quotidienne des gens (donc les destinataires).
- III. L'Église (et ce n'est pas un hasard de terminer par elle) : bâtir l'Église sur ce qui est donné.

I. La mission : accéder à l'intimité de Dieu et sortir simultanément vers l'autre

Je commencerai par une citation qui me tient beaucoup à cœur : « *Annoncer l'Évangile est une nécessité qui s'impose à moi : malheur à moi si je n'évangélise pas.* » (1 Co 9, 16). La constitution *Lumen Gentium* de Vatican II affirme que l'Église fait sienne ces paroles de l'apôtre. On retrouve là une même insistance que dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Église. Une Église qui n'annonce pas l'Évangile n'existe pas, c'est la *sortie d'elle-même qui la définit*.

1. La mission : un mot discrédité

Le mot est discrédité pour des causes externes, dont l'une est le fait que notre société post-moderne est extrêmement sceptique par rapport à la question de la vérité, qu'on ne pose jamais aujourd'hui par souci de tolérance, car on considère qu'elle produit de la violence. Les convictions ultimes que nous avons ne se discutent jamais : ce point me paraît très important car il marque toutes nos mentalités, tous nos rapports avec nos concitoyens. Quand, dans un échange, quelqu'un fait part de sa conviction, de sa foi, son interlocuteur lui répond : « C'est votre opinion, ce n'est pas la mienne. » De ce fait, au moment où une conversation peut devenir intéressante, où on peut commencer à argumenter, elle s'arrête. Notre culture est très largement faite de cette manière-là. Même dans l'Église, nous sommes entrés dans une culture de témoignage, et ne sommes plus dans une culture de débat : les convictions ultimes sont largement tenues pour des opinions qui ne peuvent pas revendiquer quelque chose de l'ordre de la vérité. Du coup – et c'est peut-être un des éléments de l'individualisme – nous prenons l'individu pour une forteresse imperméable. Il est très rare qu'on communique réellement sur l'ultime, quand l'ultime est différent. Nous vivons donc avec un pluralisme des religions et des convictions, et chaque tentative de vouloir convaincre l'autre est immédiatement considérée comme prosélytisme. C'est dans nos sociétés européennes un coup de grâce donné à la mission : quel chrétien, au bureau, lors du repas de midi ou en sortant avec des collègues, arrive réellement à discuter, à argumenter en faveur de sa foi chrétienne ?

Mais il est une autre cause externe qui tient au fait que la chrétienté post-tridentine a été divisée progressivement en deux sphères jusqu'à Vatican II et à la décolonisation : les pays déjà évangélisés et les pays de mission. Ainsi conçue, la mission est devenue *une spécialité*, dont le pape est particulièrement responsable en s'appuyant sur des ordres religieux missionnaires : la France est connue pour être un des pays qui a peut-être envoyé le plus de missionnaires à l'étranger et fondé des congrégations missionnaires au XIX^e siècle. Dès lors, le chrétien vit sa vie chrétienne et, un peu par procuration, envoie d'autres ailleurs pour exercer le ministère de missionnaire et fonder des Églises. Cela a été légitimé par l'extraordinaire formule de saint Cyprien qui a traversé les siècles jusqu'à nos jours « *Hors de l'Église, point de salut* ». Cette superposition de la grâce baptismale et de la « grâce du Christ » – il faut être baptisé pour accéder au salut – a été, chez François-Xavier et bien d'autres une motivation fondamentale d'une activité missionnaire hors d'Europe. Or ce système ne fonctionne absolument plus, d'autant qu'à difficultés externes, s'ajoutent des difficultés internes.

A l'initiative du cardinal Suard (1944), les abbés Godin et Daniel ont écrit en 1944 *France, pays de mission* ; aujourd'hui, on dirait *Europe, pays de mission*. C'est la perturbation majeure apportée à la

conception traditionnelle de la mission, que le concile Vatican II n'avait pas encore intégrée car il a fait un texte sur l'activité missionnaire de l'Église hors de la sphère christianisée. Le pape François, lui, a rompu avec cette spécialisation de la mission en introduisant la notion de *disciple missionnaire* : *tout chrétien est missionnaire ou il n'est pas chrétien*.

D'autre part, à la suite de saint Augustin, on a nuancé le « Hors de l'Église, point de salut ». Sans nier le lien entre le salut, le baptême et l'Église, le concile de Vatican II a affirmé dans la deuxième partie de *Lumen Gentium* qu'*on peut être de corps membre de l'Église sans en être de cœur, faute de charité. Et qu'on peut en être de cœur sans en être de corps*. Cela signifie qu'on peut avoir une appartenance ecclésiale parfaite extérieurement, mais être en même temps une crapule parce qu'on ne sait pas ce qu'est la charité. On fait extérieurement partie, mais devant Dieu on mérite, comme dit le concile, la plus grande condamnation. Mais cela signifie aussi qu'*on peut en être de cœur sans en être de corps* : il y a beaucoup de gens autour de nous qui sont habités par la grâce christique, sans doute, mais qui ne font pas partie de l'Église.

Tout cela a produit une situation où nous ne savons plus très bien ce que veut dire « mission ». Certains disent aujourd'hui : « La mission, c'est défendre les valeurs chrétiennes », mais peut-on vraiment appeler cela mission ? On trouve aussi des formules assez radicales comme « Le mythe chrétien, vous pouvez le garder, mais nous récupérons les valeurs chrétiennes dans la société. » Cela se rencontre très souvent aujourd'hui. Il y a également des positions très stratégiques, pour ne pas dire militaires, de la mission. Dans l'Église catholique aujourd'hui, on forme à être missionnaire dans la société. On est là proche du prosélytisme, que l'on pourrait aussi appeler « un zèle mal éclairé ».

La grande question est donc : comment comprendre cette propension de la tradition chrétienne, dès le départ et à travers son histoire, de se comprendre comme mission ? Peut-être le critère ultime à discerner est-il un critère que j'appellerai *théologal*. Les vertus théologales, foi, espérance et charité, nous mettent réellement en contact avec Dieu. C'est une spécificité de la tradition chrétienne qui me paraît à l'heure actuelle devoir être mise vraiment en valeur : je l'appelle *accéder à l'intimité de Dieu*.

2. Une nouvelle définition de la mission : accéder à l'intimité de Dieu et « sortir » simultanément vers l'autre

Nous touchons là au cœur de l'expérience spirituelle chrétienne. La tradition chrétienne ne nous met pas seulement devant Dieu ou face à Dieu (comme dans le psaume 26 où il est dit : « *C'est ta face que je cherche* ») ; elle prétend nous ouvrir à l'intimité abyssale de Dieu. Pour parler de cette intimité, on utilise dans la Bible le terme *mysterion* – le mystère –, mais on rencontre aussi la

métaphore paulinienne de l'*abîme*. Dieu comme abîme : quand on se trouve face à un précipice, on est pris par le vertige, on pressent quelque chose de ce que l'Écriture appelle *l'abyssale profondeur de Dieu*. Une autre métaphore qui revient souvent est celle de la mer de Galilée – donc de l'eau – qui ouvre à l'expérience d'un infini abyssal. Et dans l'Épître aux Romains ou celle aux Éphésiens, l'apôtre Paul forge le terme d'« accès » en indiquant que le Christ est celui qui nous donne accès au Père, accès à l'intimité de Dieu.

Cette « intimité de Dieu » est un terme que les Pères latins, et notamment Augustin, ont utilisé : *l'intima Dei*. C'est elle qu'exprime la finale du prologue de Jean : « *Dieu, personne ne l'a jamais vu, mais celui qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a révélé* ». C'est donc en Dieu que nous trouvons l'autre : telle est la thèse fondamentale de la Tradition chrétienne, qui sous-tend également toute la première lettre de saint Jean. Oui, c'est en Dieu que nous trouvons l'autre en sa mystérieuse singularité, ainsi que tous les autres et leur difficile « vivre ensemble ». Tout le sens de la prière chrétienne, de la liturgie chrétienne, est de situer la dramatique histoire humaine au sein même de Dieu. C'est en Dieu que nous pouvons sortir de nous-même et rencontrer l'autre en vérité – et le rencontrer *gratuitement* : « *Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement.* » Plus les autres nous paraissent, en leur profondeur, mystérieux, plus l'intimité de Dieu se présente comme abyssale. Et plus nous rentrons par le Christ Jésus dans l'intimité abyssale de Dieu, plus nous devenons capables de rencontrer les autres en vérité. C'est cette intimité que la théologie chrétienne appelle *l'espace de l'Esprit-Saint Créateur où tout est gratuit*.

Il faut insister sur la *gratuité de la rencontre d'autrui pour ce qu'il est*, et non pas pour ce que j'aimerais qu'il soit, c'est à dire chrétien, ou musulman, ou ceci ou cela, car cela nous permet de comprendre davantage la situation où se trouve l'Église à l'heure actuelle, où elle ne peut plus confondre « mission et colonisation » ou « mission et prosélytisme ». *La mission doit trouver sa véritable assise dans l'Amour en sa source, qui est l'amour de Dieu*. La nécessité intérieure dont parle l'apôtre Paul d'annoncer l'Évangile et l'élan qui conduit à le faire s'enraciner dans l'expérience de Dieu. Bien des métaphores traduisent cet élan : par exemple, chez Luc, celle du feu (le « baptême de feu », la Pentecôte) ou celle de « zèle » chez l'apôtre Paul ou chez Jean : « *Le zèle de ta maison me dévore.* » Et au cœur de ce zèle est ce que Vatican II appelle « *l'Amour en sa source* ».

L'enjeu, aujourd'hui, est de nous aider dans nos communautés chrétiennes où les deux termes – être chrétien (donc être disciple) et être missionnaire – sont encore séparés : il faut nous initier mutuellement à leur connexion qui se trouve dans cette expérience spirituelle que j'ai essayé de décrire plus précisément dans le chapitre 4 d'*Urgences pastorales : l'expérience de Dieu*. C'est une expérience centrale, qui constitue *le point de jonction entre l'écoute de l'Évangile et la mission*. Le pape François parle à ce propos d'*une mystique* et Karl Rahner avait dit, quelques années avant sa

mort, « *Le chrétien du XX^e siècle sera un mystique ou il n'existera plus.* » « Un Mystique », cela veut dire : quelqu'un qui aura vraiment expérimenté Dieu et qui, pour cette raison-là et avec cette raison-là, rencontre les autres. C'est là une première tâche de l'Église.

3. Une première tâche de l'Église

Nous vivons avec une pluralité de pratiques de toutes sortes, religieuses, eucharistiques, paraliturgiques, dévotionnelles, mais aussi avec des pratiques sociales, culturelles, politiques, etc., et la question est : il y a tellement d'arbres que l'on ne voit plus la forêt. Ces pratiques s'enracinent-elles ultimement dans cette expérience de Dieu que je viens de décrire ? Sans doute la tâche de l'Église consiste-t-elle à nous y conduire dans nos communautés chrétiennes et de nous y conduire mutuellement.

Au cœur de cette expérience, il y a ce que j'appelle une expérience d'*inversion* qui joue déjà dans la rencontre de l'autre, et évidemment dans la rencontre de Dieu. Le règle d'or de cette inversion est : tout ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux. C'est une capacité à se mettre à la place d'autrui sans jamais quitter sa propre place, avec empathie, compassion, sympathie. Prendre, d'une certaine manière, le devant : prendre la place d'autrui sans jamais quitter sa propre place. C'est tout à fait paradoxal, évidemment. Mais dans l'expérience de Dieu, il s'agit exactement de cette *inversion*, comme le psalmiste le dit magnifiquement : « *Dans Ta lumière nous voyons la lumière.* » Sans prendre le point de vue de Sirius, il s'agit de pouvoir regarder le réel, l'existence, avec les yeux de Dieu ou, comme dit saint Ignace, de « *trouver Dieu en toute chose et toute chose en Dieu.* »

Or un des problèmes, aujourd'hui, est que notre pastorale – notre mission – est une pastorale *en silo* : il y a la pastorale liturgique, la pastorale catéchétique, la pastorale de la charité, etc. Tout cela est extrêmement spécialisé, et on ne voit pas le lien intime entre ces divers éléments. Mais pour Jésus la mission, ce n'est pas Lui : il ne s'est jamais annoncé Lui-même, il a annoncé l'Évangile du règne de Dieu, c'est-à-dire l'appel à laisser advenir les temps promis au milieu de nous : « *Les temps sont accomplis.* »

Lui l'a fait très modestement en Galilée, mais les évangélistes se sont rapidement posé la question : la Galilée n'est pas tout, il y a aussi la Galilée des nations, et la Galilée peut être partout ; dès lors, *comment les temps peuvent-ils s'accomplir là où nous sommes ? Car le règne de Dieu s'est approché* : c'est un arrière-plan que nous risquons d'oublier dans notre pastorale.

II. Rejoindre la vie quotidienne des gens : les destinataires dans le trépied de la Tradition chrétienne

1. *L'aventure d'une vie...*

Il s'agit de *la foi élémentaire* qui se laisse résumer en une formule très simple, « *Je n'ai qu'une seule vie* », qui dit une réalité à laquelle nous n'avons pas accès immédiatement dans la vie quotidienne, qui est soumise à l'oubli. Parfois, on peut même se dire : « Heureusement, je ne vais pas me le rappeler tous les matins ! » Mais c'est une réalité fondamentale qui a sa racine dans une donnée anthropologique et quotidienne extrêmement simple : *je suis né et je vais mourir. C'est cela qui fonde de manière heureuse l'unicité de mon existence.* De beaucoup de choses, j'ai de multiples exemplaires, mais de ma propre vie, je n'ai qu'un seul exemplaire. C'est le fondement de l'unicité de l'existence humaine que nous percevons à quelques moments privilégiés, notamment quand un enfant naît. « Que va-t-il devenir ? », nous dit l'Écriture, mais c'est peut-être l'unique miracle dans notre vie humaine qu'il y ait encore des femmes qui mettent au monde des enfants. On le mesure bien quand une famille ou des amis se réunissent autour d'une naissance : c'est peut-être le seul moment où la vie et l'Évangile coïncident absolument. C'est un proto-évangile où on peut entendre réellement ce que le premier récit de la Genèse nous raconte : « *C'est bon, c'est bon, c'est très bon.* »

Par cet exemple, on voit comment se relie à ce moment fondamental la foi élémentaire. Toute vie qui naît est une promesse dont personne ne sait comment elle sera tenue ; *donc il faut croire* : croire que ça vaut la peine d'être vécu, que ça vaut la peine d'aller jusqu'au bout. Et la force de la Tradition biblique est d'avoir introduit ici l'absence d'image : l'homme est créé « *à l'image et à la ressemblance de Celui dont n'avons pas le droit de nous faire une image.* » Dans le Deutéronome, la création et l'interdiction de l'image sont intimement liées ; du coup, nous n'avons pas d'image en dehors de celle de l'enfant qui est là devant nous. Mais d'une certaine manière, l'enfant, ou le jeune ensuite, doit donner lui-même figure à sa propre existence, sans jamais savoir ce qu'il a en commun avec Dieu, sans savoir quel est l'accomplissement. Et c'est là où, pour toute existence, intervient *un acte de foi élémentaire* : *ma vie est une promesse, je ne sais pas comment elle sera tenue, mais elle sera tenue, c'est pour cela que j'irai jusqu'au bout.*

Il faut faire ici une distinction entre cette foi élémentaire et l'instinct de survie que nous partageons avec les mammifères supérieurs. Car nous, humains, ne vivons pas uniquement avec un instinct de survie : il y a des situations importantes dans l'existence – c'est ce qu'on appelle des crises, au sens positif et au sens négatif du terme – où cette vérité fondamentale, « *Je n'ai qu'une seule vie* », se rappelle à notre mémoire. Les médecins définissent la crise comme un déséquilibre

relatif entre des équilibres relatifs, car l'existence humaine est fragile jusqu'à la crise fatale, quand nous tombons définitivement. Mais, plus fondamentalement, il y a trois types de crises :

* celles qui sont liées à notre être biologique, psycho-biologique, et marquent les phases de notre existence : petite enfance, enfance, adolescence, époque de l'autonomie, le moment où on a des enfants, un travail (ou pas de travail), etc. et enfin le troisième âge et le quatrième âge ;

* celles qui sont relatives aux projets qui se réalisent ou ne se réalisent pas, et qui peuvent être extrêmement importantes, surtout quand on s'identifie fortement à son projet ;

* enfin, celles qui tiennent aux événements qui se produisent dans l'existence, et particulièrement à l'inattendu. Le fait de tomber, par exemple : « je tombe malade » ... mais le français connaît aussi la formule : « je tombe amoureux »

Et chaque fois, ces situations de crise ouvrent subitement mon existence à cette vérité fondamentale : je n'ai qu'une seule vie.

Or c'est précisément là où l'Évangile peut être entendu. A cet endroit-là, où nous avons besoin de quelqu'un d'autre qui nous dit à sa manière ce que les Évangiles synoptiques expriment par la formule « *Mon fils, ma fille, c'est ta foi qui t'a sauvé* » : le nombre de fois que Jésus a dit cela à quelqu'un dans une de ces situations d'ouverture ! Il faut que d'une certaine façon la parole vienne de l'extérieur, mais il faut aussi qu'elle vienne de l'intérieur pour que j'en sois convaincu. C'est cette rencontre-là qui produit effectivement un événement en moi, un événement spirituel, de l'extérieur et de l'intérieur. Le terme *conviction*, en français, le dit admirablement bien : c'est une victoire – car dans « convaincre », d'où vient « conviction », il y a « vaincre » – qui est remportée à la fois par quelqu'un d'autre (mon prochain qui s'est manifesté comme prochain à ce moment-là) et par moi-même. Encore faut-il que l'autre soit convaincant, c'est à dire crédible, ce qui pose à nouveau le problème de la crédibilité.

2. Brève parenthèse : Foi élémentaire et foi christique

Il faut introduire ici avec l'Écriture la distinction entre la foi élémentaire et la foi des « *chrétiens* » – un terme que je préfère à celui de « chrétien » car quand on dit ce mot, on entend une tribu, mais non ce que le terme signifiait à l'origine : « les gens du Christ ». On distinguera donc *quiconque* – c'est-à-dire ceux et celles que nous pouvons rencontrer sur nos chemins à travers l'universel de la foi élémentaire –, d'une part, et, d'autre part, les *disciples missionnaires* que nous sommes.

Pourquoi formuler ainsi cette distinction ? Pour renoncer à la distinction classique entre chrétiens et « chrétiens anonymes ». En sortant de la chrétienté, quand on rencontre,

notamment dans l'Action Catholique, des gens qui n'étaient pas des chrétiens, on disait parfois « humainement, ils sont beaucoup mieux que nous » et on les appelait des « chrétiens qui s'ignorent » ou « des chrétiens anonymes », ce qui n'est pas très respectueux. Du coup, il me semble très important d'introduire le terme de « *quiconque* » pour désigner ceux qui vivent à partir de cette foi élémentaire. Cette distinction est fondée sur les Écritures car les synoptiques n'emploient pas le mot de disciple, mais celui de *sympathisant* pour des gens qui s'entendent dire par Jésus : « Va, ta foi t'a sauvé », mais qui ne le suivent pas du tout. L'essentiel dans leur existence est passé, et ils partent.

Trois éléments permettent de caractériser la foi des par rapport à la foi élémentaire :

- * suivre le Christ, aimer le Christ et l'Amour de préférence. A ce propos, saint Jérôme nous a dit : « *Ignorer les Écritures, c'est ignorer le Christ* », qui est le cœur de notre liturgie ;
- * accéder grâce à Lui à l'intimité de Dieu ;
- * prendre une posture diaconale par rapport à la foi élémentaire de ceux et celles que nous rencontrons.

Il s'agit donc d'exercer aujourd'hui, pour être chrétiens dans nos Galilées, le ministère de Jésus, qui est un *ministère de présence*. Cela, au sein de nos sociétés fragiles.

3. ... Au sein de nos sociétés fragilisées

C'est un point que je traiterai brièvement, car Pierre-Louis Choquet y reviendra plus amplement. Mais je voudrais au moins souligner que nous découvrons aujourd'hui, peut être encore davantage avec les « gilets jaunes », qu'*à la base de notre vivre ensemble se trouve la confiance*. Cela commence dès que nous allons dans la rue : avec le terrorisme, on l'a bien vu. La confiance est un phénomène invisible, et c'est en même temps le phénomène le plus décisif de la cohésion d'une société. Or c'est celui qui est radicalement menacé aujourd'hui.

On sait depuis Cicéron que nos sociétés sont des corps : on parle de « corps social », à propos duquel on use d'un langage médical ou météorologique (« climat global », « climat mélancolique » ; « haute tension », « basse tension », etc...). De ce fait, il y a un lien entre la *foi élémentaire* et la *confiance globale*. Car dans nos itinéraires quotidiens, ce n'est pas uniquement la foi élémentaire qui est en jeu (et sur le plan relationnel, la voix d'autrui qui m'encourage et m'autorise à exister et à avancer, notamment dans les moments de crise) mais c'est aussi le climat global de la société. Nous le redécouvrons peut-être avec violence aujourd'hui.

Le corps social est donc un sujet qui nous intéresse. Il a ses valeurs : solidarité, fraternité, hospitalité, il a aussi ses institutions. Et le point le plus important aujourd'hui est que faire confiance à ces institutions ne suffit plus, il importe de pouvoir *faire confiance aux porteurs de*

l'institution. Cela vaut pour l'Église, atteinte par le phénomène de la non-crédibilité à cause de ce que le pape François appelle « le cléricisme », mais autant, sinon plus, au niveau socio-politique pour le corps social. Il ne suffit pas d'avoir des sociétés stables, il faut encore des porteurs crédibles de ces institutions.

Ici intervient de nouveau l'Évangile au quotidien, car l'Évangile n'a pas seulement un rapport au corps individuel, mais aussi au corps social, où sa fonction est de travailler au rétablissement de la confiance, cette valeur fondamentale. Non pas uniquement au sens individuel, mais aussi au sens collectif du terme où interviennent les différentes institutions que j'ai évoquées.

III. Bâtir l'Église sur ce qui est donné

« Après cela, le Seigneur désigna soixante-douze disciples et les envoya deux par deux devant lui, dans toutes les localités où il devait aller lui-même. Il leur dit : la moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord : "Paix à cette maison". Et s'il s'y trouve un homme de paix, votre paix ira reposer sur lui, sinon elle reviendra sur vous, demeurez dans cette maison. » On utilise toujours ce texte, évidemment, pour la prière pour les vocations. Mais on en fait une lecture de crise, alors que c'est à partir de l'abondance de la moisson que saint Luc raisonne et qu'il situe la mission. « La moisson est abondante » : quand on regarde un peu le vocabulaire agricole de la Bible, on y trouve le labour, les semailles, et la moisson, mais, paradoxalement, dans les Évangiles synoptiques, et particulièrement chez Luc, les choses sont inversées. La moisson est au point de départ, et non la stratégie apostolique et pastorale, ce qui signifie qu'il y a *une abondance à repérer*. Ce point de départ, déjà repéré par Vatican II, c'est bâtir l'Église, non pas sur ce que nous imaginons, mais sur ce qui est donné, et en premier lieu les *charismes*.

1. *Les charismes à repérer*

Il importe de bien garder bien à l'esprit cette image de la moisson abondante quand on se demande : « Qu'est-ce qu'un charisme ? » C'est une manifestation charnelle de la grâce, ce n'est pas un violon d'Ingres. C'est d'abord *une personne* : toute personne nouvelle qui arrive dans une communauté est un don de la grâce et fait partie de la moisson abondante dont parle Luc (et, entre parenthèses, ce genre de personne se trouve aussi dans la société).

Il y a trois caractéristiques à relever à propos des charismes :

* *leur singularité absolue*, qui tient à la singularité de la personne ;

* *leur ordonnance au bien commun* : le charisme caractérise une personne qui a des qualités, des capacités au service de ce bien commun ;

* enfin, *le renversement des valeurs* cher à saint Paul : Dieu a composé le corps en donnant plus de bonheur à ceux qui en manquent, de sorte que les membres les moins visibles sont les membres les plus importants.

En outre, il y a dans les charismes *un principe de fixation*, qui a conduit aux ministères d'Église, et *un principe de prolifération*, qui nous renvoie de nouveau à l'abondance.

À chaque époque, les charismes sont différents. Les ordres religieux, par exemple, sont nés à un moment donné, toujours ajustés à une situation historique. Aujourd'hui, le charisme dont nous avons peut-être le plus besoin est le *charisme des sourciers* : il est le fait des gens qui ont une autorité naturelle dans leur environnement, dans un bureau, à la sortie des classes, quand une maman ou un papa cherchent des enfants à l'école, dans une assemblée générale de l'APEL, etc. Dans toutes ces situations, ce sont des gens capables auxquels on fait confiance, d'abord parce qu'ils font confiance à autrui et parce qu'ils sont toujours capables de sentir ces crises dans la vie quotidienne des personnes dont j'ai parlé, d'être là au bon moment sur l'itinéraire de quelqu'un, de dire la parole qui convient, etc.

Ce charisme des sourciers se relie – autre métaphore – aux *nappes phréatiques* de nos sociétés auxquelles nous sommes sans doute beaucoup plus sensibles aujourd'hui. La société n'est pas uniquement une église, en effet, ou ce qu'on voit dans les journaux, elle a ses nappes phréatiques : ces multiples personnes qui dans un village, dans un quartier, dans un bureau, dans une entreprise, font que les choses *tiennent*. Il s'agit d'abord – car c'est la première tâche de la mission – de repérer ces charismes-là.

Pour nos communautés chrétiennes, ces sourciers sont en effet comme des éclaireurs dans la transformation radicale qui les attend. Il y a des situations exceptionnelles, comme l'afflux des réfugiés qui a conduit un certain nombre de communautés à devenir missionnaires *dans le sens le plus fort du terme* et à entrer dans l'intimité de Dieu où on trouve autrui en vérité, et où l'on va ensemble vers lui. Mais il y a aussi des situations quotidiennes où les communautés chrétiennes doivent apprendre à exercer l'hospitalité.

2. *Hospitalité et mission*

L'hospitalité peut être exercée dans la maison d'une communauté, au début et à la fin de l'eucharistie, etc., bref dans tous ces lieux où il ne s'agit pas uniquement de vivre entre soi, mais d'*accueillir effectivement*. Et pour cela nous avons besoin de ces sourciers qui peuvent éclairer une

communauté chrétienne, lui faire découvrir qu'elle se trouve toujours dans un environnement, dans un espace beaucoup plus large que son simple espace communautaire.

D'un mouvement centripète, on va ainsi vers un mouvement centrifuge et on revient à cette idée qu'*une mission s'inscrit toujours sur un mouvement de sortie et de retour, gratuitement*. Et pour cela, il faut réinventer une manière de procéder.

3. Une manière de procéder

L'Église de France, mais aussi toutes les Églises d'Europe, avaient une manière de procéder pour la transformation missionnaire qui était le *voir, juger, agir* de l'Action catholique parfaitement apte à former des chrétiens adultes et des *communautés en sortie*. Mais les mouvements d'Action catholique ont été largement mis en crise et, à leur place, sévit souvent une multiplicité de pédagogies, parfois même une sorte de cacophonie au sein de laquelle on ne sait plus très bien quelles sont les finalités.

Je propose donc dans le chapitre 8 de mon ouvrage *Urgences pastorales* des pistes pour remédier à cette situation.

* L'usage d'un *trépied pédagogique* : *entendre la Parole de Dieu*, chose qui ne peut plus se faire aujourd'hui uniquement en lisant les Écritures, mais présuppose *un rapport à la vie quotidienne* dans une relecture effective et aussi – ce qui est le plus difficile – *un accès à l'intériorité*. Des groupes qui utilisent ce trépied accentuent souvent un des pôles, mais il importe de bien articuler leurs trois éléments.

* *L'apprentissage à s'entendre*, car on ne peut entendre la Parole de Dieu si on ne tente pas de s'entendre. C'est pourquoi le pape François insiste beaucoup sur *la synodalité*, qui est l'apprentissage de l'art de délibérer aujourd'hui. Et il en va de même pour *la coresponsabilité* dont traitera Christian Salenson.

* *Relire les traversées ecclésiales et les garder en mémoire* pour un pragmatisme éclairé, car le « présentisme » dans l'Église est devenu tel que nous n'avons plus accès à notre propre histoire. Or elle seule peut permettre de relativiser la situation actuelle et de comprendre que nous sommes peut-être à un seuil décisif, que le pape François appelle « transformation missionnaire de l'Église. » Et de fait, si on se réfère au « triangle » ou au « trépied » de la Tradition chrétienne que j'ai évoqué au début de mon exposé – référence, acteurs, destinataires – nous sommes vraiment sur un seuil tout à fait nouveau.

Conclusion

Je rappellerai simplement les trois invitations que j'ai voulu lancer cet après-midi, qui répondent aux trois parties de mon exposé :

* *Initier à l'expérience de Dieu de telle façon que celui qui s'y prête exprime lui-même la nécessité intérieure d'annoncer l'Évangile.* Ceci est la tâche fondamentale de nos communautés chrétiennes : faire la jonction entre *disciple* et *missionnaire*.

* *Apprendre à être gratuitement et sans arrière-pensée présent.* Une présence qui ne signifie pas seulement « ne pas être à l'extérieur ». Car on peut également entendre « présent » comme « cadeau », comme un don que nous pouvons nous faire mutuellement si nous savons être présents dans la vie quotidienne des gens au sein de nos sociétés fragilisées, et être au service de la foi de quiconque.

* Et du coup, *bâtir nos communautés ecclésiales, non pas sur nos stratégies d'abord, mais sur ce que Dieu nous donne.* Pour une Église hospitalière au sein d'un mouvement missionnaire à la fois centrifuge et centripète.

**PROPOSER LA VIE CHRETIENNE AUX JEUNES D'AUJOURD'HUI.
COMPRENDRE L'EXPERIENCE DE LA CONTINGENCE ET Y REPENDRE :
UN DEFI POUR LA PASTORALE ?**

par Pierre-Louis Choquet

Je chercherai ici à évaluer l'hypothèse selon laquelle l'expérience de la contingence a pris une tournure particulièrement inédite dans les sociétés occidentales de la modernité tardive ; les situations qui la suscitent, la manière dont elle affleure (ou au contraire fait irruption !) dans nos vies – que ce soit au cœur du quotidien, ou dans des plans entiers de notre existence, bref les modalités de sa réalité concrète, vécues par tant de nos contemporains, semblent avoir une spécificité historique particulière.

Bien évidemment, l'expérience de la contingence a, en soi, une dimension générique et transhistorique, puisqu'elle s'est largement exprimée à travers les âges et les cultures – on pense, bien évidemment, aux soupirs du rédacteur de l'*Ecclésiaste* devant l'impermanence de toute chose, ou, plus loin de nous, aux intuitions éthiques du Bouddha, qui traça une voie inédite pour se libérer du samsāra, c'est-à-dire échapper au cycle des réincarnations. En un sens, l'expérience de la contingence semble presque relever d'un invariant anthropologique¹ : mais ici, je cherche à décrire plus précisément les formes de sa manifestation aujourd'hui, et à évaluer dans quelle mesure cette configuration historique particulière vient fragiliser les relais traditionnels de transmission de la foi chrétienne.

Être en mesure de mieux comprendre, grâce à la médiation des sciences sociales, ce que recouvre aujourd'hui l'expérience de la contingence est donc crucial non seulement pour le théologien, mais aussi pour tous les chrétien·ne·s qui sont engagé·e·s dans un travail de pastorale, ou qui côtoient des non-chrétien·ne·s au quotidien.

I. Nouvelles figures de la contingence... et de la nécessité

Comment définir en quelques mots l'« expérience de la contingence » ? Sur le site du Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), la définition de ce qu'est la contingence est lapidaire : « *Manière d'être d'une réalité (être ou chose) susceptible de ne pas être.* »

¹ L'anthropologue et sociologue américain Robert Bellah propose, dans *Religion in Human Evolution* [Cambridge, 2011 (non traduit encore en français)], une description convaincante des grandes religions de l'âge axial qui se sont développées durant le premier millénaire avant l'ère commune. Chacune de ces grandes traditions religieuses/philosophiques thématise particulièrement l'expérience de la contingence, en produisant des discours pour tenter de la décrire, de la cerner, de lui donner un sens, etc.

Éprouvée subjectivement, celle-ci peut devenir alors un facteur d'instabilité existentielle – dans *La Nausée*, J.-P. Sartre écrit : « L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. » (1938, p. 167). Dans la phrase de Sartre affleure la figure complémentaire, sur le plan philosophique, de la contingence : celle de la nécessité – le domaine du « ce qui ne peut pas ne pas être ». On pourrait presque aller plus loin, et considérer que l'autre figure complémentaire de la contingence est, sur le plan théologique cette fois-ci, la providence ou la théodicée, entendues bien sûr ici en un sens « vulgaire ». Il est tout de même intéressant de noter que l'a priori véhiculé de nos jours par ces mots est assez négatif ; ils semblent un peu (voire complètement) vieillots, et on ne sait pas exactement « quoi en faire ».

Pendant longtemps – depuis les coups de boutoir de Voltaire contre la théodicée panglossienne dans le récit de *Candide* jusqu'aux années 1990 (avec une poussée significative dans les décennies de l'après-guerre) –, l'expérience de la contingence a été valorisée par les modernes, pour le potentiel émancipateur qu'elle recelait. La philosophie contemporaine (l'existentialisme, la déconstruction en particulier) a embrassé l'idée d'une certaine contingence de l'existence humaine pour mieux s'opposer aux grandes constructions métaphysiques rationalistes et aux différentes tentatives de totalisation du savoir qui sont apparues progressivement intenables¹ ; les avancées extrêmement rapides du processus de modernisation et l'émergence de la société de consommation laissaient entrevoir la possibilité, pour les individus, d'être davantage acteurs de leur vie – et non les simples continuateurs des schémas familiaux.

Depuis les années 1990, on peut considérer que nous sommes revenus à un régime d'incertitude – qui est progressivement devenu un régime d'incertitude « généralisé » ; je vais y revenir. Cette nouvelle phase historique que traversent les sociétés occidentales est évidemment pressentie par la plupart de nos concitoyens, même si ce n'est souvent que de façon confuse – et peut-être est-elle davantage perçue comme problématique par les jeunes (adolescents et jeunes adultes) qui tentent de cerner les contours du monde dans lequel ils vont devoir tâcher de bâtir leur vie². Dans ces conditions, l'expérience de la contingence (aiguë, voir radicale) vient compliquer le fait de pouvoir envisager sa propre existence et de dire : « Je n'ai qu'une seule vie ! » (motif que C. Theobald introduit pour discuter la question de la vocation). Ainsi conçue, elle n'est plus tant un facteur d'émancipation et de libération qu'un marqueur de vulnérabilité et

¹ Je suis redevable de cette analyse à Kévin Buton-Maquet.

² Je n'ai pas de référence empirique pour justifier du fait que les générations les plus jeunes seraient aujourd'hui plus « conscientes » que les autres générations (celles qui sont déjà dans la vie active, ou qui sont à la retraite...). Il n'en reste pas moins que d'un point de vue pastoral, il faut probablement se soucier davantage de l'expérience des plus jeunes, dans la mesure où celle-ci modèle leur réceptivité (ou non-réceptivité !) aux traditions religieuses – et qu'ils se situent à une étape de la vie où les engagements n'ont pas encore trouvé racine.

d'insécurité existentielle, où les multiples incertitudes du monde qui nous entourent semblent faire obstacle à toute tentative de conduire sa vie en étant « franc du collier »... Dans ces conditions, il est de plus en plus tentant, pour nombre de nos contemporains, de considérer (sur la base de leur ressenti et de leur vécu) que la vie « n'a pas de direction », qu'il faut tenter d'épouser la courbe de nos existences sans espérer réellement changer les choses, et « faire de nécessité vertu » ; il faut alors tenter de se satisfaire d'une existence menée plus ou moins à la dérive.

Dans ce qui suit, je souhaite revenir brièvement sur quelques-unes des transformations sociales et culturelles qui ont façonné l'expérience de la contingence telle qu'elle est aujourd'hui vécue. Cet effort d'historicisation semble en effet essentiel pour « préparer le terrain » à la pastorale ; l'annonce de l'Évangile ne peut en effet résonner que si elle s'ajuste aux oreilles de celles et ceux avec qui nous partageons l'époque – même si ces oreilles seront inévitablement malentendantes, comme les nôtres d'ailleurs !

Je distingue quatre lieux de transformation qui ont accentué (et en quelque sorte dramatisé) l'expérience de la contingence.

1. *L'extension considérable des savoirs grâce aux avancées des sciences naturelles*, tout d'abord. Au XX^e siècle, ces avancées sont bien sûr venues des progrès de la physique, qui nous ont révélé l'insondable profondeur des temps cosmiques, l'impensable de la vitesse de la lumière, l'incommensurabilité de la taille de l'univers en même temps que sa finitude ; des progrès de la biologie, qui ont mis en lumière la cascade de hasards ayant précédé l'émergence de notre espèce, l'hétérogénéité absolue des formes de vie non-humaines, et la difficulté de circonscrire les organismes ; des progrès de l'informatique, qui en découvrant (ou en inventant ?!) les secrets du fonctionnement-machine, ont relativisé (déjà complètement, pour certains) l'originalité de la cognition humaine. Lors des dernières décennies, la diffusion au plus grand nombre de ces nouveaux savoirs a coïncidé avec la prise de conscience successive de deux mauvaises nouvelles : la première a été celle de « la bombe » (atomique), c'est-à-dire de la possibilité d'une disparition de l'espèce humaine en peu de temps suite à un conflit nucléaire majeur ; la seconde est celle de la consolidation du diagnostic émis par la communauté scientifique sur le fait que notre espèce est sur le point de devenir caduque. C'est au moment où nous commençons à prendre la mesure de l'interdépendance généralisée des écosystèmes à l'intérieur de cette fine pellicule que nous habitons (le système Terre) que nous comprenons que non seulement nous pouvons tout perdre, mais qu'en plus de cela nous sommes vraisemblablement lancés sur une trajectoire qui nous y emmène. Nous sommes donc dans une situation inédite qui combine une menace possible, et

loin d'être improbable (mais qui peut être évitée : elle fonctionne donc sur le mode '0' ou '1' - la vie ou la mort) et une menace émergente, désormais pour une large part inexorable (le curseur avance chaque jour un peu plus de '0' vers '1' – si tant est que cette symbolique binaire soit appropriée ici). L'effet de cette percée dans les sciences naturelles et dans l'apparition des menaces planétaires aboutit, au final, à relativiser ou à périphériser le phénomène humain. « Après tout, nous (les Européens) avons toujours voulu croire que nous étions le centre du monde... la nature finira par prendre ses droits ! » Voilà ce que dit le sens commun. Il faut souligner ici que cette relativisation-ci n'affleure pas, pour la plupart des gens, dans le quotidien. Elle fait office, en quelque sorte, de « grand arrière-plan » de la contingence.

2. *L'effritement des horizons économiques et politiques*, ensuite. De nombreux penseurs ont mis en avant le fait que l'enclenchement du processus de modernisation s'était traduit en Europe par une émancipation progressive des sociétés humaines des grands cadres religieux et culturels à l'intérieur desquels elles s'étaient jusqu'alors développées – le politique et l'économique restant alors subordonnés à des référents transcendants. Chacun pouvait alors comprendre sa propre vie comme relevant d'une participation – au sens de la *methexis* platonicienne – à un ordre cosmique quasi-immuable. L'entrée en modernité, qui peut se comprendre comme une extension des revendications des droits subjectifs, vient fragiliser ce grand édifice ; si l'on passe outre la genèse théologique de ce mouvement, il est clair qu'au XVIII^e siècle, l'intensification des revendications démocratiques et la structuration du discours sur les droits de l'homme suggèrent que sur le plan politique, la reconnaissance n'est plus donnée, qu'elle n'est pas inscrite dans un statut – mais qu'elle est au contraire à négocier, à conquérir. Le développement rapide du capitalisme au XIX^e siècle étend ce diagnostic au monde économique – et la lutte des classes devient, durant une bonne partie du XX^e siècle, le vecteur de cette reconnaissance. Avec la faillite totalitaire des marxismes d'État au XX^e siècle, il est clair que la légitimité des discours émancipateurs s'est considérablement érodée ; et aujourd'hui, la « déconsolidation démocratique » qui intervient dans de très nombreux pays occidentaux laisse penser que le « mariage heureux » entre capitalisme et démocratie est tout sauf évident. Il n'est pas sûr qu'il se dise la même chose dans des régions du monde où la perspective d'une amélioration des conditions d'existence matérielle reste fortement mobilisatrice... mais il est fort probable que les crises d'une économie mondiale toujours plus intégrée porteront des coups d'arrêt à cet enthousiasme. Aujourd'hui, dans les pays occidentaux, et plus particulièrement parmi les plus jeunes, il semble assez clair que « nous vivons moins bien que nos parents. » Des phénomènes aussi concrets que la précarisation des marchés de l'emploi, l'injonction à la performance et à la compétitivité sur le plan individuel et collectif, l'érosion des collectifs de travail, l'extension du domaine marchand et la métropolisation accélérée des

territoires renforcent le sentiment que « chacun est remplaçable » et qu'il vaut mieux « tirer son épingle du jeu », sans réellement se prendre au sérieux. Cette impression de flottement favorise, en tant que telle, le sentiment de contingence.

3. *L'intensification des dynamiques de fragmentation culturelle*, qui est non moins importante. Bien que peu de monde s'intéresse aux débats universitaires, le développement des approches comparatives a profondément transformé la compréhension de la trajectoire européenne, et mis fin à toute velléité de « civiliser le monde » ; le regard des anthropologues sur des collectifs humains aux styles de vie très éloignés des nôtres a mis en relief la relativité de l'institution familiale, des représentations de la nature, du statut du don et des échanges, etc. La circulation toujours plus accélérée des images et des idées (mais aussi des biens et des personnes) permise par la mondialisation a ainsi contribué, dans la post-modernité, à une pluralisation très rapide des référents culturels des sociétés occidentales. L'analyse du philosophe canadien C. Taylor est particulièrement éclairante pour interpréter l'impact de telles dynamiques sur l'affiliation religieuse :

« Ce qui caractérise les sociétés occidentales n'est pas tant un déclin de la foi et des pratiques religieuses, bien que cela ait largement eu lieu – dans certaines sociétés plus que d'autres –, qu'une fragilisation mutuelle à la fois des différentes positions religieuses et des représentations de la croyance et de l'incroyance. La culture dans son ensemble subit des pressions transversales, entre l'attraction des récits d'immanence fermée d'une part et, de l'autre, le sentiment de l'inadéquation de ces récits, intensifié par la rencontre avec des milieux pratiquants, ou simplement par certains signes transcendants. Les pressions transversales sont éprouvées plus vivement par certaines personnes et dans certains milieux, mais elles se traduisent, dans l'ensemble de la culture, par un grand nombre de positions intermédiaires qui ont puisé des deux côtés. »¹

Pour C. Taylor, le développement de la société post-moderne s'accompagne de ce qu'il appelle un « effet supernova » : alors que l'existence d'un référentiel religieux partagé (par exemple, à l'échelle nationale) s'éclipse, un grand nombre d'options « raisonnables » ouvertes pour celles et ceux qui cherchent à répondre à la question de la transcendance. Certains commentateurs (et, souvent, dans les milieux religieux), voient là l'avènement de la « dictature du relativisme », selon la malheureuse formule de Benoît XVI ; pour être plus précis, il faudrait plutôt considérer que cette situation est en réalité particulièrement exigeante. Celles et ceux qui se mettent en quête de la vérité sont ainsi amenés à faire l'expérience de celle-ci comme étant fondamentalement

¹ C. Taylor, *L'âge séculier*, éd. du Boréal, Montréal, 2011, p. 1010-1011.

polyphonique, et à reconnaître que l'absoluité du référentiel religieux qu'ils mobilisent pour la « dire » ne peut l'être que dans un sens mystérieux, inachevé.

Au-delà de cette perspective religieuse, que l'on pourrait presque considérer comme « délicate », il faudrait également souligner, toujours sur ce point de la fragmentation culturelle, un autre point important : dans un contexte de multipolarisation des relations internationales et de marginalisation progressive de l'Europe, les processus de décolonisation ont été (extrêmement) mal digérés, et laissent des traces profondes aussi bien dans les pays ex-colonisés que dans les pays ex-colonisateurs¹. Depuis deux décennies, les débats relatifs à la place de l'islam dans l'espace public ou aux discriminations raciales et ségrégations spatiales que subissent les personnes issues de l'immigration ont connu une polarisation croissante et ont mis en évidence que nombre de nos concitoyens se considéraient, non sans raisons, comme des citoyens « de seconde zone ». Dans le même temps, la prise de conscience progressive de la périphérisation (réelle) du pays dans l'espace géopolitique mondial et l'intensification (supposée) de la crise migratoire accentuent le sentiment de mal-être, voire de perte d'un projet politique vecteur d'émancipation. La diffusion d'un tel « malaise culturel » a été démultipliée par le développement extrêmement rapide des réseaux sociaux, qui se sont rapidement révélés être presque totalement incapables de modérer leurs contenus, et qui ont été manipulés par les faiseurs d'opinions.

Cette question de la fragmentation culturelle a, on le voit, plusieurs points d'entrée ; facteur de brassage et de diversité, elle vient fragiliser les certitudes par des pressions transversales. Si ces certitudes trouvent à se reformuler pour gagner en souplesse, alors le sentiment de contingence, quoiqu'approfondi, garde une valence positive. Si, au contraire, l'impressionnante relativité des points de vue ne parvient pas à être correctement interprétée et à faire l'objet d'un accueil équilibré, alors le risque est celui d'un refus catégorique de la complexité (c'est-à-dire du sentiment accru de contingence qu'elle peut susciter) – refus qui s'accompagne souvent d'un retour vers du prêt-à-penser idéologique (complotisme, nationalisme, rigorisme religieux, etc.).

4. Enfin, l'intériorisation partielle et incomplète – mais néanmoins vive ! (c'est l'air du temps), par le sujet, des dynamiques entrecroisées que je viens de mentionner (extension des savoirs ; effritement des horizons politiques et économiques ; fragmentation culturelle) concourt à accentuer une autre réalité, celle de *la fragilisation de l'intime*. Comme je le mentionnais dans le paragraphe introductif de cette première partie, l'accélération et la complexification de la vie sociale ainsi que l'augmentation de l'espérance de vie ont, dans les pays occidentaux, transformé les conditions d'existence. Les relations familiales et amoureuses se sont recomposées et le modèle de la famille nucléaire parents mariés-enfants, s'il reste important, est relativisé. Dans le

¹ Voir Bertrand Badie, *Quand le Sud réinvente le monde*, éd. La Découverte, Paris, 2018.

domaine du couple, là où la rigidité des liens et des conventions étouffait les potentialités d'un amour vrai en régime prémoderne (mariages arrangés, etc. : voir les innombrables romans du XIX^e siècle, de Balzac à Maupassant), il semble que c'est plutôt la fragilité des relations et les ambivalences du choix amoureux qui sont aujourd'hui sources de souffrances¹. L'expérience de la contingence semble alors trop vertigineuse pour être un authentique lieu de liberté.

Il me semble donc que les quatre « lieux de transformation » que j'ai décrits ici permettent de déceler ce qui fait la spécificité (et disons-le, l'intensité) de l'expérience de la contingence au XXI^e siècle. Plus l'individu est invité, voire contraint, à être l'acteur de sa propre vie dans les champs économique, politique, culturel, intime, plus il internalise des tensions qui étaient auparavant supportées par les structures sociales, et plus il doit assumer les choix qui orientent sa vie – tout cela relève presque du truisme.

Par ailleurs, il me semble important de relever que cette insécurité existentielle s'accompagne de l'apparition de ce que l'on pourrait appeler des « arrière-plans pétrifiés » qui semblent constituer la toile de fond inéluctable de la vie en commun². C'est ce que je souhaitais suggérer dans le titre de cette partie : les « nouvelles figures de la contingence » s'accompagnent de « nouvelles figures de la nécessité ». On pourrait ici mentionner, pêle-mêle : l'amplification apparemment inexorable du changement climatique, l'inamovibilité presque insurmontables des superstructures du monde économique (ou des règles du jeu qui les gouvernent), la permanence temporelle quasi-absolue des réseaux sociaux ou des marchés financiers, qui ne s'arrêtent littéralement jamais (incarnant une réification presque parfaite de l'éternité !) ... Il est probable que la perception de ces immenses « Leviathans » induit chez les uns et les autres un sentiment de paralysie, qui les amène à relativiser et finalement à minimiser la portée et la valeur de la liberté qui pourrait pourtant être au fondement de leur existence spirituelle.

II. La contingence... terreau de l'expérience spirituelle chrétienne ?

Pour commencer, il me semble utile de ramasser en quelques mots ce qu'est, essentiellement, la mission des chrétiens, et à travers elle, celle de l'Église : éveiller les hommes et les femmes de leur/son temps à leur condition filiale (qui fait d'eux/d'elles des êtres inconditionnellement aimés, par la figure encore énigmatique du « Père »), et annoncer que l'insondable radicalité de

¹ Voir l'ouvrage d'Eva Illouz, *Pourquoi l'amour fait mal*, éd. du Seuil, Paris, 2012.

² Cette idée est proche des thèses défendues par Hartmut Rosa dans ses deux ouvrages majeurs, *Accélération et Résonance* (éd. La Découverte, Paris, 2010 & 2018).

cette condition fut révélée de façon pleine et entière par le témoignage de Jésus de Nazareth – qui, le premier, osa dire : « Abba ! »

En disant les choses ainsi, je prends les choses à l'envers en commençant par le point d'arrivée – la proposition « dogmatique » de l'Église ! À mon sens, c'est aller un peu vite en besogne ; éprouver la validité théologique de celle-ci requiert d'abord de tester le socle anthropologique sur lequel elle prend racine. L'axiome central de la christologie (vrai homme, vrai Dieu) justifie probablement cette démarche ascendante : nous avons du mal à être assertif sur « ce qu'est Dieu » ; en revanche, il nous est plus facile de décrire empiriquement « ce qu'est l'homme » (sans chercher à fournir une description totalisante).

C'est ici que je souhaite faire le lien avec la partie précédente. J'ai suggéré que dans la modernité tardive, l'expérience de la contingence était particulièrement exacerbée, renforçant souvent, chez les individus, un sentiment de vertige, voire d'anomie devant les embranchements successifs qu'a connu leur vie – parfois contre leur gré (notamment lorsque celle-ci est prise dans des processus sociaux/politiques de grande échelle). Pour beaucoup de nos contemporains, cette expérience est parfois source d'une souffrance qui complique considérablement, voire empêche, toute « énonciation positive » de la foi. Les institutions religieuses, et en particulier l'Église, sont alors communément perçues comme « rétrogrades », car leur colle toujours à la peau cette idée selon laquelle elles viendraient délivrer une sorte de savoir métaphysique/miraculeux, qui déclinerait en outre une théodicée permettant d'intégrer logiquement le mal dans le plan de Dieu – ce qui, me semble-t-il, heurte les sensibilités modernes. Puisque nous vivons dans une période où le vécu de la contingence est particulièrement intense, aussi bien au niveau individuel que collectif, il me semble que la présence de l'Église dans le monde sera d'autant plus crédible qu'elle (c'est-à-dire, chacun de ses membres) se laissera interpeller par la profondeur de cette réalité... retardant ainsi le moment où elle pourra faire preuve d'un témoignage positif et affirmatif. Cette patience requiert donc d'elle qu'elle se refuse à trop vite « intégrer le bien et le mal » dans des récits providentiels aussi bien sur le plan individuel que collectif (récits qui dénotent souvent une conception rétributive du salut), et qu'elle se situe au niveau de ce qui est vécu. Je vais y revenir.

Avant d'aller plus loin en ce sens, je tiens à souligner un point d'importance capitale : si l'expérience de la contingence constitue en soi un quasi-invariant anthropologique, transhistorique/transculturel, il ne faut pas oublier que le fait qu'elle devienne particulièrement exacerbée au XXI^e siècle tient à des circonstances historiques particulières – qui découlent elles-mêmes de choix sociaux, politiques, technologiques, effectués par des collectifs (États, entreprises, etc.). Il est de la responsabilité de l'Église (donc de ses membres) de s'engager clairement et activement contre les causes qui perpétuent la reproduction de cette situation grave

– sous peine de donner l'impression qu'elle (l'Église) en tire son épingle du jeu, en faisant de cette « généralisation de la vulnérabilité » son nouveau « fonds de commerce ».

Si l'Église parvient à assumer cette responsabilité politique élémentaire – celle qui consiste à dénoncer les injustices structurelles, elle peut alors être pleinement crédible pour entreprendre ce qui constitue le cœur de sa mission : se situer au niveau du vécu des personnes, pour tenter d'y discerner avec elles les voies d'un passage toujours possible vers une « vie plus vivante ». Mais c'est là un exercice de modestie...

En ce sens, il est à mon avis important de rappeler que la vie chrétienne ne délivre pas un savoir métaphysique, ni n'apporte aucune baguette magique, pour trouver une « solution » au « problème » (termes évidemment tous deux inappropriés) du désarroi que peut nourrir l'expérience exacerbée de la contingence. Dans les Évangiles, Jésus s'emploie presque systématiquement à tordre le cou aux conceptions rétributives qui semblent faire partie des images archaïques du divin. Dans l'épisode de Lc 13,4-5 sur l'effondrement de la tour de Siloé, qui cause la mort de dix-huit personnes, Jésus semble dire en somme que la question de savoir « pourquoi eux plutôt que d'autres » n'est pas une question pertinente, ou que c'est une question qui ne peut (et ne pourra) être que mal formulée. Ce qui ne signifie pas qu'elle est illégitime : elle exprime confusément l'espoir secret de chacun de vivre plus longtemps, et le désir de dépasser la « part de tragique » de la condition humaine. En se tenant à côté sans chercher à expliquer, puis en se positionnant sur un tout autre plan pour appeler à la conversion, Jésus se refuse à une intégration trop rapide de tout ce que le vécu a de contradictoire et d'ambigu ; il maintient un ouvert, ce qui ne l'empêche pas par ailleurs de faire preuve de résolution dans son témoignage.

Cette attitude me semble avoir été reflétée par les propos du pape François lors de son voyage à Manille en 2015, suite au passage du typhon Haiyan : « Lorsque à Rome, j'ai appris cette catastrophe, mon sentiment a été que je devais me rendre ici. Je suis aujourd'hui ici auprès de vous, un peu tard. [...] Je ne sais pas quoi vous dire. Tout ce que je peux faire est de garder le silence et je marche avec vous en mon cœur silencieux. » Admirable, me direz-vous. Mais entre ces deux événements, plus de deux mille ans d'histoire (et en particulier, d'histoire de l'Église) se sont écoulés – et on pourrait se dire (et certains se disent probablement) : « Tout ça pour ça ! » Tout ça pour être toujours aussi désarmés, sans ressources, face à ce qui survient sans crier gare, à ce qui pourrait ne pas arriver mais qui arrive pourtant... tout ça pour ça !

Lorsque l'expérience de la contingence devient vertige, il me semble essentiel d'annoncer que la voie chrétienne n'offre pas tant l'« accès à un savoir », que la possibilité de vivre une « expérience saturée historiquement »¹. Elle m'invite en effet à comprendre ma vie comme

¹ Expression employée par Hans Joas dans *Comment la personne est devenue sacrée* (éd. Labor et Fides, Genève, 2016).

constituant de part en part l'une des extrémités d'une prodigieuse chaîne historique de témoins (chaîne dont les extrémités sont exactement aussi nombreuses qu'il y a de chrétien·ne·s vivants sur cette terre !), et qui trouve ses premiers maillons (les disciples) ancrés dans la confiance qu'ils ont su placer dans la rencontre qu'ils avaient faite avec Jésus de Nazareth. Depuis les temps apostoliques, ce n'est donc que de proche en proche, comme par effet de contagion, que s'est propagée la Bonne Nouvelle : le témoignage de l'un·e informant la vie de l'autre, qui à son tour ne pouvait que témoigner du bouleversement qu'il avait vécu... Cet engendrement des existences s'est prolongé dans l'histoire jusqu'à nous ; mais dans le même temps, il n'en reste pas moins vrai que, comme le relève l'écrivain E. de Luca, « les blessures ouvertes sur le bois de la croix n'ont jamais cicatrisé »¹. Certaines béances sont restées ouvertes, sans qu'on puisse réellement les comprendre.

Dire de la voie chrétienne qu'elle offre la possibilité de vivre une « expérience saturée historiquement », c'est insister sur le fait que face à l'expérience d'une contingence radicale, elle permet à chacun·e de se situer ici et maintenant, avec les autres croyant·e·s, dans la continuité d'une tradition à l'intérieur de laquelle tant d'hommes et de femmes, à la suite de Jésus, ont tenté de percer des chemins de vie à travers le désarroi et les apories de l'existence. En un sens très banal, elle offre la possibilité d'être moins seul.

Pour conclure, je pense que développer des propositions pastorales qui sont attentives à « ce qui, dans les vies, ne peut être intégré » – ces parts de nos existences qui échappent à notre vouloir, qui sont ainsi alors qu'elles pourraient être autrement, et qu'il faut prendre comme telles – est particulièrement essentiel. Certains considéreront que de telles démarches relèvent d'un enfouissement bien trop timide, qui ne fait pas justice au triomphe sur la mort qu'apporte la Résurrection – et qui doit être annoncé sans aucun complexe dans un monde qui a cessé de croire. Je ne le crois pas. Au contraire, il me semble que seul l'effort de se tenir proche du vécu des hommes et des femmes d'aujourd'hui, d'accueillir à la fois son ambivalence et sa densité, peut permettre de les amener à mesurer à quel point leur quête spirituelle peut, pour grandir, s'abreuver aux sources vives de la tradition chrétienne. Dans un passage de son magnifique roman *Lila*², l'américaine Marylinne Robinson a décrit avec une admirable délicatesse la façon dont l'expérience de la contingence peut être ressaisie, sans pour autant qu'il lui soit « fait

¹ Erri de Luca, *Une tête de nuage*, éd. NRF Gallimard, Paris, 2018.

² Marylinne Robinson, *Lila*, éd. Actes Sud, Arles, 2014 ; il s'agit du dernier ouvrage d'un non moins magnifique cycle de trois romans, dont les deux premiers sont respectivement intitulés *Gilead* et *Chez nous* (parus également chez Actes Sud en 2007 & 2009).

violence » (c'est-à-dire sans qu'elle soit immédiatement réintégrée dans un « récit providentiel ») à l'intérieur de la vie chrétienne :

« Il ne s'agit pas de dire que la joie est là pour compenser la perte, mais que l'une et l'autre existent individuellement et doivent être reconnues pour ce qu'elles sont. La souffrance est très réelle, et la perte nous semble tout à fait définitive. La vie sur terre est difficile, grave, et merveilleuse. Notre expérience est fragmentaire. Ses parties ne s'additionnent pas. Elles ne s'intègrent pas dans un seul et unique calcul. Parfois, on a peine à croire qu'elles forment un tout. Rien n'a de sens tant que nous ne comprenons pas que l'expérience ne s'accumule pas comme de l'argent, les souvenirs, les années ou les faiblesses. Elle nous est offerte par un Dieu qui n'a aucune obligation envers le passé sauf dans Son éternelle constance, accordée librement. [...] En disant que la plus grande part de notre existence nous est inconnaissable parce qu'elle repose en Dieu, qui est inconnaissable, je prends acte de la grâce par laquelle Il nous permet de connaître ne serait-ce qu'une infime partie de notre existence. Nous n'avons aucun moyen de concilier ses différents éléments, car rien ne nécessitait qu'ils nous soient accordés sinon la grâce que Dieu nous fait en nous donnant la possibilité d'exister sous la forme de créatures que nous identifions comme étant nous-mêmes. [...] Ainsi la joie peut être la joie et la tristesse, la tristesse, sans qu'aucune des deux projette de lumière sur l'autre. »

CORESponsABILITE DES LAÏCS

par Christian Salenson

En commençant, je voudrais saluer les participants et profiter de l'occasion pour remercier Christophe Théobald pour son immense travail théologique.

La communauté Saint-Luc m'a demandé d'écrire quelques lignes sur la coresponsabilité des laïcs puisque je n'étais pas disponible pour participer à cette journée, retenu par une session de formation d'enseignants. Par estime pour elle et la figure d'Église qu'elle représente, je ne pouvais pas ne pas répondre à sa demande.

Mais à vrai dire, je n'ai pas d'expertise théologique particulière pour les questions ecclésiologiques. Je parlerai donc à partir de mon expérience de la vie ecclésiale. J'ai aussi eu la chance de travailler avec l'ecclésiologue Maurice Vidal pour la rédaction de son livre au titre significatif, *Cette Église que je cherche à comprendre*¹. Je veux bien faire part de quelques réflexions. Je le ferai avec modestie mais liberté m'inspirant d'un article écrit pour la revue *Études* sur le même sujet, il y a quelques années². Le pape François, nous invite à la *parresia*³ plutôt qu'à la langue de bois et aux propos convenus, restant sauf que lorsque l'on a dit ce que l'on pense, on ne prétend pas pour autant détenir la vérité et on reste ouvert à la pensée des autres.

J'examinerai donc la coresponsabilité des laïcs dans le monde, puis dans l'Église, avant de présenter dans une troisième partie quelques hypothèses sur les raisons des difficultés que rencontre aujourd'hui encore l'exercice de cette coresponsabilité.

I. Dans le monde

Le XX^e siècle constitue à coup sûr un moment important dans l'histoire de l'Église pour la place des laïcs. On a vu se développer au cours de ce siècle l'apostolat des laïcs pour l'ensemble des baptisés. Les mouvements d'action catholique ont largement contribué à la généralisation de la notion d'apostolat pour l'ensemble des laïcs. Marie-Louise Monnet, sœur de Jean Monnet et fondatrice de l'Action catholique des milieux indépendants, d'abord par la JICF (jeunesse indépendante chrétienne féminine) – j'ai été aumônier national de JICF –, puis par l'ACI, me racontait sa célébration d'envoi en mission, un matin, à l'évêché d'Angoulême, entre les mains de

¹ Maurice Vidal, *Cette Église que je cherche à comprendre – Entretiens avec Cristian Salenson et Jacques Tessier*, éd. de l'Atelier – Chemins de Dialogue, 2009.

² Christian Salenson, « Les laïcs dans le monde et dans l'Église », *Études*, t. 413, septembre 2010, p. 211-222.

³ Terme grec dont l'étymologie est « tout dire » ou « obligation de dire », qui a fini par signifier « parler vrai », au point que les Latins l'ont traduit par *libertas*.

l'évêque. On était dans les années 30. Autrement dit pour vivre son apostolat baptismal dans le monde, il fallait recevoir un mandat *personnel* de son évêque. Grâce aux travaux des théologiens – je pense entre autres à certaines pages du Père Congar dans *Jalons pour une théologie du laïcat*¹ –, grâce aux mouvements apostoliques, au renouveau liturgique, on a mieux compris que la mission se reçoit du baptême et de la confirmation qui fait du baptisé un *apôtre* dans le monde. Le concile Vatican II a consacré cette réflexion et a offert un décret sur l'apostolat des laïcs. En regard de l'histoire de l'Église on peut affirmer, me semble-t-il que le XX^e siècle a été un moment important pour la redécouverte de la présence des chrétiens laïcs dans le monde.

Toutefois cet acquis théologique conciliaire est resté quelque peu en jachère. Rares sont les responsables religieux qui parlent aujourd'hui de l'apostolat des laïcs. Probablement que la reconnaissance de cette dignité d'apôtre pour les laïcs n'a jamais vraiment été comprise et totalement acceptée. Pourtant, comme on le dit dans le Credo, l'Église tout entière est apostolique et pas uniquement le ministère ordonné. Le vocabulaire a son importance. Dans le langage habituel, on parle plus souvent des *fidèles* bien que ce terme ne qualifie pas spécifiquement les laïcs, sauf à préciser l'expression comme le fait Jean Paul II dans son exhortation apostolique et conformément au droit canon : *Christifideles laïci* (fidèles du Christ laïcs)². Tous les chrétiens sont des fidèles. On n'est pas fidèle de l'Église ou de la paroisse, mais exclusivement du Christ. Le dernier vocable à la mode est celui de *disciple-missionnaire*, emprunté au pape François. Or l'usage qui en est fait dans les diocèses de France trahit la pensée de François³. Contrairement à une conception pentecôtiste de la mission, empreinte de libéralisme, on n'est pas disciple parce que missionnaire, mais c'est en étant tout simplement disciple que l'on est missionnaire, ce qui interdit ainsi toute dérive prosélyte.

Les laïcs sont de plein droit des apôtres dans le monde par un apostolat directement reçu du Christ qui ne se laisse pas définir par l'annonce explicite, qui est hypertrophiée aujourd'hui, mais comprend le témoignage, le renouvellement de l'ordre temporel, la transformation du monde, la vie de famille, la prière et l'intercession, le dialogue avec les autres croyants etc. Car selon le décret sur l'apostolat des laïcs de Vatican II, « *la mission n'est pas seulement d'apporter aux hommes le message du Christ et sa grâce mais aussi de pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel.* »⁴ Il

¹ Y. M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, éd. du Cerf, Paris, 1953.

² Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale sur la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, 30 décembre 1988 : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html.

³ Je développe plus amplement ce point dans un article à paraître dans *Chemins de dialogue*. Le terme de « disciple missionnaire » a été utilisé par le pape François lors de la rencontre de 2007 à Aparecida, puis repris dans son exhortation apostolique *La joie de l'Évangile*, nos 119 - 121.

⁴ Concile Vatican II, décret *Apostolicam actuositatem* sur l'apostolat des laïcs, n° 5 : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html.

est important de rappeler que la croissance de l'Église n'est pas le but de la mission. Le pape François ne cesse de dénoncer cette Église auto-référente. La notion d'apostolat a l'avantage d'équilibrer différents aspects de la mission sans sacrifier aux modes du moment.

Or pour les laïcs, leur apostolat est difficile à assumer dans un monde sécularisé, mais aussi à cause d'une Église déconsidérée dans la société et d'un cléricalisme qui est à la source de bien des scandales. A contrario, il y aurait un grand profit à écouter l'expérience apostolique des laïcs, leur perception des problèmes sociaux et des évolutions sociétales, leur expérience parentale, les évolutions de la sexualité, les nouvelles dimensions de l'éducation. Ils ont en tous ces domaines une compétence autre que les clercs. Or il a fallu attendre les synodes sur la famille pour qu'une consultation de grande envergure soit lancée auprès des laïcs.

II. Dans l'Église

La question devient plus délicate lorsqu'il s'agit de la place des laïcs non plus seulement dans le monde, mais dans l'Église. On pouvait imaginer – et c'est ce que je croyais naïvement quand j'étais jeune prêtre – que les laïcs allaient prendre de plus en plus de place et que l'on aurait progressivement une Église dont l'organisation elle-même reposerait sur les baptisés. À la faveur d'un plus petit nombre de prêtres, on aurait pu imaginer un autre modèle d'Église, un changement de paradigme, l'invention d'un autre modèle ecclésial pour aujourd'hui, comme l'Église a su le faire à d'autres moments de son histoire. On a fait au contraire le non-choix de faire survivre le modèle, compensant le manque de prêtres par la venue de prêtres d'autres pays, dans certains diocèses jusqu'à « noyer » le presbyterium de l'Église locale. Dans certains diocèses ruraux, faire dépendre l'organisation de l'Église du clergé a accéléré le processus de déchristianisation et de sécularisation. L'histoire montrera la part de responsabilité de l'Église dans sa propre désaffection.

Pour autant nous ne devons pas faire un procès à charge sans nuances car dans le domaine de la vie *ad intra*, nous avons assisté à de remarquables progrès. Les diocèses ruraux, sous la pression de la nécessité, ont fait des efforts pour former des laïcs et assurer la célébration des obsèques. Beaucoup ne l'imaginaient pas possible, il y a quarante ans. D'authentiques charges pastorales ont été confiées dans les aumôneries de prison, d'hôpitaux, etc. Et les chefs d'établissement de l'enseignement catholique ont stricto sensu un « ministère confié », selon les critères définis par Paul VI¹ : ils ont sous leur responsabilité une communauté éducative et un nombre conséquent

¹ Paul VI, Motu proprio *Ministeria quaedam*, 1972 : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19720815_ministeria-quaedam.html [texte latin ; sont également disponibles sur le site du Vatican des traductions en italien et en espagnol, mais non en français].

d'enfants et de jeunes, même si le fait que l'ensemble de leur responsabilité soit pastorale, comme l'affirme le statut de l'Enseignement catholique, n'est pas toujours compris.

Par contre la responsabilité des communautés paroissiales a été dans l'ensemble refusée aux laïcs. Les EAP (Équipes d'animation pastorale) sont peu nombreuses et souvent sous tutelle. La réunion dominicale, sans la célébration de l'Eucharistie, a même été déconseillée. Dans mon diocèse, ce furent des injonctions contradictoires. On a invité à faire des ADAP (Assemblées dominicales en l'absence de prêtre). Puis « l'évêché » a donné l'ordre de tout arrêter en faisant valoir que ce n'était pas en faisant ainsi qu'on aurait des vocations sacerdotales ! Les vocations n'ont pas augmenté pour autant. Puis on a assoupli l'interdiction, mais en multipliant les consignes et précautions. Tout cela a fini par démobiliser clercs et laïcs. Pourtant comme je le rappelais l'autre jour dans un diocèse très éprouvé par son pasteur (ça existe !), les laïcs ont le droit de se réunir, ils ont le droit de prier et ils ont le droit de prier ensemble, même le dimanche, sans demander la permission à qui que ce soit. Le regroupement des paroisses a largement contribué à l'appauvrissement du terreau paroissial.

III. Hypothèses

On pourrait décrire longuement la situation mais il faut probablement essayer de comprendre d'où viennent les difficultés. Je voudrais en retenir deux, bien conscient que cela ne suffit pas à rendre compte de la situation.

On est dans un tournant historique comme il n'y en a pas eu beaucoup dans la vie de l'Église. Les grandes barbaries du XX^e siècle, les difficultés de l'Église tout au long du XIX^e pour accepter l'ordre nouveau né de la Révolution, le processus de sécularisation etc, tout cela contribue aux difficultés que l'on sait. À cela s'ajoutent des difficultés internes. La situation du clergé appelle une grande réforme qui n'a pas eu lieu au moment du concile. En parlant du clergé, je ne parle pas des personnes. Beaucoup de prêtres sont remarquables de fidélité et de don d'eux-mêmes, et parfois, dans certains diocèses, sans avoir le minimum de reconnaissance qu'ils seraient en droit d'espérer. Je parle du corps institué qu'est le clergé diocésain. Le clergé vit sur le modèle et les normes du concile de Trente, y compris pour sa formation initiale. Les séminaires ont été créés au lendemain de ce concile. Pour avoir été supérieur de séminaire et avoir réfléchi à la formation, je pense que la formule est obsolète pour de nombreuses raisons que je ne peux développer ici. Cinq siècles nous séparent du concile de Trente. Le monde a bien changé depuis ! Le clergé est malade. Le pape lui-même a osé dénoncer les maladies des cardinaux et d'une certaine hiérarchie, en des termes plus que vigoureux... Dans la hiérarchie, beaucoup n'apprécient guère ce langage

de vérité. La pédophilie et la manière dont les situations ont été gérées doit être vue comme un symptôme et appelle à traiter le problème à sa racine. On sait que le cléricisme en est une des causes principales.

Un autre domaine impacte directement la coresponsabilité des laïcs : la place des femmes dans la vie de l'Église. Le pape François ne cesse de différentes manières de dénoncer le problème. L'Église n'est pas fidèle à l'enseignement de Jésus et à l'Évangile. Quand j'étais supérieur de séminaire, j'avais appelé deux femmes, dont une religieuse, dans le conseil du séminaire, estimant qu'elles avaient une place importante à jouer dans le discernement et l'accompagnement de jeunes en recherche de vocation. J'avais le soutien de l'évêque d'Avignon de l'époque, le P. Bouchex et du cardinal Coffy. Le Vatican a demandé d'y mettre fin ! Petite évolution dont je me réjouis : aujourd'hui certains évêques prennent des femmes dans leur conseil épiscopal. On pourrait multiplier les exemples. On sait pourtant quelle est la place que Jésus donne aux femmes dans l'Évangile et le rôle qu'elles jouent dans sa mission. Et saint Paul affirme nettement que dans le Christ il n'y a ni homme ni femme (Gal 3, 28), ce qui n'est pas une confusion des genres mais une affirmation de leur égalité. Or la société ne vit pas ainsi... et on ne peut pas dire en vérité que, dans son organisation, l'Église témoigne de cet ordre nouveau des relations dans le Christ !

La question de la responsabilité des laïcs ne peut pas être isolée de la manière dont sont vécus les rôles et les fonctions dans l'Église. La crise du clergé à tous les niveaux de la hiérarchie, l'hypertrophie de la figure épiscopale sur laquelle je ne me suis pas étendu, mais qui fausse la vie ecclésiale, la place des femmes dans la vie de l'Église sont en corrélation. La grande tentation de l'Église est de vivre à la manière du monde et cela joue aussi dans la manière dont le pouvoir y est exercé, dont la place de chacun est reconnue, dont les charismes s'exercent, dont la dignité de chacun est affirmée. La précarité croissante de l'Église creuse l'urgence de notre conversion mutuelle.

DEBAT ENTRE LES PARTICIPANTS ET LES INTERVENANTS *



Christiane Giraud-Barrat : Ma question est pour le Père Theobald : votre exposé est intemporel, sauf pour son titre : Urgences pastorales. Pourriez-vous définir cette urgence ? Se retrouve-t-elle dans toutes les époques ? Ou la reliez-vous au temps présent ?

Christoph Theobald : Je suis allé aujourd'hui à l'essentiel et n'ai pas repris les premières 200 pages de mon ouvrage dans lesquelles je tente de faire une analyse historique du catholicisme aujourd'hui en Europe de l'Ouest : sécularisation, laïcité, etc. et présente également les analyses socio-historiques de cette situation. Face à cela, la première urgence est de mesurer que nous vivons dans une situation historique particulière où la tradition chrétienne elle-même prend conscience de son historicité, comme étant une tradition parmi d'autres. Le deuxième chapitre porte sur le soupçon fondamental de nos contemporains aujourd'hui, qui leur fait considérer que

* Texte transcrit par Jean Guyon à partir de l'enregistrement du débat.

la tradition chrétienne est un mythe comme les autres. Ils en retirent un certain nombre de valeurs qui relèvent de cette tradition – liberté, égalité, fraternité, par exemple – mais ils rejettent le grand récit chrétien, en particulier ce qui est relatif au dessin de Dieu. Le troisième chapitre traite du rapport, très différencié aujourd’hui, du christianisme à l’espace. J’ai considéré tout cela comme des présupposés.

L’urgence est d’abord de prendre conscience de ce qu’est l’identité chrétienne dans cette situation. Pour y répondre, j’ai fait référence à l’expérience spirituelle fondamentale que la tradition chrétienne véhicule parmi bien d’autres traditions.

Jean Guyon : Mais n’y aurait-il pas, à vous lire, une autre sorte d’urgence, à laquelle Christian Salenson s’est également montré sensible, qui tient au fait qu’affrontée à des églises qui se dépeuplent, la pastorale de l’Église a été celle d’une auto-reproduction. Or il y a urgence, sous peine de disparaître totalement, à opérer cette conversion missionnaire que vous prônez, et qui m’a d’autant plus intéressé qu’étant archéologue et historien des origines chrétiennes, j’y ai reconnu la démarche des tout premiers chrétiens ?

Christoph Theobald : C’est tout-à-fait cela. Une fois qu’on a fait le diagnostic de ce qu’il faut bien appeler l’effondrement du christianisme en Europe, l’urgence consiste à abandonner une stratégie de reproduction, dont fait partie par exemple l’« africanisation » de notre clergé en France. Cela présuppose un catéchisme universel, mais aussi que la vérité est partout la même, que les rites sont partout les mêmes (voir ainsi la Congrégation pour la Liturgie, le culte divin, qui a introduit des règles de traduction, à rebours de l’époque post-conciliaire qui était une période de créativité linguistique). Et nous vivons avec un clergé universel, qui est formé de la même manière aux Philippines, en Pologne, ou dans la Creuse, à Guéret. C’est cela la pastorale de reproduction.

Pour en sortir, il faut développer une stratégie de dépassement, une stratégie missionnaire qui fait confiance à la capacité de la Tradition chrétienne de se réinterpréter elle-même dans la situation actuelle. Nous ne sommes qu’au début de ce processus dont j’ai montré au fil de mon exposé quelles pouvaient être ses modalités, en distinguant « la foi de quiconque » et la « foi des chrétiens », en indiquant les éléments fondamentaux de la foi chrétienne, en montrant comment affronter le soupçon, etc.

Mais ce n’est qu’un début et je ne sais pas si la tradition chrétienne a encore en Europe l’énergie de se réinventer. Je l’espère cependant, et il y a peut-être des micro-climats à créer, davantage dans le monde rural que dans les métropoles, car le terrain y est devenu tellement

désertique qu'il n'y a pas tout de suite l'« œil de Moscou » qui contrôle ce que vous faites. Quand le réseau institutionnel devient plus lâche, la créativité peut aussi émerger.

Gilles Thiriez : Encore à l'intention du P. Théobald : Vous avez dit : « C'est en Dieu que nous trouvons l'autre » ; j'aurais tendance à dire : « C'est dans l'autre que nous trouvons Dieu ».

Christoph Theobald : Oui, je pense que cet adage est réversible. Évidemment, d'abord trouver Dieu en autrui : c'est le sens obvie du double commandement : « Il est impossible de dire aimer Dieu si on n'aime pas son prochain. » On le voit bien dans la parabole du bon Samaritain qui s'arrête parce qu'il découvre, sur le moment même, qu'il a des entrailles, qu'il se laisse émouvoir par celui qui est tombé aux mains des brigands. C'est dans cette expérience, que Jésus appelle « règne de Dieu », que nous pouvons faire l'expérience de Dieu. Mais en même temps, il faut aussi inverser cette expérience. Quand nous parlons de Dieu, ou de l'intimité de Dieu, nous ne pouvons y accéder qu'en rencontrant autrui. C'est le critère discriminant entre un certain nombre de spiritualités de bien-être et ce qui est le propre de la spiritualité chrétienne.

Marc Durand : Dans la mission, on se heurte à des difficultés. Une première est celle-ci : si je parle avec quelqu'un en disant que je suis chrétien, immédiatement c'est bloqué, car on me met sur les épaules un certain nombre de choses auxquelles je ne crois absolument pas, on m'associe à des personnes avec lesquelles je ne suis absolument pas solidaire, et, du coup, il n'est plus question de parler. Une autre difficulté est quand on me dit : « Je suis athée » ; je réponds : « Qui est Dieu ? Mais ça veut dire quoi ? Je ne sais pas... » Didier Travier, un pasteur nîmois, écrit « croire-en-Dieu », avec des tirets entre les mots, pour montrer qu'il s'agit là d'une confiance anthropologique. Donnons du sens à toutes nos démarches et voyons ensuite si, sous cette confiance, il y a un « Tu » en face, alors que la théologie spéculative a pour objet de nous dire qui est Dieu. Son discours est peut-être nécessaire *après*, mais la démarche de mission ne peut pas commencer par un Dieu sur lequel nous ne savons rien : nous ne connaissons que Jésus-Christ.

Pierre-Louis Choquet : Je partage vos impressions, d'autant que je vis dans un milieu universitaire qui n'est pas particulièrement bien disposé à entendre parler du christianisme. Ce qui m'a frappé récemment dans une conversation avec un non-chrétien qui venait de terminer une formation pour devenir professeur de yoga, c'est que ce qui pouvait l'atteindre tenait à des pratiques relatives à la disposition du corps, et en aucun cas à un contenu cognitif. Un savoir du corps peut ainsi atteindre à une universalité pratique et qui fonctionne car, de fait, les pratiques

du yoga ou du chi gong sont de plus en plus pratiquées par des chrétiens... Je partage donc votre sentiment que lorsqu'on pose la question de la croyance en Dieu sous forme d'un assentiment cognitif, c'est presque déjà perdu ; cet assentiment ne peut que venir récapituler un engagement pratique, il est secondaire, ce qui est premier est la pratique.

Christoph Theobald : Je puis confirmer cela, au moins partiellement. S'agissant de la première partie de votre intervention – Si je dis « Je suis chrétien », je suis chargé de tellement de choses que je ne veux plus porter, d'imaginaire, d'histoire, etc. que poursuivre m'est impossible – ne faudrait-il pas un peu distinguer, réfléchir d'abord à qui sont les interlocuteurs, et s'ils peuvent faire confiance ? J'ai fait cette expérience : je ne porte jamais de signe distinctif, de sorte que les gens ne repèrent pas nécessairement que je suis prêtre, mais quand je prends dans ma voiture des auto-stoppeurs, dès que s'établit une situation de confiance, je pense que mon vis-à-vis est plutôt rassuré que je lui dise quelle est ma référence. Et pourquoi ne pas dire *aussi* que cette référence est un nom très, très chargé, par beaucoup d'éléments auxquels je n'adhère pas entièrement, mais que je me réfère tout de même à cette tradition ? J'ai fait l'expérience que cet acte de vérité dans une conversation peut conduire à un véritable échange dans lequel des arguments peuvent être mis en avant. Mais ce peut être aussi une question de génération. Beaucoup ici sont d'une génération qui a vécu avec une formation chrétienne dont elle connaît tous les travers, mais lorsqu'elle rencontre des jeunes qui n'ont aucun rapport au christianisme (comme j'ai pu le vérifier dans le cours sur Bach que je donne, lorsqu'une jeune femme du Conservatoire m'a dit à la fin de la première séance : « Mais je ne savais pas que Bach était chrétien ! »), la situation n'est pas totalement négative. Une fois dissipés les préjugés – ce qui n'est pas facile actuellement quand la presse est pleine d'articles sur la pédophilie et sur d'autres problèmes graves de l'Église –, et tout en luttant contre des manifestations publiques de la tradition chrétienne, un rapport confiant est possible dans une conversation personnelle.

Par rapport à la question de Dieu, d'autre part, j'aurais plusieurs choses à dire. D'abord que le mot « Dieu » existe dans toutes les langues, parce que les hommes ont besoin à travers ce mot « le plus ensanglanté de l'histoire de l'humanité » (Martin Buber) de dire *ce qu'ils ne sont pas* : si le mot disparaît de l'histoire, le totalitarisme pointe sous ses diverses formes. Ensuite que ce n'est pas parce que le mot « Dieu » existe qu'on peut y croire car il y a une différence fondamentale entre l'utilisation du mot « Dieu », totalement instrumentalisée aujourd'hui dans nos sociétés, et la *nomination* de Dieu. Dans son *Grand catéchisme*, Luther écrit en 1524 : « Qui est ton Dieu ? En celui que tu fais confiance. En quoi fais-tu confiance finalement ? Et en quoi cherches-tu ton refuge ultimement ? » La fonction anthropologique du mot dans la tradition chrétienne est

précisément l'émergence d'une confiance qui conduit chez Paul à « l'espérance contre toute espérance ». Dieu est donc celui que je désigne et nomme parce que dans mon existence je trouve quelque part une confiance ou une espérance contre toute espérance, plus forte que la mort. Enfin, dans notre société où tout est marchandisé – y compris le religieux – le mot « Dieu », s'il est relié à « bonté radicale », comme dans l'Écriture, et à la gratuité, peut être l'ultime rempart contre la déshumanisation. On ne peut donc y renoncer, d'autant que ce n'est pas seulement une question intellectuelle, mais une question pratique : dis-moi quelle place a dans ta vie la gratuité et je te dirai quel est ton Dieu. Là est l'enjeu pour la tradition chrétienne : depuis le jour du sang versé, nous savons bien que tout est grâce. Cela est-il, ou non, encore pertinent ? C'est à chacun de nous de décider. Et on peut espérer que la communauté chrétienne soit l'espace qui conserve cela au sein de l'histoire et de l'évolution de l'humanité.

Jean-Pierre Reynaud : Albert Jacquard a écrit : « Je suis par les rencontres que j'ai faites » : voilà quelqu'un qui nous trace la route ! Mais ma question est relative à l'adage « Hors de l'Église, point de salut » qui a éloigné tant de gens de l'Église, comme vous l'avez souligné. Nous avons eu récemment à organiser le baptême de notre troisième petit-fils, qui était demandé par son père, le seul croyant du quatuor formé par les parents, le parrain et la marraine. Ce n'est pas allé sans difficultés. Le diacre de la paroisse où ils résident a refusé ; nous nous sommes alors tournés vers un prêtre ami, qui a rapidement acquiescé. Le baptême a pu avoir lieu.

Christoph Theobald : Si Jésus de Nazareth revenait, il pourrait reprendre la formule d'Albert Jacquard, comme nous le montrent les Évangiles synoptiques, tout autant que saint Jean : cf. la rencontre avec la Samaritaine, par exemple.

Pour le baptême, la question est plus difficile, car j'ai du mal à le concevoir hors de son ecclésialité, de son lien à la communauté chrétienne qui est bien plus large que nos « tribus familiales ». Or, on est en train de « tribaliser » le christianisme, notamment dans un certain nombre de milieux, revenant à ce que l'Église a connu tout au long des VIII^e et IX^e siècles, quand les grandes familles avaient leur propre prêtre qui accomplissait les rites dont elles avaient besoin. Je ne dis pas cela pour votre cas particulier, car dans la mesure où le tissu ecclésial se fragilise, il est inévitable qu'on connaisse de telles situations : certains anciens de nos collèges trouveront toujours leur jésuite pour baptiser leur gamin !

Philippe Guérin : Je suis prêtre dans le diocèse de Marseille depuis un peu plus de soixante-cinq ans, je supporte donc l'Église et elle me supporte. Je voudrais parler de la responsabilité partagée

dans l'Église, qui pose un problème de méthode de travail. Il ne suffit pas de créer des conseils, encore faut-il savoir comment on y travaille pour que les problèmes puissent être posés, discutés, et que des solutions soient élaborées. Cela est très important. Dans notre diocèse, il y a deux laïcs, dont une femme, dans le conseil épiscopal, mais je n'ai pas repéré que cela ait changé quoi que ce soit dans les rapports avec le reste du diocèse, et je me demande quand on aura le courage de dire à notre évêque et à ceux qui dirigent le diocèse : quand se décidera-t-on à travailler cette question pour de bon ? Car nous sommes loin du compte : il existe un conseil presbytéral, mais dans lequel on ne prend pas les décisions, non plus que dans le conseil pastoral des laïcs, et dans les paroisses, c'est de plus en plus le curé qui règne...

Antoine Duprez : J'ai beaucoup apprécié l'alternance des deux interventions. Comme pour beaucoup de représentants de la génération de mai 68, le mot « mission » me donnait des boutons, car nous avions tellement peur du prosélytisme que nous étions plus du côté de la « semence enfouie » que de la « lumière sur la colline. » J'ai donc été très sensible au fait que Christoph Theobald ait dit que la mission était une participation à la « vie intime » de Dieu, ce qui lui redonne une dimension mystique, et qu'il ait insisté sur la gratuité du Christ, qui est un élément très important car cette gratuité permet aux gens de mener leur propre vie.

Mais cela suppose une conception du Dieu Père... J'ai été frappé de voir dans le film *Capharnaïm* un gosse de seize ans reprocher à ses parents de l'avoir mis au monde, ce qui traduit l'incertitude de beaucoup de jeunes, comme cette jeune fille de seize ans qui me disait : « Je ne sais pas où j'irai, quel métier je ferai, tout est possible, je ne sais même pas si je ferai ma vie avec un garçon, tandis que vous, vous aviez des certitudes... » On voit bien là le poids de la contingence dont a traité Pierre-Louis Chouquet ! Ce qui me conduit à cette question : n'y a-t-il pas parmi les jeunes certains qui sont séduits par le transhumanisme, pensant trouver en lui une sorte de certitude par rapport à l'incertitude due la contingence qui pèse sur eux ?

Enfin j'ai particulièrement apprécié que les deux intervenants aient insisté sur la nécessité de partir d'une expérience humaine. Une anecdote à ce propos : un jour, dans un train, j'étais à côté d'un homme qui disait à son fils de six ans : « Je suis content de t'avoir comme enfant » et tous deux étaient profondément heureux ; cela m'a dit quelque chose de ma relation au Père. Du coup, quand on me dit « Tu crois en Dieu, tu es débile, non ? », je cite cet exemple et même si mon interlocuteur ne partage pas, il n'en rigole pas... En revanche je suis assez pessimiste sur l'avenir de l'Église où nous laïcs sommes tentés de prendre le repli face au cléralisme.

Danièle Brocvielle : Je vous remercie, Père Theobald, car j'ai retrouvé dans ce que vous disiez mon expérience de permanente, de vie dans l'Église de Marseille. Et cela me questionne à propos d'un usage de la communauté Saint-Luc où, lors de la célébration eucharistique, une fois par mois, avant les lectures, se tient un « partage de vie ». Au sein de petits groupes de cinq – six personnes, nous y partageons sur ce que nous avons vécu au cours de la semaine. Certains auraient souhaité présenter ensuite à l'offertoire des éléments de cette vie « faite du travail des hommes », mais par souci de respecter les choses très personnelles qui ont pu être échangées dans ces petits groupes, la communauté y a renoncé. Du coup, cela ne permet pas de célébrer la vie tout court, et finalement, le résultat est assez nul...

Chantal Guyon : Comme membre, moi aussi, de la communauté Saint-Luc, je voudrais témoigner que ces partages de vie, au fil du temps, ont contribué à souder très fortement la communauté. Ces échanges sont une façon de partager ce qui, véritablement, pose problème et, si quelqu'un vous répond, on peut obtenir de lui une piste. Cela nous permet de mesurer qu'il n'y a pas à couper notre vie de tous les jours, avec ses rencontres et ses questions, de la célébration eucharistique. Mais quand au début, nous avons choisi de faire écho de ce qui avait été dit au moment de l'offertoire, j'ai pu constater que les personnes dont on résumait ainsi les propos vivaient mal que ce qu'elles s'étaient senties de livrer à cinq ou six personnes soit présenté à tous. C'est pourquoi, après débat, il a été renoncé à cette pratique. Mais dans ces partages, nous continuons bien à toucher ce qu'est notre foi : nous rencontrons Dieu dans l'autre, et l'autre nous pose toutes sortes de questions, parfois nous n'arrivons pas à le rencontrer et la souffrance que nous pouvons éprouver de cela, nous avons à la partager avec d'autres encore.

Denis Pophillat : Revenant sur la contribution de Christian Salenson, qu'on peut résumer par « Qu'allons-nous devenir ? », je suis très confiant, bien que j'aie conscience qu'après le départ de Mgr. Lefebvre et de ceux qui l'ont suivi dans le schisme, d'autres partiront si on en revient à ce que l'Église a fait aux communautés de base après Vatican II. La communauté Saint-Luc est un peu une de ces communautés, mais autant vaut pour les paroisses presque entièrement désertées de Creuse ou d'ailleurs. Or il est écrit dans l'Évangile que « Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, Je serai parmi eux » : le Christ sera toujours parmi nous et l'Esprit souffle où il veut, sans qu'on puisse le saisir réellement, ni saisir le sens dans lequel il voudrait que nous allions. Il faut se laisser porter par notre désir d'une émancipation totale par rapport à une hiérarchie qui nous pèse maintenant. C'est pourquoi je disais tout récemment à mes enfants : « Moi, je suis devenu un gilet jaune dans l'Église ! »

Rémy de Mauvaisin : Je suis prêtre à Marseille, curé de la paroisse où se trouve la communauté Saint-Luc et ce qui me frappe est cette préoccupation de fond de voir l'Église comme une hiérarchie. En entendant le discours de Christian Salenson, ce que vient de dire Denis, ce que disent d'autres personnes, la question de la hiérarchie paraît comme première, comme si elle était la chose la plus importante. Mais l'important de l'Église n'est pas là : la hiérarchie est au service de la sainteté des fidèles et de leur conversion.

Si j'avais voulu avoir du pouvoir, je ne serais pas devenu prêtre : j'ai fait une grande école, j'aurais pu gagner beaucoup d'argent, avoir bien plus de pouvoir, et cela vaut pour beaucoup de prêtres qui ont maintenant une formation assez soutenue. Mais beaucoup de gens regardent l'Église comme une question de pouvoir : qui va avoir ce pouvoir, comment on va se le partager... On se trompe de débat ! Est-ce que, dans l'Évangile, Jésus dit à ses disciples : « Toi tu auras tel pouvoir, toi, tel autre » ? Non, il parle de la conversion, il parle au cœur de l'homme.

Ensuite, bien sûr, l'Église a dû songer à son organisation, mais cette organisation est au service de la sainteté. Elle n'est pas une sorte de rempart qui empêche d'y accéder, d'accéder à cette réalité profonde de l'Église, qu'est précisément la sainteté. À Saint-Pierre de Rome, dans les niches de la nef centrale, ce ne sont pas les statues des Apôtres qui figurent, mais celles des fondateurs d'ordres religieux. Ils sont là en vue de la sainteté des fidèles, qui se retrouve également au cœur de la constitution *Lumen gentium* du concile de Vatican II. Je suis donc étonné qu'on soit crispé sur cette question du pouvoir : « tu fais partie du conseil, tu n'en fais pas partie », peu importe ; les dames très simples qui viennent dire le chapelet, qui vont prier pour moi, ont un rôle très important dans l'Église, même si elles ne font pas partie du conseil !

Il faut abandonner cette logique du pouvoir. D'autant que les gens se moquent du pouvoir, ce qui leur importe, c'est de rencontrer le Seigneur en vérité. Car pour eux la question est : « Est-ce que Dieu peut faire quelque chose dans ma vie ? »

Jean Guyon : Je voudrais répondre, non pour parler à la place de Christian Salenson, mais parce qu'ayant lu et relu son texte pour me le « mettre en bouche » avant de le lire devant vous, je ne pense pas qu'il critique le pouvoir en soi, mais certaines formes d'exercice de ce pouvoir.

Lorsqu'il dit « J'avais voulu qu'il y ait une femme au conseil du séminaire que je dirigeais, l'évêque était d'accord, le Vatican a dit non », ce n'est pas le pouvoir qui est en cause, ce sont bien les modes d'exercice de ce pouvoir. Et plus précisément son mode hiérarchique qui blesse les gens, non à cause d'une quelconque illégitimité dont le pouvoir pourrait être entaché, mais à cause de la façon dont il est exercé par la curie romaine qui ne laisse pas la possibilité à une Église locale de juger ce qui est pertinent ou non dans la situation particulière qui est la sienne.

Rémy de Mauvaisin : Mais la fonction de supérieur de séminaire de Christian Salenson était de former des saints prêtres. Il a eu cette chance et cette grâce de l'exercer pendant des années et la question est de savoir ce qu'il a fait de cette fonction.

Jean Guyon : Il a jugé en conscience que cette décision était opportune : son évêque était d'accord ; son métropolitain, l'archevêque de Marseille l'était également ; c'est du plus loin du terrain qu'est tombée la décision de Rome disant : « Non, cela n'est pas possible » : où est le principe de subsidiarité auquel l'Église, en principe, est attachée ?

Rémy de Mauvaisin : Mais lui-même a dirigé seul le séminaire pendant des années ! Et il reste que regarder l'Église surtout sous ses formes de pouvoir est un critère qui ne me « parle » pas.

Pierre-Louis Choquet : Je voudrais dire brièvement avant de répondre à votre question que je suis également diplômé de deux grandes écoles et qu'en faisant le choix de devenir enseignant-chercheur, aujourd'hui je ne gagne pas grand-chose. Pourtant j'ai fait le choix de l'enseignement, qui est différent du sacerdoce, évidemment, mais est également une forme de pouvoir : celle d'orienter la réflexion de son auditoire pour l'ouvrir à certains sujets plutôt qu'à d'autres, par exemple. Mais s'agissant du pouvoir dans l'Église, Michel Foucault, en étudiant les Pères, a bien montré que c'était un pouvoir pastoral qui a informé la spiritualité des laïcs, pour le meilleur comme pour le pire, et que ce pouvoir demeure encore aujourd'hui. Et il y a une crise de ce pouvoir, même si le pouvoir des prêtres est bien moindre qu'autrefois. C'est une question centrale parce qu'elle est profondément humaine car on ne peut pas ne pas désirer une vie qui ait du sens, qui laisse quelque trace dans le monde des hommes, ce qui est une certaine forme de pouvoir.

S'agissant d'autre part du transhumanisme sur lequel m'a interrogé Antoine Duprez, il s'agit d'une question qui n'est pas négligeable mais sur laquelle je ne me polariserais pas. Ce qui me préoccupe plus est que beaucoup de gens ont une approche très utilitariste de la société qui peut conduire au transhumanisme. Mais le terme lui-même est assez galvaudé et brandi comme une menace, de sorte qu'on ne sait trop ce qu'il recouvre. On parle aussi d'« intelligence artificielle », dont on a du mal à évaluer quels dangers elle comporte, et d'autres traits qui sont liés à la médecine par exemple. Je souhaiterais pour ma part évoquer d'autres enjeux tout aussi importants, comme la nécessité d'abandonner dans les dix prochaines années les énergies fossiles, que beaucoup abordent dans une perspective utilitariste. Le transhumanisme est un peu un épouvantail qu'on brandit et quand on en parle tant, on oublie de parler du fait que beaucoup de

personnes ont du mal à imaginer un autre mode de régulation de l'économie que le capitalisme. Le manque de réflexion sur ce point est, au moins autant que le transhumanisme, un obstacle à la gratuité dont Christoph Thebold a fait un élément central de ses réflexions.

Christoph Theobald : Même si le Père de Mauvaisin, pris par d'autres obligations, a dû nous quitter, je reviens à la question du pouvoir, car opposer pouvoir et sainteté ne me paraît pas très ajusté. Pour mesurer quelle est la finalité ultime de l'Église, il conviendrait de relire le texte de Vatican II *Presbyterorum ordinis*, qui est le résumé de la pensée du concile sur le ministère presbytéral. Il opère un décentrement du ministère pastoral par rapport aux charismes de chaque chrétien en pointant l'autonomie de chaque fidèle, ou, comme le dit l'Épître aux Ephésiens, l'âge adulte de chaque chrétien, allant jusqu'à écrire que les cérémonies, même très belles, ne servent à rien si elles ne sont pas la manifestation d'une communauté chrétienne devenue une communauté d'adultes dans le Christ. Ce texte serait à relire pour votre propre utopie de communauté Saint-Luc, et spécialement son chapitre 6, tout empreint du dynamisme qu'y a mis le Père Congar quand Mgr. Marty, qui n'était pas encore cardinal alors, lui a demandé de le rédiger. Le problème n'est donc pas le pouvoir, mais la conversion continue de nos pouvoirs, car nous avons tous des pouvoirs. Ce qui rejoint la question de la synodalité que le pape François met tellement au premier plan : il s'agit d'abord d'entendre autrui, de bien s'assurer qu'on a bien compris ce qu'il voulait dire – chose peut-être difficile aujourd'hui pour un certain nombre de prêtres qui, lorsqu'on parle de cléricisme, se sentent d'emblée agressés –, et ensuite d'échanger.

Le deuxième point à relever est que lorsqu'on parle de paroisse aujourd'hui, et de communauté de base, ce concept est devenu très largement abstrait parce qu'il ne recouvre plus la mobilité des sujets que nous sommes car nous sommes tous devenus des nomades, dans les métropoles comme dans les campagnes où la communauté d'hiver n'a rien à voir avec la communauté des vacances. Avec les communautés Vie chrétienne, les communautés Notre-Dame, on a donc essayé de créer des communautés de base où on relit son existence, mais aussi l'Écriture, et où l'on tente de prier ensemble. Ce sont là des groupes électifs et non pas familiaux : je choisis des gens avec qui j'ai fait alliance et avec qui je vis ma vie chrétienne. Et la question est dès lors : quel rapport avec la communauté dite dominicale ? C'est là la difficulté : je vois que dans la communauté Saint-Luc vous avez essayé de trouver des modalités, à travers les échanges de vos « partages de vie » qui font un peu controverse, ce qui implique peut-être des modalités autres à trouver. Mais plus généralement, j'ai l'impression qu'il n'y a pas beaucoup d'osmose aujourd'hui entre les communautés de base qui existent et la communauté célébrante, alors qu'il y a suffisamment d'espace dans le rite romain, dans l'*ars celebrandi*, « l'art de célébrer » : on peut

attendre d'un prêtre qu'il ne déroule pas uniquement le rituel, mais qu'il soit effectivement au service de la communauté qu'il a devant lui et qu'il favorise les prises de parole.

Un troisième point est que dans la situation présente, seule l'Église officielle prend la parole, par l'intermédiaire des évêques et des prêtres, dans la liturgie, dans les sacrements, etc. Or nous sommes dans une phase d'émancipation, de devenir adulte des chrétiens, qui implique que chacun a une *compétence d'interprétation* de ce qu'il vit qui se forme peu à peu, comme pour un gamin qui apprend sa langue maternelle : on a besoin dans l'Église du même type d'exercice, qui ne consiste pas à apprendre la même langue de bois, à procéder à une répétition catéchétique, mais à apprendre à dire soi-même sa foi avec ses propres mots, à partir de ses propres expériences. Oui, c'est une compétence d'interprétation que nous devons acquérir, et pour l'instant, il n'y a pas beaucoup d'espace pour cela dans l'Église. Et on ne voit pas comment cette compétence d'interprétation multiforme dans une communauté donnée reflue sur la confession commune des chrétiens. Nous disposons seulement du Credo, mais il y a parfois des occasions, au moment de la confirmation par exemple, où l'on demande à un jeune d'écrire ce qu'il croit : il faudrait davantage élargir cette pratique aux adultes car, sinon, le processus de réinterprétation de la foi chrétienne dans la situation historique où nous sommes ne peut pas fonctionner. Au lieu de cela, on va vous dire d'en haut ce qu'il faut dire aujourd'hui, et cela produit des chrétiens devenus incapables de parler de leur foi à des gens qui ne la partagent pas ; incapables aussi de partager cette foi dans une langue humaine. Or Jésus n'a pas parlé en chinois, il a parlé en paraboles – c'est-à-dire dans la langue que les rabbins utilisaient déjà – et avec des métaphores humaines. On ne peut parler de l'existence humaine sans métaphores, sans images qu'on confronte, qu'on corrige ; et cela se fait dans un processus collectif.

Michèle Reggio : Je voudrais dire au Père Bony, qui est parmi nous, que grâce aux parcours bibliques qu'il anime dans le diocèse, nous vivons une communauté de base très intéressante.

Christoph Theboald : C'est magnifique !

Jean Guyon : Ce mot sera aussi le mot de la fin car nous voici arrivés au terme de cet après-midi d'étude et d'échanges. Il me reste seulement à remercier en notre nom à tous Christoph Theobald et Pierre-Louis Choquet pour la richesse de leurs éclairages, ainsi que le Centre Le Mistral et l'Institut catholique de la Méditerranée pour la qualité de leur accueil, et à vous remercier tous de nous avoir fait l'amitié de vous associer, par cette réflexion sur ce que sont aujourd'hui les urgences pastorales, au jubilé que célèbre cette année notre communauté Saint-Luc.