Conférence des évêques de France

OBSERVATOIRE FOI ET CULTURE

Penser l'inscription de l'Église

Regards croisés sur la participation des catholiques à la société

Colloque du 4 décembre 2010

Avec les contributions de
Guy COQ, Michel CRÉPU, Jean-Pierre DENIS,
Jean-Marie DONEGANI, Jean DUCHESNE,
Mgr Claude DAGENS, Patrick KÉCHICHIAN,
Hervé LEGRAND, Françoise PARMENTIER,
Philippe PORTIER, Jean-Louis SCHLEGEL,
Bruno TARDIEU, Mgr Pascal WINTZER

Le premier « rapport Dagens » (*Proposer la foi dans la société actuelle*, 1994-1996) a permis aux catholiques de se resituer en France sans agressivité ni résignation. La même lucidité positive se retrouve dans l'actualisation du « rapport Dagens 2 » : *Entre épreuves et renouveaux*, présenté aux évêques en 2009.

L'Observatoire Foi et Culture de l'épiscopat français a invité des experts qualifiés, incroyants aussi bien que croyants, engagés aussi bien que scientifiquement objectifs, à commenter ce nouveau texte pendant une journée entière et à partager, en présence de Mgr Dagens et en dialogue avec lui et avec l'assistance, leurs analyses de la situation du catholicisme dans notre pays et de son avenir.

La sécularisation est-elle irréversible ? L'Église est-elle condamnée à la marginalisation ? Comment peut-elle affronter non plus l'hostilité mais désormais l'indifférence ? Comment le témoignage de la foi peut-il encore être reçu aujourd'hui ? Quelles raisons d'espérer les chrétiens peuvent-ils, voire doivent-ils, garder ? Les différentes réponses à ces questions nourriront une réflexion qui concerne, au-delà des pratiquants, toute notre société où l'empreinte du christianisme est menacée mais indélébile.

Propos introductif

par Mgr Pascal WINTZER
évêque auxiliaire de Poitiers,
président de l'Observatoire Foi et Culture

Je vous souhaite la bienvenue dans cette Maison des évêques de France, au nom de l'Observatoire Foi et Culture, que j'ai l'honneur de présider depuis avril dernier.

L'Observatoire Foi et Culture a été voulu par les évêques pour leur proposer des éléments d'information et de réflexion relatifs aux mouvements et aux événements qui marquent la culture.

L'Observatoire se comprend aussi comme un lieu de relations avec des acteurs de la vie culturelle et de la vie sociale. Relations aussi avec les services et les instances qui, dans les diocèses, œuvrent dans ces domaines. Je pense ici aux réseaux mis en place par Incroyance et Foi et Arts, cultures et foi ; je salue ici la présence de personnes participant à ces groupes. Tout ceci est de l'ordre de notre projet ; je sais tout ce qu'il y a encore à faire pour qu'il puisse se développer.

Ces quelques mots expliquent l'intérêt de l'Observatoire Foi et Culture pour le rapport présenté par Mgr Dagens ; vous en connaissez le titre : *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation*[1].

C'est bien sûr Mgr Dagens qui prendra la parole en premier lieu devant nous.

Et je remercie ceux et celles qui nous diront comment ils reçoivent ce texte, les appels qu'ils y perçoivent tant pour l'Église catholique que pour la société.

L'attitude qui veut être la nôtre est celle d'un dialogue ; un dialogue parce que nous posons qu'il faut éviter tant la séparation que la confusion ; je parle ici des relations, du dialogue, entre la foi chrétienne et la société, entre la foi chrétienne et la culture.

Je reprends à ce propos quelques mots de Patrick Kéchichian dans l'article qu'il a publié dans le numéro de septembre de la *Revue des Deux Mondes* :

> Si la religion est bien une part essentielle de notre culture, elle ne doit pas être confondue avec cette culture[2].

1. Rapport présenté à l'Assemblée des évêques de France le 3 novembre 2009 (Liminaire de Mgr Antoine Hérouard, coll. « Documents d'Église », Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 2010, 128 p.), également appelé le « Rapport Dagens 2 », après *Proposer la foi dans la société actuelle* (Cerf, Paris, 3 volumes, 1994-1996).
2. Patrick Kéchichian, « Génie du catholicisme », *Revue des Deux Mondes*, septembre 2010, p. 110-120 ; ici p. 111.

L'attitude choisie est donc celle d'un dialogue : « l'Église se fait conversation », ainsi que l'écrivait le pape Paul VI. Le dialogue prend le chemin de la parole, le chemin du discours, et celui de l'écoute.

Permettez-moi de proposer une autre attitude, non pas opposée, mais complémentaire, à celle du dialogue : c'est l'attitude du regard, et du regard croisé.

Dans ses cours de littérature, Nabokov disait qu'un livre est certes composé de mots, mais il doit faire naître des images. « Un grand livre ne se lit pas seulement, il se regarde. »

Je me crois autorisé à parler du regard, de la vision, par le titre et le contenu du texte que nous plaçons en exergue de notre colloque, on y parle en effet de « visibilité ». Notre texte refuse résolument la recherche d'une visibilité médiatique ; cette visibilité ne courrait-elle pas le risque de l'idolâtrie ? Qu'est-ce qu'une Église pourrait vouloir donner à voir ? Elle-même ? Elle s'érige alors en image saturante et cherche à capter l'attention.

Plus noblement, une Église pourrait donner à voir Dieu ? Mais elle produit alors un dieu à l'aune de ses attentes et de ses besoins.

Entre épreuves et renouveaux appelle à opérer un passage, une conversion sans doute ; plutôt que de donner à voir, il faut « apprendre à voir ». Apprendre à voir, à scruter, à regarder, c'est tout l'art du discernement. Celui-ci est certainement une des plus grandes richesses que les catholiques peuvent apporter à la société. Dans un temps où l'on ploie sous les moyens de communication de toutes sortes, et sous les messages publicitaires de tout poil, l'Évangile ne cherche pas à se donner à voir, il « apprend à voir ».

C'est la liturgie des dernières semaines de l'année liturgique qui a attiré mon attention sur cela. Elle faisait lire le livre de l'Apocalypse ainsi que les textes évangéliques annonçant la fin des temps, ou plutôt l'accomplissement des temps. Sans forcer les choses à l'extrême, le verbe qui y est pourtant le plus présent, c'est le verbe « voir ». La foi, qui naît de l'écoute – « la foi naît de ce que l'on entend » – développe la capacité à voir. La capacité à voir Dieu bien sûr, à découvrir son action et sa présence, dans nos vies, dans le monde ; à voir le réel tout simplement.

Les éditions *Ad Solem* viennent de rééditer une œuvre théologique essentielle du XX[e] siècle, œuvre essentielle et pourtant brève : *Les yeux de la foi* de Pierre Rousselot[3].

À la page 37, je lis ces propos :

> Les signes extérieurs qui font voir sont d'une variété surprenante : sainteté d'un bon prêtre, guérison d'un malade, impression laissée par une fête religieuse, etc. Mais toujours un tel signe est connu, et comme un fait certain, tissé dans l'ensemble de l'expérience humaine, et comme l'indice d'une vérité nouvelle à l'ordre de laquelle il appartient. On le connaît donc sous un autre aspect, comme faisant partie d'un autre monde, le monde surnaturel [...]. Un même être peut donc appartenir à l'ordre naturel de notre expérience et à l'ordre surnaturel de la grâce, et la grâce intérieure n'offre pas de nouveaux objets à connaître, mais illumine dans l'objet déjà connu un aspect nouveau.

3. Le R.P. Pierre Rousselot, s.j., est né en 1878 et mort en 1915.

Et à la page 71, je lis ceci :

> Dans l'Évangile, quand on ne voit pas, l'on est coupable de ne pas voir. C'est « dureté de cœur » de ne pouvoir comprendre le miracle. « Alors qu'il avait fait tant de miracles devant eux, ils ne croyaient pas en lui » (Jn 12, 37). Cet état de vision matérielle et d'aveuglement spirituel est attribué, et par Jean et par les synoptiques, à l'endurcissement prédit par Isaïe, c'est-à-dire au défaut de grâce.

Dans sa belle introduction à cette réédition, le Père André Manaranche souligne les liens qui unissent la pensée de son confrère jésuite Pierre Rousselot à celle, si riche, du cardinal et désormais bienheureux, John-Henry Newman.

Pour Newman, « la foi est le raisonnement d'un esprit qui a reçu la lumière » et l'amour est « œil de la foi » [4].

> Vous demandez ce qu'il vous faut, en plus des yeux, pour voir les vérités de la Révélation. Je vais vous le dire : il vous faut la lumière. Les yeux les plus pénétrants ne peuvent voir dans l'obscurité. Votre esprit, c'est l'œil ; la grâce de Dieu, c'est la lumière[5].

Voir, regarder : ces verbes pourraient se comprendre comme encourageant des attitudes de passivité. Avons-nous à être les spectateurs d'un monde qui bouge sans nous ? Certes pas ; s'il y a un regard plus juste sur la réalité, ce regard ne peut que nous inciter et nous permettre d'agir, d'agir mieux, et d'agir pour un meilleur.

Pourtant, même si je viens de me récrier face à une éventuelle passivité de spectateurs inactifs, la passivité ne nous est pas interdite ; non pas la passivité de l'absence d'engagement, mais la passivité de celui, de celle, qui ne se situe pas uniquement du côté de ceux qui regardent, qui observent, qui cherchent à comprendre et qui s'efforcent d'agir ; mais la passivité de celui, de celle, qui accepte de se laisser regarder, de se laisser scruter. Si nous sommes l'Église qui veut regarder la vie avec le regard de Dieu, nous sommes avant tout l'Église qui se place sous le regard de Dieu, sous le regard du monde également.

Or, c'est là une expérience éprouvante. Sans doute que beaucoup d'entre nous avons éprouvé la souffrance de se sentir ignoré, de n'éprouver aucun regard posé sur nous, aucune attention. Souffrance aussi d'être fils et filles d'une Église, ou bien qui n'est pas regardée, qui est ignorée, ou encore qui n'est considérée qu'au travers des tavelures et des rides qui marquent un visage vieux de 2000 ans.

Alors, que faire ?

La chirurgie esthétique peut être tentée ; elle peut être une tentation. Il s'agira alors de soigner sa communication, de faire le *buzz*, de se grimer derrière des onguents flatteurs. Or, ce n'est pas cela le chemin de l'Évangile. Le chemin de l'Évangile il passe par le cœur, il passe par le redressement de tout l'être.

4. *Sermons universitaires*, XI, 12 et XII, 25.
5. *Sermons universitaires*, Introduction, Ad Solem, 2007, p. 42.

C'est de l'intérieur qu'une peau qui porte les traces de la route et de la fatigue sera revitalisée, par la grâce de l'Esprit, par la force de la Parole. Acceptons alors d'être ces pauvres qui reconnaissent que pour vivre, ils ont besoin du regard de Dieu, ils ont besoin du regard des autres.

Apprendre à voir, à la mesure où nous nous laissons regarder, scruter, discerner ; par le regard de Dieu, par celui de la société ; on peut légitimement parler de regards croisés. Cette capacité à voir peut être donnée par la foi ; elle se reçoit aussi des regards que les intervenants de ce jour, que je remercie et que je salue, vont nous proposer. ■

Un signe de contradiction ?
La présence chrétienne dans notre société

par Mgr Claude DAGENS,
évêque d'Angoulême,
de l'Académie française

Un signe de contradiction ?

Le but de notre rencontre est simple : nous pouvons contribuer à une réflexion d'ensemble sur la présence des chrétiens et de l'Église catholique dans la société actuelle, et faire en sorte que cette réflexion passe par un examen de conscience réaliste et exigeant.

Cet examen de conscience inclut évidemment des termes bien connus : indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation, auxquels il faut joindre l'expression plus lourde « d'identité catholique ».

À ces termes, je voudrais ajouter deux remarques qui dessinent la trame de mes propres réflexions d'aujourd'hui.

Première remarque : le phénomène chrétien est présent dans l'histoire, sur la place publique et **il est toujours un signe de contradiction**, depuis l'époque de ses premières manifestations à Jérusalem, à Antioche et à Rome au I^er^ siècle, jusqu'à son inscription difficile dans nos sociétés sécularisées du XXI^e^ siècle. Il ne faut donc pas s'étonner si ce signe de contradiction suscite et appelle des interprétations multiples et même opposées : on doit tenir compte de cette situation contrastée et des obstacles que nous avons à affronter pour manifester aujourd'hui la présence chrétienne.

Seconde remarque : ces difficultés et ces obstacles nous obligent d'autant plus à **nous comprendre nous-mêmes et à nous manifester de l'intérieur de notre foi au Christ**, avec ce qu'elle a de spécifique. L'identité catholique dans notre société française est inséparable de la différence chrétienne, avec tous les éléments qui la constituent.

Une situation contrastée

Je ne peux pas oublier que le premier rapport consacré, en 1994, à *la proposition de la foi dans la société actuelle* exprimait une question décisive : « Dans les mutations actuelles de la société et de l'Église, qu'est-ce qui s'efface et qu'est-ce qui émerge ? »

Depuis seize ans, il est presque évident que les phénomènes d'effacement du christianisme et de l'Église catholique se sont multipliés et qu'ils sont très visibles et très chiffrables, mais qu'en même temps, même s'ils sont beaucoup moins perceptibles, des signes de renouveau sont apparus dans des domaines très divers, qui vont de l'initiation chrétienne aux initiatives de solidarité sociale.

Face à ces évolutions croisées, on peut comprendre que des diagnostics différents puissent s'exprimer au sujet du présent et de l'avenir du christianisme et de l'Église catholique, en France et en Europe :

- d'un côté, **l'annonce d'un déclin irrémédiable** dont nous devrions prendre acte avant qu'il ne soit trop tard ;
- de l'autre, **le pressentiment d'un renouvellement intérieur**, qui laisserait présager une sorte de printemps inespéré au sortir d'un hiver très long.

Il faut entendre les échos de ces deux insistances, non pas pour les réconcilier artificiellement, mais pour reconnaître qu'elles sont l'une et l'autre réalistes, mais limitées et sans doute partielles.

L'annonce d'un déclin irrémédiable

C'est sans doute la sociologue Danièle Hervieu-Léger qui est la plus radicale lorsqu'elle croit pouvoir diagnostiquer une véritable « exculturation » du christianisme, qui non seulement ne façonne plus les représentations collectives, mais devient peu à peu un ensemble marginal, plus ou moins ignoré ou réduit à des phénomènes archaïques. Le pluralisme religieux de nos sociétés démocratiques aboutirait ainsi irrésistiblement à l'extinction progressive de la tradition chrétienne, un peu comme les religions païennes disparurent jadis devant l'Empire chrétien.

Chacune à leur manière, deux revues ont récemment fait écho à ce diagnostic inquiétant : la revue *Esprit* en février 2010 et la *Revue des Deux Mondes* en septembre 2010, sous des titres significatifs, « Déclin du catholicisme européen » pour la première, « Requiem pour le catholicisme ? » pour la seconde.

Mais, grosso modo, avec des musiques et des orchestrations différentes, plus sociologique pour la première, plus attestataire pour la seconde, les résultats des analyses vont dans le même sens : la sécularisation serait un processus irréversible qui aboutit peu à peu à l'effacement du christianisme et de l'Église catholique dans nos sociétés. Rien ne peut résister à ce processus : il nous faut seulement en prendre acte et en tirer des conséquences pratiques, soit avec une nostalgie plus ou moins douloureuse, soit avec une volonté de résistance parfois clairement affirmée.

Car les constatations sociologiques peuvent aussi conduire à des examens de conscience sévères, comme c'est le cas dans le dernier numéro de la revue *Liberté politique*, où plusieurs auteurs, philosophes et historiens, s'interrogent non seulement sur ce déclin du catholicisme en France, mais sur les responsabilités de l'Église elle-même dans ce déclin.

Ne faudrait-il pas, écrit l'un de ces acteurs, l'historien Jean Chaunu, mettre en cause le modèle pastoral qui a prévalu dans l'Église de France depuis plus de cinquante ans ? Car

> la pensée unique qui a prévalu dans la ligne pastorale en France n'a pas été fondamentalement remise en cause… Face au mammouth de l'Action catholique et aux excroissances problématiques de la Mission de France et de la Mission de Paris, de quel poids pouvaient peser les quelques francs tireurs dont nous avons parlé ? La vieille chrétienté des années trente est devenue dans sa lente agonie le dinosaure du conservatisme pastoral de plus en plus déconnecté d'une société qui ne cessait par ailleurs de se sécu-lariser ?[1]

J'estime qu'il ne faudrait pas s'effaroucher trop facilement de ces affirmations mordantes. Mieux vaudrait consentir à procéder à une relecture non partisane de l'histoire de l'Église catholique en France depuis les lendemains de la guerre jusqu'à l'époque de Jean Paul II et du cardinal Lustiger, en nous posant des questions liées à l'affaiblissement certain des mouvements d'Action catholique et à l'émergence d'un « christianisme de conversion »[2].

Mais en attendant le jour où cet examen de conscience approfondi sera possible, mieux vaut, pour l'instant, entendre aussi d'autres échos : ceux qui laissent pressentir un renouvellement intérieur du christianisme et de l'Église.

Le pressentiment d'un renouvellement intérieur

Ces prophètes-là existent aussi et ils s'expriment, même s'ils sont parfois moins entendus. Leur diagnostic n'est pas opposé au diagnostic précédent. Il en est complémentaire en profondeur. Eux estiment que la sécularisation existe réellement, mais qu'elle est un processus complexe et qu'elle ne doit pas être considérée seulement comme une menace : la « sortie de la religion », comme le dit le philosophe Marcel Gauchet peut être aussi un appel adressé aux croyants, pour qu'ils acceptent de se manifester autrement à l'intérieur de nos sociétés évidemment sécularisées. Autrement : c'est-à-dire en osant faire appel à leurs sources profondes, en acceptant de participer à des délibérations publiques, non pas pour s'y soumettre, mais pour y faire entendre leur propre voix et leur propre expérience de Dieu.

Marcel Gauchet à partir de ses réflexions d'historien, sur *La religion dans la démocratie*[3] a clairement et vigoureusement insisté pour que les croyants, et spécialement les catholiques, ne se résignent pas à l'effacement, mais comprennent davantage qu'ils ont une place à tenir, en tant que croyants, dans nos sociétés incertaines, où la tradition laïque est aussi parfois très affaiblie et qu'ils sont attendus plus qu'ils ne l'imaginent, non pas comme une force de pression, mais comme une force de proposition face à des questions fondamentales qui concernent le sens de la vie et de la mort.

Dans le même sillage, Guy Coq, qui se souvient de Charles Péguy et d'Emmanuel Mounier, plaide pour une « nouvelle inscription » du christianisme dans notre société, avec

1. Jean Chaunu, « L'évangélisation entre chrétienté et enfouissement (1940-1965) », *dans Liberté politique,* septembre 2010, p. 61.
2. *Cf.* Étienne Grieu, « L'Église catholique et le christianisme de conversion », *Documents Épiscopat*, n° 8/2010.
3. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, 1998.

> une sorte de trajet à parcourir entre la question d'une identité problématique et les conditions d'une inscription nouvelle de l'Église dans cette société. Il y a un passage à réussir de l'interrogation sur l'identité à l'exigence assumée de l'inscription[4].

Et, dans son *Petit éloge du catholicisme*, paru l'an dernier, Patrick Kéchichian n'a pas peur de s'exprimer à la première personne, non pas pour dire que sa conversion serait exemplaire, mais pour manifester avec confiance son identité catholique :

> Ce mot de catholicisme, je refuse de le noyer dans une réalité supposée plus large qui en abolirait les contours supposés trop étroits. Mon but, mon propos, sera donc de parler de la chose même, à partir de cet ancrage et de cette affirmation, qui est bien évidemment le contraire absolu d'une auto-affirmation – de ce foyer de pensée, de raison, d'expérience, d'aspiration, de sensibilité. De confiance. L'obstination comme rempart de la fidélité. L'identité comme boussole de haute précision. L'identité non pour revenir à soi, mais pour en sortir, par la bonne porte, pour diluer celui qui parle, ce singulier, dans une réalité plus haute, plus désirable. Pour le confier à la grâce de Dieu. Et une fois cela compris, quelle liberté ! Quel espace ![5]

Et l'on peut ajouter : quelle audace ! Comme il en a fallu sans doute à Jean-Pierre Denis pour montrer que le catholicisme a de l'avenir[6], parce que, face aux dérives et aux artifices de la contre-culture d'hier, celle de 1968, qui mêle les dérégulations financières aux promesses de libération sexuelle, la culture de la foi peut être reconnue comme une source vive de compréhension du monde, avec tout ce qu'elle apporte de neuf pour la défense des personnes, pour la reconnaissance de la fragilité humaine, pour le refus de la marchandisation des corps.

Il faut s'interroger sur l'expression de « contre-culture » appliquée à la nouveauté chrétienne, mais on ne peut pas contester, comme Jean-Claude Guillebaud l'avait déjà montré il y a plusieurs années, que nous ne devons pas avoir peur de nous dire chrétiens dans une société qui non seulement ignore le Christ, mais qui vit dans l'incertitude plus que dans la confiance une situation de crise sans doute durable.

3. Des obstacles à surmonter à l'intérieur de l'Église

Nous ne serions ni réalistes, ni honnêtes si nous pensions que les obstacles que nous avons à surmonter se trouvent seulement à l'extérieur de l'Église : dans les effets négatifs de la sécularisation, dans les attitudes d'indifférence, d'hostilité ou de dérision auxquelles nous nous heurtons parfois.

Car il faut reconnaître que des obstacles réels existent aussi à l'intérieur de l'Église et de son fonctionnement ordinaire. Ces obstacles sont liés à des pratiques, à des prises de position ou à des réflexes qui empêchent l'Église d'être vraiment ce qu'elle est appelée à être : non pas une société obsédée par sa survie, mais le Corps du Christ, ou, pour le dire comme la grande Tradition chrétienne reprise par le concile Vatican II, « comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »[7].

4. Guy Coq, « L'inscription du christianisme dans la société actuelle », *La Documentation catholique*, 7 novembre 2010, n° 2455, p. 934.
5. Patrick Kéchichian, *Petit éloge du catholicisme*, Paris, 2009, p. 25-26.
6. Jean-Pierre Denis, *Pourquoi le christianisme fait scandale*, Paris, 2010.
7. Concile Vatican II, *Lumen gentium*, 1.

Parmi ces obstacles intérieurs à l'Église, je voudrais en souligner quelques-uns qui me semblent très réels et très dangereux.

Premier obstacle :
la perception exclusivement fonctionnelle de la vie des communautés chrétiennes avec des logiques inévitables de pouvoir et de concurrence, notamment dans les relations entre les prêtres et les laïcs.

Je voudrais bien me faire comprendre : je sais très bien – et j'en fais l'expérience en tant qu'évêque chargé d'appeler des prêtres et des laïcs à de nouvelles missions – je sais très bien notre réelle pauvreté, non seulement en ressources financières, mais en personnel disponible. Bien des nominations de prêtres sont difficiles. Certains remplacements sont impossibles ou différés. Nous mesurons de plus en plus l'affaiblissement réel de nos institutions.

Mais je suis convaincu que ce ne sont pas des logiques ou des stratégies de regroupements forcés ou de concentrations des responsabilités qui nous permettront de faire face à ces difficultés. Si nous n'avions plus comme but plus ou moins avoué que de gérer une situation grave de pénurie, nous nous priverions nous-mêmes de toute liberté d'initiative.

L'obstacle est dans cette perception fonctionnelle qui empêche de voir un autre phénomène tout aussi réel : des progrès incontestables sont actuellement accomplis dans la prise en charge commune de la mission chrétienne, qui va de l'accueil pour les baptêmes, de la préparation au mariage, de l'accompagnement du deuil jusqu'à de multiples initiatives de solidarité, et aussi de rencontre et de dialogue avec des responsables de la société civile.

Et j'atteste qu'alors des prêtres et des laïcs, hommes et femmes, progressent dans la conscience sacramentelle de leur identité et de leur mission. Même s'ils n'ont pas de mots pour le dire, ils savent qu'ils ne sont pas des rouages d'une organisation, mais des signes du Christ, associés à la croissance de son Corps. Comme me le disait il y a quelques années, une femme, qui sert dans une aumônerie d'hôpital, et qui est aussi conseillère municipale : « Je sais que ce qui me fait agir, ce ne sont pas mes sentiments, c'est la charité du Christ ».

Ce témoignage est emblématique : nous ne pouvons jamais nous résigner à croire que des restructurations plus ou moins forcées ou des stratégies pastorales suffiraient à redonner du dynamisme à des communautés languissantes. C'est de fraternité réelle dont nous avons besoin et la fraternité passe évidemment aussi par des institutions ajustées. Nous y travaillons.

Second obstacle,
probablement plus caché, mais redoutable : **une culture plus ou moins inconsciente sinon de l'intransigeance catholique, du moins d'un certain monolithisme,** qui peut être aussi bien pastoral que politique (et inversement) et qui nous persuaderait que le catholicisme devrait toujours avoir la forme de groupes compacts, partageant les mêmes idées, participant à un même système de pensée et d'action.

Cela n'est pas conforme au mystère de l'Église, c'est-à-dire à ce qui fait qu'elle n'est jamais à elle-même son propre but, qu'elle n'a pas son origine en elle-même, qu'elle n'est pas une fabrication humaine, puisqu'elle vient du don de Dieu en Jésus Christ et que, tout en passant par nous, elle nous dépasse toujours. En tout cas, elle n'est pas un bloc, mais plutôt un lieu de révélation et de don, le lieu même où l'on peut aller à la rencontre du Dieu vivant.

Ce n'est pas d'abord parce qu'elle serait alliée à des positions conservatrices ou réactionnaires que la culture de l'intransigeance est critiquable. C'est parce qu'elle empêche le Corps du Christ d'être lui-même, inséparable du Dieu vivant, qui est comme en amont de lui, et des hommes vivants qui sont là, comme en aval, et qui attendent ou qui n'attendent pas des signes de Dieu.

Je relisais ces derniers jours le grand livre de François Furet sur *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris, 1985), et j'ai été frappé par cette observation très réaliste : il peut exister des connivences étonnantes entre des marxistes et des réactionnaires, ou des ultra-catholiques, parce que les uns et les autres rêvent de l'unité perdue (ou rêvée) de l'homme et de l'humanité. De sorte qu'ils se méfient de tout ce qui risque de donner trop d'importance aux personnes, avec ce que chacune a d'unique. La volonté de constituer ou de défendre des « blocs » politiques et sociaux les enferme dans des positions de méfiance à l'égard de tout ce qui favoriserait trop la liberté et l'initiative personnelles (*cf. op. cit.*, p. 26).

Je crains que ces formes systématiques de pensée et d'action ne soient présentes parfois dans certaines mentalités catholiques, aussi bien du côté de l'intégrisme que du progressisme. Il y a donc un combat inlassable à mener pour lever cet obstacle, et pour manifester concrètement que le christianisme est d'abord la religion des personnes.

Un autre obstacle

est sans doute moins inconscient, mais tout aussi tenace : c'est **la difficulté à saisir les enjeux spécifiquement culturels et spirituels de l'évangélisation**.

Nous héritons dans ce domaine d'une longue histoire, surtout depuis la seconde partie du XIX^{e} siècle, avec l'affrontement si rude entre la Ttradition catholique et la tradition laïque, (faut-il dire entre les partisans des curés et ceux des instituteurs), entre la foi et la Raison. Et cet affrontement, ou même ce conflit, a laissé des traces durables, surtout à partir de la crise moderniste, lorsque les méthodes de la connaissance historique ont été appliquées aux réalités religieuses, et spécialement à la Bible et à la naissance du christianisme.

Depuis cette époque, dans beaucoup de consciences catholiques, demeure un anti-intellectualisme profond. L'intelligence est plus ou moins suspecte. La pensée est considérée comme un frein à l'engagement. La culture est traitée soit comme une superstructure, soit comme un luxe réservé à une élite séparée du peuple. Et, sous des formes multiples, qui vont de la foi censée être « celle du charbonnier » à la valorisation d'un « vécu » indéfini, cette méfiance à l'égard du travail de l'esprit continue à miner ou du moins à freiner la foi des catholiques.

Sans doute faut-il reconnaître que l'Église a sa part de responsabilité dans cette méfiance. En particulier, lorsqu'il y a une trentaine d'années, il était de bon ton de se réclamer d'une foi supposée pure, débarrassée de ses présupposés religieux et d'affirmer avec assurance que le christianisme exclut toute compromission avec les formes trop humaines de l'expérience spirituelle. Quelle erreur ! Oui, quelle erreur d'opposer ainsi la foi à la religion, en se référant à Karl Barth, qui lui, voulait prendre ses distances avec la philosophie de Schleiermacher, en vue de manifester la primauté de la Parole et de la Révélation de Dieu !

Mais, aujourd'hui, nous sommes payés en retour, puisque, de divers côtés, on se réclame d'une culture catholique qui exalte le passé reconstruit de la France et de l'Europe, en faisant peu de cas de la Tradition chrétienne et de la personne du Christ. Qu'elle se réclame ou non de Charles Maurras, cette façon de penser ses lettres de noblesse et elle peut séduire ceux qui ont du mal à accéder au cœur du mystère de la foi.

C'est pourquoi nous avons d'autant plus la responsabilité non pas de défendre, mais de manifester aussi résolument et aussi solidairement que possible ce cœur brûlant du mystère de la foi.

4. De l'intérieur de notre foi chrétienne

Le principe d'intériorité, cette exigence primordiale qui consiste à nous déterminer du dedans même de ce qui nous est révélé et donné par Dieu, à travers son Corps vivant, son Église, voilà l'insistance qui anime tout le rapport que vous savez et que je voudrais maintenant faire valoir en quelques mots.

Si le christianisme est avant tout la religion des personnes, il faut préciser encore davantage. Nous ne sommes pas les défenseurs d'un système d'idées ou de valeurs, ni même d'une morale. Nous sommes des fidèles du Christ, des amis de Jésus Christ, des témoins de sa Pâque.

Pour le dire en un mot, le christianisme est contenu tout entier, comme en germe, dans la personne de Jésus, le Fils du Dieu vivant, le Messie humilié, l'homme de Nazareth et de Jérusalem, le crucifié du Golgotha, le Ressuscité de Pâques. En Lui, tout est donné et nous n'en finissons pas de le découvrir, de nous ouvrir à Lui, d'apprendre à l'écouter et à vivre de Lui, le Seigneur, devenu notre frère en humanité.

Rassurez-vous : je ne me lancerai pas dans une étude de christologie, et encore moins de théologie trinitaire. Je veux seulement observer que le nom de chrétiens a été inventé par des païens, à Antioche, à l'heure de la première évangélisation (*cf.* Ac 11, 26 : « C'est à Antioche que, pour la première fois, le nom de chrétiens fut donné aux disciples »).

Et cela continue : entre nous, nous ne nommons pas très souvent Jésus, sauf dans la prière des communautés nouvelles. Mais ce nom de Jésus, il est prononcé par des personnes qui disent ne pas croire en Lui. C'est le cas dans ce film étonnant intitulé *Des hommes et des dieux*. Durant la nuit de Noël, en 1993, quand le frère Christian de Chergé demande à l'émir islamiste, Salah Atiah,

de sortir du monastère pour parler, parce que, dit-il, nous « fêtons le Prince de la Paix », c'est le chef islamiste qui prononce alors le nom de Jésus, « Issa ».

Et, l'autre jour, au cours d'une émission de télévision consacrée à ce film, c'est le meneur de l'émission, Serge Moatti, qui a ajouté : « J'ai compris qu'il y a dans ce film un personnage invisible. C'est Jésus. Car on sent sa présence. » Et c'est vrai, et on le voit en la personne d'un terroriste blessé que le frère Luc va soigner, et cet homme ressemble au Crucifié de Mantegna.

Avec la personne de Jésus, ce qui distingue le christianisme, c'est l'importance accordée à chacun, à chaque être humain, avec ce que chacun a d'unique. Et cette affirmation-là, qui pourrait paraître pieuse, est en réalité décisive.

Patrick Kéchichian le dit, dans l'article qu'il a donné à la *Revue des Deux Mondes* : « Dans l'espace de la foi, chacun est désigné, connu, appelé, par son nom le plus propre. » Et il cite Newman, dans l'un de ses *Sermons paroissiaux*, évoquant ce don de la grâce qui nous est imparti individuellement… « à chacun, l'un après l'autre »[8].

Cette insistance sur le « chacun » des enfants de Dieu, je l'ai trouvée aussi chez Madeleine Delbrêl, dans une étude de 1951 consacrée à l'Église et à sa mission :

> L'Évangile nous crie d'un bout à l'autre que Dieu seul est, que le monde ne produit par lui-même ni vie, ni vérité, ni amour. Le Royaume des cieux est l'amour personnel, dans le Christ, de Dieu pour chacun d'entre nous et de chacun d'entre nous pour chacun des autres. C'est à travers l'amour de chacun que nous pouvons aimer l'humanité. L'Évangile, c'est chacun qui doit le recevoir. L'Évangile n'est pas une abstraction collective[9].

Et l'on me pardonnera de joindre à ces références celle d'un penseur de la vie politique, Pierre Manent, qui, dans un livre récent, développe cette idée selon laquelle le christianisme promeut non pas la religion du semblable, l'humanitarisme, mais la religion du prochain. Et le prochain, c'est chacun de ceux et celles que l'on rencontre sur nos routes, comme pour le Samaritain de l'Évangile. Le prochain est reconnu comme image de Dieu.

> Qui est image de Dieu Chacun lorsqu'il est regardé selon la charité… Le prochain n'est ni le semblable, ni l'autre homme, il n'appelle aucune phénoménologie subtile du même et de l'autre. Il est celui que l'on rencontre[10].

À partir de cette révélation unique de Jésus Christ et de cette importance unique de chacun, on peut mieux comprendre ce qu'est l'universalisme chrétien, ou plus exactement la manière dont le cœur du mystère de la foi est relié à l'ensemble de notre humanité.

Et je tiens à avertir les sceptiques : ces affirmations qui pourraient sembler trop générales sont extrêmement engageantes pour l'Église, pour sa présence et pour sa visibilité dans notre monde. Pour une simple et bonne raison : c'est qu'à cause du Christ Jésus et de la religion du prochain

8. Patrick Kéchichian, « Le génie du catholicisme », *Revue des Deux Mondes*, septembre 2010, p. 114.
9. Madeleine Delbrêl, « Église et mission », dans *Nous autres, gens des rues*, Paris, 1966, p. 112.
10. Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, 2010, p. 223.

dont l'Évangile est la source, l'homme, tout être humain, comme disait Jean Paul II, est la route de l'Église, et, plus précisément encore, que nous avons à situer l'évangélisation sur ce terrain de notre humanité commune ou, pour le dire autrement, de la « grammaire élémentaire de l'existence humaine ».

J'ai appris cela de façon pratique en exerçant mon ministère d'évêque, aux côtés des prêtres, des diacres et des laïcs. J'ai compris en recevant les lettres personnelles des jeunes et des adultes qui demandent le sacrement de confirmation qu'ils sont tous porteurs de questions simples et fondamentales de vie et de mort :

> Pourquoi vivre ? Pourquoi aimer la vie même quand elle est difficile ? Pourquoi ne pas se donner la mort ? Comment distinguer le bien du mal ? Où trouver des points d'appui qui permettent d'avancer dans la confiance ? Comment connaître Dieu et comment le prier ? Et pourquoi pardonner ?

Voilà le cœur de l'évangélisation : c'est la rencontre et comme la jonction du don de Dieu en Jésus Christ et des attentes profondes de notre humanité, de tout être humain en quête de vérité, de confiance et d'amour.

Alors on peut comprendre et pratiquer l'universalisme chrétien, qui ne dépend ni de notre nombre, ni de notre puissance, puisqu'il s'agit, comme l'écrivait l'auteur inconnu de la *Lettre à Diognète*, d'être

> comme l'âme est dans le corps, enfermée dans le corps, mais soutenant le corps. Ainsi les chrétiens, dispersés dans toutes les cités du monde, sont ceux qui soutiennent le monde… Si noble est le poste que Dieu leur a assigné qu'il ne leur est pas permis de déserter[11].

Et c'est Pierre Manent qui, tout en exprimant ses critiques au sujet des ambiguïtés de l'action des catholiques en politique, souligne la façon originale dont la Révélation chrétienne travaille et transforme insensiblement l'histoire et les sociétés[12]. Spécialement par deux insistances nouvelles : les chrétiens refusent de crier, comme les païens, « Malheur aux vaincus ! » Au contraire, ils demandent le respect des faibles et des humiliés, de façon intransigeante. Et, dans le même sens, ils pensent que l'accès à la Vérité de Dieu est ouvert à tous, et non pas réservé à une élite : « Heureux les pauvres de cœur ! » L'Église ne peut jamais se réduire à un club, et encore moins à une secte. Elle témoigne de l'ouverture du Dieu vivant à chaque être humain, à commencer par les plus vulnérables.

Je me risque à évoquer pour finir un autre élément décisif du paradoxe chrétien, sans doute lié au mystère pascal : ce qui naît est en germe dans ce qui disparaît. C'est le mystère même de l'histoire, tel qu'Henri-Irénée Marrou nous a appris à le penser : même les âges sombres peuvent être des temps d'incubation, et des périodes chaotiques, comme celle de la Révolution française ou celle de l'occupation allemande, peuvent être porteuses de fécondités nouvelles et de créations étonnantes. Et ces renaissances cachées passent aussi par le martyre, par la vie donnée jusqu'au bout,

11. À *Diognète*, VI, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n° 33 bis, p. 65-67.
12. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 225-231.

à la suite et au nom de Jésus Christ. Voyez les moines de Tibhirine, et écoutez encore Madeleine Delbrêl :

> Toutes ces morts, toutes ces vies qui ont été données au Christ par des hommes et des femmes, siècle après siècle, continuent à dire ce que c'est vraiment que d'être chrétien. Nous les trahirions toutes en ne profitant pas de ce surcroît de droits à la parole que la violence paie, comme chez vous, mais à condition que la violence passe sur nous. L'apostolat est pour nous le droit à la parole, même si – vous le savez – dans certains cas, nous devons faire parler le silence[13].

C'est cela aussi la passion de l'Évangile ! ■

13. Madeleine Delbrêl, « Réflexion sur la justice », dans Ville marxiste terre de mission, Paris, 1995, p.201.

Réponse à une déroute annoncée[1]

par Patrick KÉCHICHIAN
journaliste et écrivain,
auteur de *Petit éloge du catholicisme*[2]

Avant de commencer, je voudrais remercier chaleureusement Mgr Dagens pour son invitation. Merci d'abord de la confiance qu'il me fait qui me contraint à écarter, pour un instant, le doute spontané que je peux avoir sur la légitimité de ma propre parole. En second lieu, au-delà des politesses, je veux lui dire ma reconnaissance pour l'effort de compréhension qu'il déploie dans l'analyse de la situation actuelle du catholicisme en France. Mais je n'aime pas beaucoup la sonorité de ces derniers mots… « Situation actuelle du catholicisme »… Ils évoquent une vue surplombante, désintéressée (au sens strict) – celle des spécialistes patentés du « fait religieux ». La réflexion collective qui a été menée, dont le *Rapport* présenté il y a un an à Lourdes est le témoignage, naît à l'intérieur de la foi, se développe en elle et par elle, se met pour ainsi dire à son épreuve. Ce n'est pas en faveur d'une communauté anonyme et abstraite que cet effort de pensée est accompli. C'est encore moins une opinion qui est avancée ici, face ou en opposition à d'autres opinions sur le même sujet. Ce texte, au contraire, s'adresse à chacun, à l'intelligence, à la conscience et au cœur de chaque chrétien. Il est ouvert à de multiples lectures, autorise une diversité de choix, mais avec la volonté de ne jamais perdre de vue l'essentiel. Cet essentiel qui nous rassemble, non parce que nous nous plaisons, que nous trouvons aimables, mais parce que le signe de la communion qui est au-dessus de nous est plus puissant que celui des divisions que nous cultivons avec constance. C'est en pensant, à l'intérieur de ma faiblesse, à ce signe de puissance qui est le Christ que je tente d'apporter moi-même ma petite pierre, ou seulement mon caillou, à cette communion.

En septembre dernier, j'avais été invité à participer à un dossier de la *Revue des Deux Mondes* – dossier dont je ne savais pas, au moment où j'étais sollicité, qu'il serait intitulé : « Requiem pour le catholicisme ? » Même à la forme interrogative, cela me sembla un peu raide, un peu hâtif. Quelques mois plus tôt déjà, dans la revue *Esprit*, paraissait un autre dossier, cette fois sur « Le déclin du catholicisme européen », avec en tête un article de Jean-Louis Schlegel, *Adieu au catholicisme en France et en Europe ?* Là aussi un point d'interrogation était mis, comme pour atténuer le caractère parfaitement désespéré du constat…

1. Titre donné par l'Observatoire Foi et Culture.
2. Gallimard, Paris, 2009.

« Requiem », « déclin », « adieu »... Diable ! si j'ose dire... Notre seule place est-elle au chevet d'un mourant ? Dans la tristesse et les pleurs, certes, mais surtout dans l'impatience, juste après l'enterrement, de lever enfin notre vieille ancre, de partir vers un monde pimpant, libéré, nouveau. Et en attendant, notre unique tâche est-elle de tenir, l'air désolé, les cordons du poêle de notre foi ?

Autant l'avouer d'emblée : cette perspective ne me convient pas. Non, je ne me sens nullement en deuil ou en souffrance de la religion à laquelle j'appartiens. Dans cet état d'esprit, avec une certaine naïveté peut-être, j'avais intitulé mon article pour la *Revue des Deux Mondes* : « Génie du catholicisme ». Ce triomphalisme calculé et cet emprunt intimidé à Chateaubriand, je n'avais même pas eu la prudence de les assortir d'un point d'interrogation... De cette modeste tentative de réponse à une déroute annoncée, à ce deuil national ou européen proclamé, j'assume la candeur...

Mon propos s'inscrivait et s'inscrit aujourd'hui dans les marges du rapport de Mgr Dagens. Il s'articule autour des trois thèmes qu'il développait : paradoxe, identité et visibilité.

En tête de mon intervention, je voudrais placer cet exergue du cardinal de Lubac, tiré de ses admirables Paradoxes : « Il ne s'agit pas de deviner ce que sera l'avenir, mais de voir ce qui s'impose dans le présent. Il ne s'agit pas de calculer ses chances, mais de penser son devoir. » On ne peut dire mieux, plus brièvement, plus directement, ce qui nous rassemble et nous requiert, « entre épreuves et renouveaux ».

La question de l'affrontement, entre la foi et le monde moderne n'est pas nouvelle. Au lendemain de Vatican II, Jacques Maritain prédisait déjà, dans ce grand livre qu'est *Le Paysan de la Garonne*, que « l'âge nouveau dans lequel nous entrons mettra les catholiques à une rude épreuve ». Mais l'actualité est changeante, volatile... En face, du côté catholique, il y a au contraire la permanence d'un message et d'une parole de nature divine, proférée une fois pour toutes, revendiquant de valoir pour tous les temps, toute la succession des temps. De fait, entre une volatilité de plus en plus grande et une permanence qui a parfois peur d'elle-même, le choc est forcément violent.

Poser cette question de l'affrontement, c'est déjà y répondre... Car c'est un domaine où il y a beaucoup réponses toutes faites, toutes prêtes : comme si certaines évidences ne se discutaient pas... Oui, dit-on : il faut s'adapter, forcément, fatalement – et c'est dans cette adaptation que le chrétien gagnera sa place dans un monde sécularisé qui le repousse chaque jour davantage dans les marges, dans l'individualité de ses choix personnels, privés. C'est en occupant cette place modeste, discrète, parmi bien d'autres options intellectuelles, idéologiques – spirituelles même – que le chrétien pourra rester lui-même, notamment dans son for intérieur. En se montrant discret, en faisant profil bas, en prenant garde surtout de ne pas heurter la si vive sensibilité, presque le côté chatouilleux, des non-croyants, des agnostiques qui nous assiègent.

Mais ce que l'on dit moins, c'est que l'idée d'adaptation entraine forcément celle d'accommodation, et donc de perte. Pas une perte abstraite, vague, mais une perte spécifique amputant le message, la parole même de Notre Seigneur Jésus Christ, et l'identité forte, exigeante, à laquelle cette

parole invite. Face à cette dilution, plusieurs attitudes sont possibles, plusieurs légitimes. Mais il y a un préalable cependant, qu'il ne faut pas craindre de nommer et d'assumer : dans la modernité, je veux dire à chaque nouvelle modernité, le chrétien est appelé à prendre, sans honte ni contorsions, frontalement, la figure du conservateur. Ne nous effrayons pas de ce terme, employons-le avec tranquillité et sérénité. Le conservatisme dont il s'agit ici est un conservatisme de sens, d'ordre et de valeur : on peut parfaitement, mieux, on doit impérativement refuser de le rabattre sur un modèle politique.

D'ailleurs, ce qui me semble caractériser notre aujourd'hui, par rapport à un hier proche, à un naguère, c'est l'impossibilité de s'en remettre, sans autre forme de procès, au vieux clivage, répété, rabâché depuis des décennies : modernistes et progressistes d'un côté, traditionnalistes de l'autre. Et entre les deux un gouffre – d'autant plus imaginaire qu'il sépare, hors quelques dérives sectaires, les membres d'une même Église, d'un même corps. Ce clivage est, ou était, aussitôt rapporté à la sphère du politique, gauche d'un côté, droite, jusqu'à la plus extrême, de l'autre. Il est temps, aujourd'hui, d'affirmer haut et fort que ce genre de déterminisme n'est en aucun cas une fatalité qui viendrait s'opposer à notre liberté de chrétien. « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés », dit clairement saint Paul. Mais la liberté demande un effort, une réflexion, un risque, d'où l'insistance de Paul : « Tenez bon et ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage… » (Ga 5, 1). Cette récusation déterminée de la vieille répartition des rôles, gauche-droite, tradition-modernité, doit se faire avec douceur et tranquillité disais-je à l'instant. Car toute crispation redonnerait une légitimité à cette division. Ce point est important. L'agressivité, la violence, l'intolérance appartiennent au mode ancien, c'est-à-dire au clivage politique. Ce qui doit appartenir au mode nouveau c'est la clarté de la voix, la juste articulation de la parole, le désir, certes, de se faire comprendre, mais pas au détriment d'adversaires imaginaires. Et s'il arrive à certains de nos interlocuteurs, en ces matières, de se montrer injuste, ou même vulgaire – cela se voit parfois… – déployons de notre côté des trésors de patience, de politesse et de pédagogie, sans jamais nous énerver. De ce mode nouveau et de cette patience, il me semble évident que l'action et la voix du Saint-Père témoignent aujourd'hui d'une manière remarquable.

Ce n'est donc pas seulement notre voix qui doit être claire, c'est aussi notre écoute, notre disponibilité à toutes les inflexions et nuances des autres voix. Et là, c'est un espace immense, pas du tout balisé d'avance, qui s'ouvre sous nos pas. « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé », dit le même saint Paul, et le Père de Lubac, avec force :

> Si nous avons raison sans prière, si nous avons raison sans charité, si nous avons raison sans l'Évangile, notre « avoir-raison » n'est pas seulement stérile : il porte des fruits de mort (Nouveaux paradoxes).

L'acte de foi n'est pas un acte de conformisme mais de liberté. Une liberté vaste comme le monde, mais qui a un cœur, un foyer ardent. « L'Église est une maison à cent portes, écrivait le grand Chesterton, et jamais deux hommes n'y entrent exactement du même côté. » Ce n'est pas une nouveauté ou une découverte, mais une manière de mettre l'accent sur l'essentiel, d'inviter à mieux habiter cette maison aux cent portes, chacun en son propre nom. Avant, naguère, c'était l'appartenance, l'héritage, la conformité à un modèle ancestral et l'identité (au sens étroit) qui

concentraient toute la lumière visible du baptême et de l'acte de foi. Et la notion de conformisme n'avait pas vraiment de sens. Il est bon, même si l'on peut mesurer le risque, de déplacer cette lumière, afin de la laisser éclairer notre liberté dans toutes ses dimensions, mais toujours « à partir de la foi et de la charité vécue ». C'est-à-dire dans nos vies quotidiennes. Vies concrètes, personnelles qui constituent l'un des lieux de la visibilité de l'Église, ainsi que l'affirme le *Rapport* d'une manière à mon sens décisive.

Je passerai sans m'arrêter sur un autre point soulevé par Mgr Dagens et qui me semble important : la Tradition catholique, dans sa vérité, n'est pas d'abord une réalité d'ordre culturel. Devenir l'un des chapitres de la grande fresque culturelle et artistique de l'humanité, une tranche, même prestigieuse, de son histoire est une ambition bien médiocre. Ce qui nous sollicite, c'est l'ici et le maintenant, la vie et le dynamisme actuels de cette Tradition. Bien sûr, il faut puiser à pleines mains dans l'immense richesse historique, artistique et théologique, littéraire aussi, du christianisme. C'est une nourriture infiniment variée, succulente, édifiante au sens le plus noble du terme, adaptée à notre croissance, toujours disponible. Se nourrir, croître, c'est « ouvrir un chemin qui puisse conduire de l'intelligence culturelle du christianisme à un engagement personnel vers la confession de foi ». Cet engagement ne peut laisser la beauté à l'écart, la traiter comme un luxe. Hans Urs von Balthasar défendait l'idée d'une « esthétique théologique, ecclésiologique, qui n'a rien à voir avec l'esthétisme. La pure beauté humaine s'y rencontre avec la beauté surnaturelle ».

J'en viens à présent aux trois chapitres du *Rapport*.

Paradoxe

L'expression radicale du paradoxe chrétien, celle qui a des conséquences et des implications infinies, c'est toujours chez saint Paul, bien sûr, que nous la trouvons, à propos de la force et de la faiblesse (2 Co 12, 7). Traduite à notre intention, cela donne, dans le *Rapport* que nous discutons aujourd'hui : « La puissance de Dieu opère dans l'Église comme dans la vie des apôtres, à l'intérieur de notre faiblesse. » Jean-Pierre Denis, dans un livre important, qui vient à la bonne heure, *Pourquoi le christianisme fait scandale* (là non plus, pas de point d'interrogation), cite Alexandre Jollien, témoin et homme sage, qui dit une chose simple, mais déterminante : « Chacun dispose librement de sa faiblesse, libre à lui d'en user judicieusement. »

Que faire de cette faiblesse ? Ou, en d'autres termes, puisqu'il est « urgent d'oser manifester la nouveauté chrétienne, l'identité chrétienne à l'intérieur même de ce qui est donné par Dieu » : que faire, ici et maintenant, aujourd'hui, de notre identité, c'est-à-dire de notre baptême ? Poser la question en ces termes, c'est la poser de l'intérieur de la foi catholique, conçue comme une réalité sacramentelle bien plus que culturelle. C'est la poser moins collectivement qu'individuellement, à la conscience de chacun. Jean-Pierre Denis, dans le livre déjà cité, avance la notion de « contre-culture chrétienne ». Mais n'est-ce pas trop se placer dans le cadre d'un affrontement, d'une lutte d'influence ou de pouvoir ? L'auteur le souligne pourtant lui-même : « ...le christianisme ne doit en rien chercher à défendre [...] et moins encore à se défendre », et un peu plus loin : « La pré-

sence du christianisme, son espérance retrouvée, commence par la plus radicale des absences ». Et enfin, invoquant l'admirable écrit anonyme du IIe siècle, la *Lettre à Diognète* – que Mgr Dagens aime lui aussi citer – Jean-Pierre Denis écrit cette phrase à laquelle j'adhère avec empressement : « L'objection chrétienne est la forme suprême de la participation à la condition humaine. »

La conscience qui émet cette « objection » ne peut en effet se dire chrétienne sans adhérer toujours plus étroitement, à travers la communion de l'Église, à la condition humaine dans son ensemble. Cependant, ni dans la communion de l'Église, ni dans la condition humaine, cette conscience ne perd de son individualité, bien au contraire…

> La conscience – écrivait le bienheureux John Henry Newman – n'est pas un égoïsme clairvoyant, ni un désir d'être conséquent avec soi-même ; mais un messager de Celui qui, dans la nature et dans la grâce, nous parle derrière un voile, nous instruit et nous gouverne à travers ses représentants. La conscience est le vicaire originel du Christ.

En conséquence, parler d'une « conversion du regard, de l'intelligence et du cœur » devient légitime et nous oriente dans la bonne direction, à l'opposé de toute attitude défensive, de repliement ou de déploration. « Nous sommes chrétiens, et nous sommes appelés à nous dire chrétiens dans une société qui se passe de Dieu et qui ignore le Christ. » Quelle substance doit prendre ce dire ? Quelle forme cette proclamation ?

« Reprendre l'initiative de l'intérieur de la foi » de ce qui « nous est donné par Dieu », c'est élargir son regard à la réalité anthropologique telle qu'elle est perçue et définie par le christianisme. C'est notamment adopter un « parti pris radical d'universalisme ». « L'Église catholique ne se considère pas comme l'Église des seuls catholiques », écrit Mgr Dagens. Cette affirmation décisive, qui est un rappel, donne toute sa dimension intérieure et d'expérience spirituelle à l'évangélisation, qui est moins un combat ou une stratégie qu'une manière d'être présent au monde, de développer un nouvel « art de croire », comme le disait André Frossard, ou d'« art de vivre chrétien ». Cet art n'est pas de simple agrément. Comme tout à l'heure sur la culture, il me semble qu'il y aurait beaucoup à dire, à promouvoir, en partant de la surface, puis en allant vers les profondeurs. La surface, ce sont nos comportements, nos manières d'être avec les autres, notamment ceux qui ne partagent pas notre foi. Comme nous repoussions le clivage politique, il faut s'efforcer de rendre poreuse cette frontière artificielle tracée dans la condition humaine entre croyants et non croyants. Et d'ailleurs, que sait-on vraiment de la croyance de chacun, de ses degrés et de ses modes ? Il n'empêche, un devoir, une forme particulière de lucidité, une certaine égalité d'humeur, une générosité obstinée enfin, nous échoient, à nous autres catholiques… C'est peut-être une autre figure du paradoxe : la certitude, l'inamovibilité, le roc de la foi et, dans le même temps, la disponibilité, l'ouverture d'esprit, la tolérance, l'art de bien vivre avec les autres.

À plusieurs reprises, saint Paul admoneste ses correspondants, leur donne des conseils détaillés, concrets, pas du tout métaphoriques. Ainsi à l'intention des Galates, il énumère les « fruits de l'Esprit » : « charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, maîtrise de soi ». D'autres traductions donnent d'autres mots, d'autres fruits. On peut ainsi prolonger

l'énumération : mansuétude, patience, fidélité, bienveillance, douceur, tempérance, humanité… On peut se laisser bercer par ces mots ; ils sonnent bien, ils sont agréables à entendre – puis aussitôt les oublier, les remiser dans la besace des bons sentiments quand le feu de l'action, de la vie affective et professionnelle ou sociale, nous reprend. Mais justement, pourquoi ne pas s'y arrêter plus longuement, avec une attention active, sur ces mots ? Pourquoi ne pas les considérer comme une adresse directe, une injonction personnalisée ? Pour cela, on peut s'appuyer sur la méthode de saint Ignace de Loyola dans ses Exercices spirituels qui suggérait de se « servir de l'activité de l'intelligence pour penser et de celle de la volonté pour aimer » (« Troisième annotation » des *Exercices spirituels*). À cet instant, une sorte de retournement, de conversion, se prépare. A cet instant, saint Paul peut dire, sans du tout se contredire : « Nous les forts, nous devons prendre sur nous la fragilité des faibles » (Rm 15, 1).

Identité

D'abord, « faire appel à notre identité catholique non pas dans un souci défensif, mais à partir d'une exigence de vérité ».

Ensuite, c'est « ce qui nous relie à la grande Tradition catholique qui fonde notre identité ».

Enfin, il faut renvoyer dos à dos ceux qui ont tendance à minimiser leur identité chrétienne et ceux qui la survalorisent ; d'un côté le durcissement, de l'autre, le flou et l'hésitation ; d'un côté l'arrogance d'une parole impuissante à se faire écoute, de l'autre une timidité molle, un empressement suspect à donner raison au premier détracteur qui se présente.

Soutenus par ces trois conseils, on se donne les moyens de contourner, je crois, les principaux malentendus qui menacent, brouillent ou diluent l'identité catholique. Une identité qui, quoi qu'on dise, ne va pas de soi, n'est pas, ou n'est plus, naturelle, héritée, directement transmissible, inscrite dans la trame de la société et dans le tissu des familles. « L'appartenance à l'Église, résume le *Rapport*, ne relève plus du tout des contraintes et encore moins du conformisme. » L'identité catholique demande donc à être pensée comme nouveauté, pesée, individualisée, revendiquée avec une douce fermeté, avec cet art dont je parlais à l'instant. Pour le dire un peu sommairement, l'émancipation générale des sociétés et des cultures nous laisse plus libres de nos choix, plus seuls aussi, peut-être plus fragiles… plus faibles.

On peut percevoir cela comme un risque, mais aussi comme une chance – les deux termes n'étant d'ailleurs pas contradictoires. À n'en pas douter, il s'agit là d'un changement de fonds, peu visible en surface, mais qui appelle une attitude, une mentalité nouvelles. Certes, on peut se réfugier dans la nostalgie de cette France profonde et profondément chrétienne, une France des campagnes plus que des villes. Mais le folklore et la vaine nostalgie menacent ! On peut au contraire considérer cette nouveauté qui nous fait passer, pour reprendre les termes de Jean-Pierre Denis, d'un « catholicisme d'habitude » à un « catholicisme de choix », comme un motif d'éveil voulu et préparé pour chacun de nous, au présent de notre vie, par la Sainte Providence. Comme une

invitation pressante à aller résolument, directement, sans le préliminaire des rites sociaux ou culturels, vers « l'abrupt de la Révélation ».

Si nous ignorons ou nions ce caractère abrupt, si nous nous voilons la face devant « ce qu'il y a de dramatique dans l'existence chrétienne, et donc dans l'identité catholique », nous ne pouvons répondre à une « exigence permanente de conversion ». Henri de Lubac dans un texte publié en 1946 dans la revue *Esprit*, écrivait ceci :

> Ne rêvons pas d'une présence facile, d'un monde où l'on soit chrétien sans rupture. La religion du Christ est, comme son Fondateur, signe de contradiction. Jamais elle n'est triomphante, et s'il lui arrive de le paraître, jamais peut-être plus qu'en ce cas l'apparence n'est trompeuse. Ce n'est pas céder à l'éloquence ou à un sentiment romantique, mais énoncer une loi de sa nature que de reprendre à son sujet le mot de Pascal : elle doit, comme le Christ, être en agonie jusqu'à la fin du monde.

Appartenir à la religion du Christ, s'y convertir en permanence, c'est prendre en considération ce drame. C'est y entrer pour le méditer, non pas dans l'abstraction esthétique d'un noir romantisme, ou pour s'enivrer du néant, mais en soi, au plus profond de soi. Et cette « agonie » que Pascal invita à contempler, même représentée par les grands artistes baroques, n'est pas un spectacle morbide qui ne correspondrait plus à notre moderne sensibilité. Le combat entre le péché et la grâce ne concerne pas quelques privilégiés d'hier ou personnalités d'exception d'aujourd'hui. Le Mal, qui n'est pas une réalité compacte, circonscrite, regarde le premier venu au plus intime de son être – et de son être chrétien. Enfin, affirmer, selon les termes du *Rapport*, que « le mal continue d'exister et de blesser » mais qu'en même temps « il est radicalement vaincu », c'est se placer au cœur même du paradoxe chrétien et face à son plus grand mystère : celui du « douloureux enfantement » dont parle saint Paul (Rm 8, 22).

Abordant, ou plutôt effleurant la question du mystère du Mal, nous nous éloignons évidemment de l'idée d'une identité extérieure, sociologique, héritée, patrimoniale. Mais nous ne gagnerions rien à banaliser ou dissimuler cette dimension dramatique, ou encore à la reléguer dans je ne sais quelle tour d'ivoire littéraire.

Sur un autre plan, il n'y a pas, dans l'Église, d'un côté les adorateurs, les mystiques, et de l'autre les actifs qui n'ont pas de temps à perdre en oraison et en génuflexions. Quand je dis « il n'y a pas », on pourrait à bon droit me reprocher de nier une réalité évidente, admise, opératoire : celle des charismes différents, des sensibilités, des dons et des désirs qui nous font, chacun, ce que nous sommes dans la communion de l'Église. Mais ce n'est pas vraiment une négation, tout juste un rappel, une mise au point. Je crois, je suis même convaincu qu'il faut laisser s'opérer des glissements, des mélanges, des additions, ne pas séparer les différents modes d'être chrétien. Si le contemplatif n'a pas un regard pour le monde et ses semblables, pour la souffrance de ses semblables, mais aussi, plus subtilement, pour la banalité et l'héroïsme invisible des existences quotidiennes, il ne contemple, dans son désert, que le vide. À l'inverse, si l'actif ne sait pas, en certains instants, se recueillir et se réunir en lui-même et avec lui-même devant Dieu, son activité risque de perdre sens, de devenir simple fébrilité.

Visibilité

Quelques affirmations d'abord, contenues dans le *Rapport* :

- ✔ C'est par et dans l'Église que le mystère de Dieu et le Royaume de Dieu sont effectivement présents dans le monde.
- ✔ Les « critères exclusivement quantitatifs » ne peuvent suffire « pour juger de la vitalité chrétienne ».
- ✔ Il y a peut-être pire que les images négatives de l'Église : ce sont les images réductrices.
- ✔ Nécessité de « manifester visiblement » (il est bien stipulé visiblement) notre lien intime avec l'Église, « de l'intérieur même de notre liberté, de notre conscience, de notre cœur ».
- ✔ La Révélation de Dieu en Jésus Christ porte en elle une ouverture universelle.
- ✔ L'Église n'est pas faite pour se retirer du monde.

Je ne pourrais suivre toutes ces pistes de réflexion féconde, même si elles convergent vers la définition de l'Église donnée dans la constitution dogmatique de Vatican II, *Lumen gentium*, selon laquelle elle est, « dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Si l'Église est bien ce signe et ce sacrement, comment la soustraire aux jugements expéditifs, « réducteurs », péremptoires et déplacés que l'on porte ordinairement sur elle ? En d'autres termes comment participer, du Pape au plus modeste paroissien, à l'affirmation et, osons le mot, à la restauration de sa sainteté ? Le plus simple, dirons certains – et cela s'entend souvent, au cœur même du catholicisme – ne serait-il pas, tout simplement, de renoncer à cette sainteté, d'oublier qu'elle est inscrite dans notre *Credo* ? Ou du moins de la relativiser ? Peut-être de la taire, ou simplement de la murmurer, de surtout ne pas laisser éclater la joie qui atteste cette sainteté ? J'ai toujours été très reconnaissant à Paul Claudel d'avoir élevé une protestation vigoureuse contre « la détestable parole de ce hideux Renan » (ce sont les mots de Claudel !) selon laquelle la vérité est peut-être triste…

Mais essayons de prendre les choses autrement. Si l'on interroge posément cette notion de sainteté, on prend conscience qu'elle ne fait barrage à rien ni à personne, qu'elle ne nous déguise pas en fidèles ou en chrétiens parfaits, qu'enfin elle ne nous projette pas dans un monde idéal et sans consistance, mais qu'au contraire elle nous satisfait, nous remplit d'aise et de joie – cette joie dont Renan, selon Claudel, n'eut pas même le soupçon –, qu'elle nous exalte. Cette question de la sainteté ainsi posée rejoint ce que Balthasar appelait à l'instant une « esthétique théologique et ecclésiologique ». Il est donc légitime de penser, comme le formule le *Rapport* que la liturgie « donne à voir ce qui vient de Dieu, non pas ce que nous produisons ou inventons, mais ce que Dieu veut nous donner en venant parmi nous pour demeurer en nous ».

À ce propos, une question un peu abrupte, brutale : la vérité et la sainteté d'une Église triomphante et conquérante sont-elles plus avérées et démontrables que la vérité et la sainteté d'une Église souffrante, d'une Église humiliée, pécheresse dans son Corps et ses membres, moquée, mal reçue, mal comprise, mal aimée, caricaturée ? Si je suis au pied de la Croix de l'unique Sauveur, gardant en mémoire Son humiliation, je peux répondre en tout conscience : non, cette Église souffrante et humiliée est bien toujours vraie et sainte. L'autre, la triomphante et la conquérante, est

un rêve, un idéal, une utopie, une aspiration. Si l'image (ou l'icône) de ce triomphe est nécessaire, ce n'est pas au titre d'un miroir déformant la réalité, l'enjolivant jusqu'à la caricature.

Le Père François Varillon parlait ainsi, très fortement, de la sainteté de l'Église. Je cite un peu longuement ses *Éléments de doctrine chrétienne*, qui datent de 1959 (tome 2, « L'Église est sainte ») :

> Bien loin qu'il y ait contradiction entre la sainteté de l'Église, que nous affirmons, et la médiocrité de beaucoup de chrétiens que nous constatons, il faut dire que la sainteté de l'Église éclate en ceci qu'elle ne redoute pas d'être souillée par le contact des pécheurs. Si elle les fuyait, si elle tendait à se constituer, loin d'eux, en communauté de prédestinés, elle ressemblerait plus aux pharisiens qu'à Celui qui, pour cela même, les fustigea. (…) L'Église imite et continue le Christ. Pas plus que le péché des hommes n'a rejailli sur Lui, il ne rejaillit sur elle. La sainteté du Christ n'est pas spectaculaire, elle est rédemptrice. Elle ne prend pas de recul pour se faire contempler, elle s'insère au contraire au plus creux de la race humaine pour la sauver toute : elle en est le ferment. C'est pourquoi il est vrai de dire à la fois qu'il y a du péché, beaucoup de péché, dans l'Église et que l'Église est sainte. Non pas plus ou moins sainte selon que les chrétiens sont plus ou moins saints. Non pas plus ou moins sainte selon que le pape s'appelle Alexandre ou Pie. Non pas plus sainte ici que là, en Occident qu'en Orient. Mais toujours et partout sainte, sainte absolument.

Ce propos a-t-il perdu de sa pertinence ? Doit-on en rabattre ? L'Église, enfin, a-t-elle cessé d'être, selon la définition de Balthasar « l'horizon exact, infranchissable, de la Rédemption du Christ, tout comme le Christ est pour nous l'horizon de Dieu » ? Doit-on considérer que ce lien de substance et de nature a perdu de sa force ?

Léon Bloy, prenant à la lettre la parole de Jésus (Lc 12, 49) disait que « tout chrétien a le droit et le devoir d'être un incendiaire ». Jean-Louis Chrétien, citant ce propos, rappelle que le feu, selon Origène, a pour vertus, complémentaires plus que contradictoires, de détruire, de ravager et en même temps de purifier et d'éclairer. Ajoutons : de réchauffer aussi, nos cœurs toujours trop tièdes. ■

Vers une « petite Église »

par Jean-Louis SCHLEGEL,
sociologue des religions,
conseiller littéraire aux Éditions du Seuil

Quelques années avant sa mort, le cardinal Lustiger aurait dit que la situation actuelle des prêtres était pareille à celle, dévastée, qui régnait au sortir de la Révolution française[1]. Je ne sais comment il vivait intérieurement ce constat ; mais on pourrait déduire de sa pratique pastorale qu'il a envisagé des solutions plutôt « intransigeantes », c'est-à-dire précisément les solutions qui ont prévalu dans l'Église après le choc de la Révolution française. La comparaison de Mgr Lustiger est parlante, mais il n'y a pas eu de révolution violente ni en France ni en Europe, pas de persécution de l'Église ; il n'y a même pas eu de « révolution tranquille » comme au Québec, parce que l'emprise de l'Église catholique, qui a existé évidemment mais a été plus que tempérée par la loi de 1905, n'avait en France rien de comparable avec celle de la Belle Province. Il y a eu « mai 68 », certes, et il faudrait peut-être relire et évaluer dans l'Église le sens de cet événement sismique. Mais quoi qu'il en soit, nous en sommes là, dans cette situation de faiblesse indéniable, cette situation post-chrétienne qui n'est même plus imaginée mais vécue et expérimentée chaque jour sur le terrain par les catholiques.

Et la question est d'autant plus lancinante : s'il n'y a pas eu de révolution violente et volontairement déchristianisante, s'il n'y a pas eu davantage de « Révolution tranquille » ni chez nous ni chez nos voisins d'Europe de l'Ouest, quelle est donc cette évolution, très rapide finalement depuis les années 60, qui explique notre faiblesse ou notre pauvreté, et ce que certains d'entre nous, dont je suis, ressentent comme une sorte de paraplégie ou d'impuissance pour apporter des réponses à la hauteur ? L'explication ne peut se cantonner à des changements culturels depuis mai 68. C'est plutôt comme si un sol, ou un socle symbolique, un langage commun se dérobaient, ce qui fait que non seulement il n'y a plus d'emprise, mais tout simplement plus de prise, presque au sens électrique du mot, c'est-à-dire plus de capacité de se brancher, de questionner et d'entendre des questions, et de donner des réponses qui soient entendues. Le problème est-il de s'adapter ? Il y a des soupçons plus que justifiés sur ce mot, que les médias reprennent comme un refrain idiot, mais qui est aussi trop facilement lancé contre toute velléité de « réforme ». La complexité des rapports de l'Église avec la société est bien autre chose, et il faut y aller avec des pincettes, ou peu plus de finesse que cela.

1. Voir ci-dessous les précisions apportées, au début de son intervention à la table ronde finale, par J. Duchesne, exécuteur littéraire du cardinal Lustiger. (N.d.l.R.)

À mon sens, aujourd'hui, la rupture d'époque ou la rupture civilisationelle est déjà faite : les générations qui ont moins de 50 ans sont massivement détachées et du culte et de la culture catholique : les sacrements, soutiens de la vie spirituelle et de sa transmission, sont délaissés et ignorés ; les connaissances même minimales manquent ou sont devenues très lacunaires et précaires ; la transmission de la foi, et la catéchèses au sens large, sont en grande difficulté ; les vocations sont en panne. Nous sommes déjà dans une Église globalement vieillie en termes d'âge et affaiblie de capacité d'entreprendre : même si la société française et européenne est vieillissante, la comparaison reste très en défaveur de l'Église. On semble aller vers une « petite Église », avec une sorte de situation de diaspora dispersée dans le pays, qui compte des communautés ferventes mais menacée fortement de reprendre le flambeau – et les poncifs – du catholicisme le plus traditionnel, encore plus décalé en termes de culture (mais pas nécessairement, pour des raisons à expliquer, en termes d'engagement social). Dans la dernière enquête *IPSOS / La Croix*, en janvier 2010, le chiffre des catholiques pratiquants était très bas – 4,5 % de Français, mais ce qui m'a le plus frappé, c'est que si d'une part le périmètre catholique tend à se resserrer autour des catholiques vraiment croyants et « appartenants », et pratiquants au moins de façon irrégulière, d'autre part les catholiques plus lointains semblent désormais partager l'opinion des indifférents sur toutes sortes de sujets. On a toujours en quelque sorte « deux France », mais ce ne sont plus les mêmes – car la « France laïque » aussi est fatiguée –, et le conflit est devenu très différent – d'abord en effet, parce qu'il n'y a pas de conflit déclaré. Du côté laïque, on est souvent dans l'incantation sur l'âge d'or de la République, et les vieux combats scolaires si exaltants au XX^{e} siècle ! On peut évidemment faire des objections qui nuancent et corrigent ce bilan. Une considération qu'on pourrait faire, c'est qu'en même temps que l'Église, de grandes institutions sont en grande difficulté quant à leur identité, leur fonctionnement, leur transmission… et qu'elles font l'objet de mises en question très sévères. Mais c'est une maigre consolation, qui n'enlève rien à la situation difficile et spécifique de l'Église. Ce que je viens de dire pose peut-être la question du statut de ce texte du P. Dagens, qui fait certes – un peu – ce constat et en même temps parle toujours comme si l'Église était puissante finalement, ou intouchée par sa faiblesse sur le terrain.

Une analyse juste de la société

Soyons justes cependant : le texte de Claude Dagens évoque de nombreuses facettes de la situation, avec beaucoup de nuances, qui montrent que lui-même et toute son équipe sont bien conscients de ses côtés sombres en même temps que contrastée. Je leur en donne volontiers acte. Mais volontairement, pour donner du sel à notre rencontre, je voudrais exprimer mes interrogations ou mes difficultés de perception de ce texte. Perception de l'extérieur, je le précise, même si ma position n'est pas très simple à tenir devant vous, pas seulement parce que les auteurs sont là, mais parce que ma fibre interne catholique, quelques connaissances sociologiques et un petit savoir en théologie me soufflent aussi des objections et des critiques à ce que je vais dire. *Cf.* le mot de Karl Barth sur les critiques invités à devenir encore plus critiques, à faire aussi leur autocritique sans doute. Je me limiterai à trois observations.

Ma réticence tient globalement à ce que je ressens comme un déséquilibre – un déséquilibre entre sacrement et institution, ou entre corps mystique et institution. Le texte que nous pouvons lire fait, je l'ai dit, de multiples allusions à la société actuelle et à des analyses récentes qui en ont été faites. Parfois il les développe en quelques phrases, parfois il ne fait que les mentionner en passant. Il est souvent pertinent, même quand il est allusif. Par exemple avec cette remarque sur la télé qui ne nous montre, lors d'un mariage ou de funérailles, que l'entrée et la sortie de l'église. Une sorte de métaphore générale de ce que la télé fait de l'Église et des sacrements. Mais ce n'est pas l'objet du texte : il s'agit d'un message de l'Église aux catholiques, et il n'y aurait aucun sens à relever des lacunes ou à regretter ici un manque de précision dans la description sociologique. Et je n'ai aucune objection non plus à la visée principale : l'identité catholique dans la société française. Ce qui fait problème, c'est plutôt le lien : globalement, les constats sociaux et culturels qui sont faits ne semblent pas ou sont peu utilisés pour exprimer ou réexprimer l'identité de l'Église, à laquelle le texte prétend en priorité. D'une certaine manière il manque le chemin, ou la médiation, de l'un à l'autre, le lien entre « mystique et politique ». On a finalement plutôt un rappel doctrinal, théologique et spirituel, de ce que cette identité est et signifie. Ce que je viens de dire donne sans doute aussi au texte sa tonalité rhétorique ou stylistique générale : tout au long court une sorte de balancement « oui / mais », ou de « oui certes / mais néanmoins » : « oui, les temps sont durs, mais l'espérance est violente et forte la foi, et l'Église garde toute sa pertinence et sa vérité demeure ». N'y a-t-il pas malgré tout ainsi, sans le vouloir, une certaine dénégation de la réalité concrète du monde au nom de la vérité déjà constituée qu'est l'Église avec un grand E, justifiée par la Tradition et son grand T ?

Dans ses allusions à la société sécularisée, le texte fait le constat que cette société sécularisée, société d'indifférence, est cependant contrastée : elle est autant attente de Dieu qu'absence de Dieu, car les dieux se multiplient dans cette société prétendument indifférente, et la foi chrétienne y est méconnue plus que rejetée. La lettre reflète bien sur ce point la complexité extrême de la notion de sécularisation telle que la perçoivent aujourd'hui les sociologues. Mais au-delà de constat, j'aurais peut-être souhaité un mot de plus sur la difficulté de l'Église avec ces dieux multiples, « combien de dieux nouveaux » comme disait Nietzsche, et sur la façon de les traiter. La distinction, évoquée, de Jean-Luc Marion entre l'image et l'icône est évidemment toujours d'actualité, mais, malheureusement, nous sommes dans les images – jusqu'au cou – et nous avons du mal à en sortir.

Pour ces raisons, et malgré leurs nuances, les recommandations de la fin paraissent assez volontaristes. Et dans la misère des temps, la proposition d'identité catholique qui est définie surtout dans le chapitre sur la visibilité de l'Église est tout de même très massive, et les problèmes concrets d'institution avec lesquelles doivent se colleter les catholiques, que ces problèmes viennent d'eux ou des autres, sont largement absents. Je vois bien le souci, plus que justifié, des rédacteurs de sortir d'une perspective d'extériorité sociologique, ou politique, ou médiatique, ou même religieuse, qui est probablement une des marques de ce temps, et de recadrer la situation dans le sens d'un discernement spirituel, d'une lecture spirituelle et théologique des temps, une

lecture qui tente de revenir à l'essentiel. Mais cette identité est-elle vraiment en danger chez ceux qui restent catholiques ?

Une Église céleste pour une société très terre à terre ?

Car nous nous débattons au fond avec deux soucis : l'évolution de la société concrète, économique, sociale, culturelle, et l'état très concret de l'Église très concrète. On peut avoir l'impression que notre texte évoque bien la société, mais passe presque sous silence l'Église concrète. De là vient peut-être aussi l'impression contraire, un peu désagréable, d'une spiritualisation excessive de l'Église et de l'identité de l'Église. Comment raccrocher ce discours théologique un peu idéal sinon idéaliste de l'Église à la réalité concrète, le vécu quotidien précisément des catholiques les plus conscients ? Je pose la question : cette considérable théologie de l'Église, comment l'entendre ? Comment l'entendre d'une part par rapport à la réalité devenue très humble de l'Église sur le terrain, et d'autre part en effet par rapport à ce qu'elle offre d'incarnation dans l'espace public et particulièrement dans l'espace médiatique ? Je donnerai un exemple, un peu décalé par rapport à ce que je viens de dire mais proche de mes préoccupations de sociologue. Il est question dans le texte à plusieurs reprises de la « nouveauté » du christianisme. On pourrait même parler de la « jeunesse » du christianisme ou de l'Église, ou de l'« éternelle jeunesse » du christianisme, comme disait le philosophe juif Franz Rosenzweig, pour prendre un témoin extérieur. Mais d'expérience personnelle, j'hésite à employer aujourd'hui ce mot quand il est à ce point démenti par la réalité. Je veux dire : c'est un mot d'emploi difficile dans une Église qui offre si peu l'image de la jeunesse et de la nouveauté. Pour le dire autrement, et sous forme de question plus philosophique : faut-il en rajouter sur la réalité métaphysique de l'Église dans une époque si peu métaphysique et dans une époque de recul physique du corps de l'Église ? Je sais bien qu'une partie des nouvelles générations n'ont aucun problème avec le langage métaphysique, comme d'ailleurs avec le latin (même s'il est plein de barbarismes) ni avec le miracle. Mais, sans porter de jugement *a priori* négatif, n'y a-t-il pas là, justement, beaucoup d'extériorité, une sorte d'Église voire de monde céleste coupés de la société réelle ? C'est d'ailleurs un mouvement très fort aussi en islam ou dans le judaïsme. On peut envisager une telle Église à l'avenir, elle a peut-être même de l'avenir justement dans une société très sécularisée, très cloisonnante, mais quel désastre si on en arrivait là !

Je vais abattre toutes mes cartes : je trouve que *Lumen gentium*, la constitution de Vatican II, nous rend parfois ici de mauvais services avec ses mots grandioses et emphatiques, trop éloignés du réel. L'Église tout entière sacrement, l'Église peuple de Dieu, l'Église communion : on peut s'épuiser à trouver la meilleure définition de la cité de Dieu, mais le pèlerinage éclaté de l'Église sur terre n'en est pas toujours très éclairé. Les institutions et les hommes dans leur particularité et leurs conflits passent trop vite, au profit de l'affirmation première du mystère de la foi et du *sensus Ecclesiae*. Et alors qu'il est question de la « société française » à la première ligne de la conclusion, les lignes pastorales de la fin pourrait valoir en tout temps, aussi bien en tout autre pays européen, mais dans tous les pays sécularisés et même moins sécularisés que la France et l'Europe.

La fatigue des catholiques

Je termine en insistant sur un point très profond du diagnostic, à mon avis. Le texte s'élève fondamentalement contre une identité qui ne serait pas bâtie sur une expérience spirituelle personnelle, expérience qui est au-delà des clivages politiques ou religieux, au sens du religieux d'institution entre autres. Je vois bien sa totale pertinence et sa justesse là-dessus : l'« extériorité » guette partout parce qu'une des marques fondamentales de nos sociétés postmodernes ne vit que de cette extériorité, de cet éclatement des subjectivités en fragments non réunis, ou de la distance de plus en plus forte entre la subjectivité des individus et l'objectivité du monde. Mais il faut aller jusqu'au bout du constat aussi pour l'Église. Le rapport « Dagens 2 », comme on l'appelle déjà, a-t-il trouvé la juste distance par rapport à la situation actuelle des catholiques, qui est, tout en haut de l'Église, très difficile à cause de toutes les affaires médiatisées que nous savons, et tout en bas, très difficile parce que l'accès aux sacrements, entre autres, devient de plus en plus difficile. Ce ne sont pas seulement des symptômes, mais des problèmes réels, pour lesquels il faudrait trouver des solutions concrètes. Les catholiques sont, à mon avis, moins révoltés qu'épuisés, fatigués. Mon second constat est une différence de sensibilité : il s'agit de dire et de redire et de dire à d'autres qui on est. C'est peut-être la priorité actuelle, mais je le reconnais : je suis plus sensible, à tort ou raison, à la crédibilité de ce que nous sommes, au rapport entre ce que nous disons et faisons. Je crains toujours d'en dire plus que je ne fais et j'ai toujours l'impression que l'Église devrait avoir un discours plus modeste compte tenu de sa figure faillible. Mais ce disant, je suis prêt à la reconnaître : ne me reconnaissant pas bien dans une foi attestataire, voire démonstrative, c'est sans doute moi qui suis dépassé par les événements et par l'époque. ■

L'Évangile, avenir de l'Église
Premiers résultats d'une enquête de *Confrontations*

par Hervé LEGRAND, o.p.
Institut Catholique de Paris

« Comment voyez-vous l'avenir de l'Église catholique en France dans le contexte des mutations culturelles actuelles ? » Cette question a été posée à deux cents chrétiennes et chrétiens durant le premier semestre 2010. Assurés de la confidentialité de leurs propos, ils se sont exprimés librement tout en acceptant d'être enregistrés. Ces propos ont été recueillis soit individuellement (cinquante-quatre personnes), soit en petits groupes d'appartenance, ce qui augmente leur intérêt.

L'échantillon des personnes interrogées n'a pas été constitué selon les méthodes en vigueur dans les instituts de sondage. Il n'est significatif que d'une population bien intégrée à l'Église, ou réellement concernée par son avenir, ou encore la prenant pour objet d'observation (quelques journalistes et sociologues de la religion ont été interrogés). Cette caractéristique de l'échantillon ressort du fait que :

- tous se sont sentis autorisés à s'exprimer sur la question de l'avenir, durant une heure et demie à deux heures ;
- de plus, tous tiennent un discours relativement normatif ; et, en revanche, rarissimes sont les demandes de normes adressées à l'Église.

Ces deux traits, caractéristiques de l'échantillon, en manifestent les limites mais aussi l'intérêt. Ceux et celles qui s'expriment ainsi ne peuvent qu'appartenir au groupe des acteurs les plus concernés par le destin de l'Église – plus précisément encore, par le destin de l'Évangile, comme on le verra. Ils sont néanmoins très divers : leurs âges vont de treize ans à quatre-vingt-dix ans ; les hommes et les femmes sont pratiquement en nombre égal ; ils sont parisiens et provinciaux ; ils sont souvent engagés dans des mouvements classiques de jeunes (scoutisme par exemple), dans de nouveaux mouvements (de la mouvance charismatique) ou dans l'Action catholique classique (l'Action catholique ouvrière). Des prêtres aussi s'expriment, dont deux jeunes qui portaient la soutane, ainsi que deux archevêques, un évêque auxiliaire, des religieux. Ont également eu la parole différents leaders d'opinion du monde audio-visuel catholique et de la presse écrite, depuis *Témoignage chrétien* jusqu'à *Catholica*, cette dernière revue n'étant pas toujours éloignée de certaines positions lefebvristes.

Bref, bien que les ruraux – désormais peu nombreux, il est vrai – en soient absents, un tel échantillon pourrait être assez représentatif des cadres réels ou potentiels de l'Église.

Enfin, pour faciliter votre écoute distanciée et critique, signalons encore que ce compte-rendu est assez fidèle aux proportions statistiques des différentes opinions ; il respecte, enfin, le style oral des intéressés, bien éloigné de la qualité littéraire de la séance de ce matin. De cet ensemble se dégage une nette inquiétude : celle de voir s'estomper actuellement la parole vivante de l'Évangile, alors que ce même Évangile emporte la fervente adhésion des enquêtés. On déclinera cette analyse en trois constats.

La passion pour l'Évangile et pour la parole du Christ est très présente chez les enquêtés

Très rarement présent dans les discours il y a un demi-siècle, le terme même d'Évangile est spontanément présent dans tous les groupes et chez les cinquante-quatre personnes interrogées individuellement. On ne constate son absence, sans grande surprise, que chez six journalistes et chez sept chercheurs, sans doute parce que professionnellement ils se positionnent en analystes. De façon plus surprenante, il est également absent du discours de deux responsables de nouveaux mouvements.

Dernière pondération : seuls quelques adolescents de treize à quinze ans, qui s'expriment en groupe, ou bien ignorent le terme d'Évangile ou en ont une perception approximative.

Une phrase rend bien l'attitude très majoritaire : « Comme chrétien, j'ai une dette énorme envers l'Église, mais en même temps cette Église est un écran par rapport à l'Évangile. » Elle témoigne d'une ferme adhésion à l'Évangile et d'une inquiétude quant à la manière dont nombre de responsables ecclésiaux s'en font l'écho. Pourquoi ? Aux yeux de la plupart, la parole ecclésiale, au lieu d'être nourrie de l'Évangile, prendrait actuellement des tonalités avant tout morales. Sept citations littérales, à la queue leu-leu, vous traduiront cette perception :

- ✔ Que voulait Jésus ? Le bien et le salut de l'homme, son libre accès à Dieu et non la conformité à un ordre moral.
- ✔ L'Évangile, c'est Quelqu'un, c'est pas de la morale ; il faut se sortir de là.
- ✔ Dans l'affaire de la pédophilie, l'Église est en totale contradiction avec son insistance sur la morale sexuelle ; j'attends des prêtres, des évêques et du pape, parlent de l'Évangile !
- ✔ Que l'Église arrête de nous parler de sexe, qu'elle se centre sur l'essentiel du message de Jésus : ce n'est pas une morale ; l'Évangile est une parole de vie, une parole d'Espérance !
- ✔ L'institution ecclésiale vit de Quelqu'un ; mais en fait, on a fait le plein de discours sur la morale !
- ✔ Mes parents ont rejeté ma sœur divorcée, leur propre fille, mais dans l'Évangile on s'occupe très peu de ces choses là !
- ✔ L'Évangile, certes, implique le respect de la vie, mais c'est d'abord : "Aimez-vous les uns les autres" ; or, en cas de divorce, d'avortement : condamnation et exclusion ! Aucun accompagnement !

Cette passion pour l'Évangile s'accompagne donc, presque toujours, de la blessure de le voir trahi en un moralisme qui ne permet plus d'y reconnaître le Christ venu, selon ses propres termes, « pour les pécheurs », « pour la brebis perdue », « pour que tous aient la vie ». Cette hyper-sensibilité à un moralisme peu évangélique serait-il un phénomène générationnel, répercutant peut-être le traumatisme d'*Humanae vitae* ? Il est probable que le choc de cette encyclique ait été depuis lors bien recouvert par d'autres, plus récents, car aucune de ces deux cents personnes ne fait allusion à la contraception.

Premier constat donc : une passion pour l'Évangile et pour le Christ !

L'Évangile ne semble pas se frayer facilement un chemin dans le cadre des célébrations liturgiques, pas même à la messe

Ce constat est réellement surprenant, car Vatican II a vraiment voulu ouvrir au peuple la Table de la Parole de Dieu et avait pris des mesures en ce sens, notamment en rendant obligatoire le commentaire de l'Évangile du jour. Pour les enquêtés, cela ne semble pas se vérifier. Je cite à nouveau, à la queue leu-leu, des expressions qui reviennent souvent :

- ✔ Le rapport à l'Évangile, c'est difficile à vivre, à la messe en particulier.
- ✔ Le problème, c'est la messe ; y'a pas moyen de parler de l'Évangile.
- ✔ À la messe, le prêtre, il parle ; qu'on soit d'accord ou pas d'accord, ça ne change pas grand-chose, c'est ça que je trouve dommage.
- ✔ Quand on va à la messe, on nous lit un passage de l'Évangile, mais on ne peut pas en débattre ! Des fois, ce que le prêtre dit, ça me saoule : il n'y a pas moyen d'en parler et c'est frustrant.

On constate donc une forte demande d'accès à la Parole de Dieu, à la vivante parole du Christ, au sein de la liturgie. Toutefois, la forme de cette demande, – qui semble être celle d'un partage d'Évangile –, paraît refléter assez directement le registre culturel des personnes qui s'expriment – un registre qui leur permet, on l'a noté, de prendre la parole en public, y compris sur l'Évangile. Des paroissiens ordinaires ne réagiraient très probablement pas de la même façon. Quoi qu'il en soit de la justesse de cette dernière remarque, la question de la qualité évangélique des homélies et même de leur qualité tout court demeure. Citons encore :

- ✔ La Parole et son commentaire, c'est absolument central ; j'ai été « mal élevé » parce que, pendant plus de dix ans, je suis allé à la messe dans un couvent où il y avait des théologiens et où l'on entendait parler de l'Évangile ! Depuis lors, c'est extrêmement rare ; je suis fasciné quand cela arrive et quand on nous situe le texte !

Une pratique est présentée comme idéale par une autre personne :

- ✔ Là [où je vais] les fidèles eux-mêmes lisent le textes, y compris l'Évangile ; suit une longue période de recueillement selon plusieurs formules : soit vous restez seul dans votre coin, soit vous allez au Saint-Sacrement, soit vous allez en parler en groupe où quelqu'un vous aide à réfléchir, puis tout le monde revient à sa place et en petits groupes, on échange sur l'Évangile du jour et la messe dure plus de deux heures, et c'est plein !

Deuxième constat donc: une grande soif d'accès à la Parole de Dieu.

Un vif souci de témoigner de l'Évangile, sans volontarisme et sans dénigrement de la société actuelle

Habituellement, les enquêtés veulent communiquer leur passion pour l'Évangile et pour la personne du Christ. J'en reste aux citations, plutôt que de tenter une synthèse qui ferait perdre beaucoup de sa saveur à ce qui s'est exprimé :

- ✔ Le Christ et l'Évangile ne sont pas usés.
- ✔ L'Évangile est d'une modernité et d'une actualité extraordinaires.
- ✔ Les gens ont vraiment soif d'une parole qui libère ; ils en ont assez qu'on leur dise en permanence ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.
- ✔ Ma femme s'est fait baptiser il y a un an ; elle a découvert l'Évangile, c'est gigantesque pour rassembler une vie.
- ✔ La plupart des gens que je rencontre ne sont pas croyants ; je vous promets qu'ils ont envie d'entendre.
- ✔ Quand on parle aux jeunes de l'*agapè*, de l'amour à la mesure et à la lumière de l'Évangile, ils boivent tout !

D'une façon générale, un constat se dégage :

- ✔ Il y a une attente énorme de la Parole de Dieu. Les gens sont très demandeurs. Nous on organise sur notre site un atelier biblique en ligne, une fois par mois ; il y a deux mille inscrits ! Que font-ils exactement ? Je n'en sais rien ; en tout cas ils sont contents.

Dans ces paroles d'enquêtés que l'on vient de citer, le vocabulaire choisi retient l'attention. Seules deux personnes, parmi toutes celles qui s'expriment, parlent d'évangélisation. Elles appartiennent à des nouveaux mouvements. Les autres préfèrent le vocabulaire du témoignage à celui de l'évangélisation, perçu, semble-t-il, comme volontariste et quelque peu combatif. Dans ce domaine, le volontarisme n'a pas bonne presse :

- ✔ Il ne s'agit pas, de donner l'Évangile à lire, de parler de Dieu, mais c'est notre façon de vivre qui en témoignera.
- ✔ Le premier témoignage est « Voyez comme ils s'aiment ! » Partageons d'abord les uns avec les autres.

Ou encore :

- ✔ Quand quelqu'un arrive à incarner d'une manière cohérente les valeurs de l'Évangile, ça marche très bien : l'Abbé Pierre par exemple !

Ce refus du volontarisme semble lié à la perception de l'ampleur de la tâche culturelle qui devrait accompagner l'évangélisation. L'un des enquêtés donne son sentiment à ce sujet, comme suit :

- ✔ J'ai l'impression qu'il y a une tribu de catholiques enthousiastes qui s'illusionne elle-même sur sa capacité à faire connaître l'Évangile.

Le souci de témoigner de l'Évangile ne se déploie donc pas sur le mode du volontarisme. On n'y repère pas non plus ce ressentiment contre nos contemporains, présent chez certains acteurs de la nouvelle évangélisation, dont le style n'est pas celui du Parvis des Gentils, selon l'initiative voulue par Benoît XVI. Dans les prises de parole que l'on analyse ici, on est certes sans illusions

sur les médias, sans adopter pour autant une posture de victimisation à leur endroit. Par ailleurs, on ne dénonce pas non plus l'indifférence religieuse générale. En revanche, la préoccupation est universelle concernant la transmission de l'Évangile.

La très grande majorité des enquêtés veut « aimer l'Église et aimer le monde (comme Dieu l'a aimé) », pour citer l'expression de l'un d'entre eux. Le type d'évangélisation, qui est le leur, les maintient loin de ces dénonciations en -ismes, qui n'ont pas été rares à l'époque de Jean Paul II, pour dénoncer le sécularisme, l'indifférentisme, le féminisme, le relativisme et bien d'autres -ismes ! Ils aiment plutôt leur temps dans lequel, malgré de nombreuses difficultés, ils ne voient pas nécessairement une « culture de mort » à l'œuvre. Selon l'expression de l'un d'eux, ils veulent « vaincre la puissance du mal par la bonté, comme le Christ ».

Souvent, ils apprécient aussi la doctrine sociale de l'Église, tout en déplorant qu'elle soit trop peu reliée à l'Évangile.

Bref, on peut caractériser l'attitude de la très grande majorité des enquêtés en relevant que, pour eux, dans l'évangélisation, ce ne sont pas les autres qui sont le problème, c'est nous qui avons un problème, en renâclant aux inculturations aussi légitimes que nécessaires, et en restant nous-mêmes loin de l'Évangile !

Conclusion

Dans le *Rapport Dagens*, un évêque s'adresse à d'autres évêques. Dès lors, peut-on le mettre en lien avec quelques-uns des résultats d'une enquête reposant sur un échantillon dont on a indiqué les caractéristiques ? Il me semble que, ce faisant, on manquerait de rigueur intellectuelle.

Mais ne pouvant ignorer l'objet du colloque auquel je participe, je me hasarde à vous partager trois inquiétudes théologiques, qui ressortent des analyses précédentes, en leur donnant un tour inévitablement plus personnel.

Première réflexion théologique :

La dissociation entre l'Église et l'Évangile, qu'un grand nombre ressent, est préoccupante. Est-elle ressentie, avec une force analogue, au-delà des deux cents personnes qui se sont exprimées ? Si oui, ne serait-il pas utile de réfléchir aux remèdes ?

Les nouveaux mouvements déploient un engagement réel ; mais ils apparaissent à certains à la fois comme trop classiques et bien récents : certains se demandent si leurs investissements théologiques et culturels sont à la mesure des ruptures intervenues. Lors de ruptures analogues, au XIII^{e} siècle, par exemple, les Mendiants, « nouveaux mouvements » de l'époque, adoptèrent la philosophie d'Aristote, s'insérèrent dans la vie universitaire naissante, tournèrent le dos à la féodalité et à la vie monastique traditionnelle pour passer à la culture urbaine nouvelle, bien plus propice aux échanges que les enracinements ruraux précédents, adoptant pour cela une vie itinérante au service de la Parole, etc. Leur dur labeur théologique dans ce monde nouveau – dont témoignent

saint Thomas d'Aquin et sa condamnation doctrinale – permit aux formes instituées de la vie ecclésiale de l'époque, engluées dans le traditionalisme et la féodalité (y compris l'épiscopat), de muer et de retrouver leur sève évangélique.

Par ailleurs, chez tous les enquêtés, à une unique exception près, on trouve un point aveugle en ce domaine : qu'ils soutiennent l'institutionnalisation actuelle de l'Église – rarement –, ou que, plus souvent, ils s'en lamentent, dans les deux cas, il n'y a guère de réflexion sur sa nature au moment où des formes neuves se cherchent, alors même que le droit canonique actuel apparaît dysfonctionnel au plan doctrinal, pastoral et œcuménique. On ne résoudra pas ce genre de question en créditant la décentralisation de tous les bénéfices attribués naguère à la centralisation : une illusion que nos politiques ont perdue en ce qui les concerne. On la résoudra encore moins en croyant pouvoir se passer de droit.

- **Première remarque :** pour remédier à la dissociation entre l'Église et l'Évangile, on court un risque réel à ne pas se familiariser suffisamment avec la culture contemporaine et à se désintéresser des réformes institutionnelles, une dynamique bien plus présente il y a trente ans que de nos jours.

Deuxième réflexion théologique

L'articulation entre l'Évangile, la morale et les lois civiles est perçue comme insatisfaisante par le plus grand nombre, sinon par tous ! Elle apparaît comme un handicap sérieux pour témoigner de l'Évangile et pour l'avenir. Tout se passe, au sentiment des enquêtés, comme si le message évangélique se réduisait à la morale, et comme si certains détenteurs du magistère exigeaient des législateurs séculiers qu'ils l'imposent à tous les citoyens. Ce faisant, on s'éloignerait des positions morales de saint Thomas, pour qui le but des lois civiles n'est pas de rendre les citoyens moraux.

Bien au-delà de la communauté catholique, le sentiment est très répandu que les trois instances que constituent l'Évangile, la morale et les lois civiles glissent l'une dans l'autre au point que l'on ne discerne plus l'originalité de chacune d'elles. Les interviewés craignent que, dans ces circonstances, l'on ne discerne plus celle de l'Évangile, qui dépasse tellement celle de la morale.

- **Deuxième remarque :** ne serait-il pas souhaitable qu'un nouveau *Rapport Dagens* aborde cette question ? On pourrait ainsi approfondir la contribution catholique au débat bioéthique proposée lors des récents débats parlementaires et lui fournir un cadre global.

Troisième réflexion théologique :

Alors que les sacrements, notamment le baptême et l'Eucharistie, sont en droit, en tant que processus confessants et épiclétiques, fondateurs pour la vie chrétienne et structurants pour le Corps du Christ, le sont-ils en fait ?

Cette importance fondatrice des sacrements a été à nouveau soulignée, ce matin, par Mgr Dagens. Dans une riche intuition, son *Rapport* mentionne une dizaine de fois le baptême dans cette perspective. Pourtant, dans un régime où le baptême des petits enfants est le registre général, cette

fonction se vérifie-t-elle ? Les enquêtés n'en disent pas un mot ! Et s'agissant de l'Eucharistie, ils en disent les limites.

Pour que les sacrements retrouvent leur vérité, ne faudrait-il pas un renouveau évangélique passant chez les clercs (qui comptent désormais beaucoup de diacres) par une formation à une prédication plus concentrée sur l'Évangile ? Et que l'on s'attelle aussi à former un certain nombre de laïcs réellement capables de commenter l'Évangile dans le cadre de leurs responsabilités catéchétiques comme au sein des assemblées chrétiennes ?

Ces laïcs comprendront évidemment un certain nombre de femmes, ce qui soulève la question de leur statut actuel dans l'Église catholique en Occident. Le Père Derycke a insisté pour que ce point soit traité. Il le sera immédiatement par une femme, bien qu'elle aurait aimé qu'un homme s'en charge.

- **Troisième remarque :** les hérésies médiévales puis la Contre-Réforme avaient conduit à interdire strictement la prédication aux laïcs, et même à leur interdire de détenir une Bible chez eux, sans permission romaine. Puisque ces craintes du passé n'ont plus la même actualité, ne devrait-on pas accorder une certaine priorité à la formation de laïcs familiarisés avec le Nouveau Testament, au point de devenir capables d'introduire d'autres à sa lecture ? Les chrétiens évangéliques en tirent l'essentiel de leur essor, tandis que notre incapacité en ce domaine signe notre fragilité. ■

Le statut des femmes dans l'Église

Analyse de résultats d'une enquête de *Confrontations*

par Françoise PARMENTIER
Confrontations

« Comment voyez-vous l'avenir de l'Église catholique en France dans le contexte des mutations culturelles actuelles ? » Dans le cadre d'un entretien personnel, quarante-trois locuteurs sur cinquante et dix-sept groupes se sont exprimés spontanément sur le statut et le rôle des femmes dans l'Église : douze femmes sur treize ; trente-et-un hommes sur quarante-et-un. À trois exceptions près, leurs propos sont homogènes et convergent. Vingt ont également abordé la même question au cours d'un échange plutôt consensuel.

Comme on pouvait s'y attendre, les prises de parole sur ce sujet ne constituent pas un en-soi ; elles sont solidaires de représentations globales de l'Église exprimées par ailleurs et de ce souci de l'Évangile auquel on vient de faire écho. La question du statut des femmes dans l'Église renvoie donc à un questionnement d'ensemble, relatif à la manière dont chrétiens et chrétiennes se situent tant dans leurs communautés que dans la société environnante.

Un certain nombre d'interviewés dépassent les constats et proposent déjà des éléments d'analyse de ce qui, à leurs yeux, représente une mutation culturelle majeure. On relèvera d'abord leurs constats spontanés, puis l'on reproduira quelques analyses plus élaborées et l'on conclura par quelques réflexions proposées par Hervé Legrand dans un autre contexte, lors d'une précédente restitution de cette enquête.

I. Des constats

Sans tonalité revendicative ou agressive particulière, la plupart des constats expriment une insatisfaction devant la position subordonnée des femmes dans l'Église, et devant l'absence de reconnaissance, sinon le déni des rôles qu'elles y exercent. Pourtant, ce sont elles qui font vivre l'Église, aux dires de la majorité des personnes qui s'expriment[1].

1. On a respecté le style oral dans les textes transcrits, tout en supprimant, pour des raisons de lisibilité, les doublons qui n'indiquaient pas une insistance, ainsi que nombre de chevilles propres au langage parlé.

Un prêtre : Les femmes sont omniprésentes dans l'Église, dans la catéchèse, les aumôneries, l'accompagnement des malades et des mourants. Dans les prisons, par exemple, on voit des aumônières ; dans les grands lycées aussi des femmes sont à la tête des aumôneries et les prêtres sont à leur disposition pour donner les sacrements ou pour dire la messe.

Un groupe d'assistantes paroissiales salariées : Dans notre diocèse [en province], il y a soixante postes d'animateurs en pastorale, dont trois seulement sont occupés par des hommes. On aimerait bien, mais c'est un rêve, que toutes les femmes investies dans l'Église s'arrêtent pendant une semaine et n'interviennent plus ! Au mois de mai, période des mariages, des communions, une grève des femmes engagées dans l'Église, démontrerait au moins leur importance !

Mais les femmes sont loin d'être seules à dire que leur subordination systématique n'est plus tolérable aujourd'hui, les hommes aussi partagent cet avis.

Un homme : Il y a encore une subordination, une façon de considérer que les femmes ne peuvent occuper que des fonctions subalternes ; ça reste très fort.

Un homme : Ce sont les femmes qui balaient, qui mettent les fleurs, même si elles sont de plus en plus nombreuses à occuper d'autres fonctions, mais elles ne sont pas reconnues en tant que telles. Les justifications [de cet état de choses] sont stupéfiantes.

Un homme encore : Le rôle des femmes dans l'Église est complètement nié.

Un groupe : Dans certaines paroisses, les filles ne peuvent plus devenir enfants de chœur et on exclut certaines femmes de la lecture des Écritures à cause de leurs menstrues.

Un homme : Le problème des enfants de chœur féminins, j'en souris autant que ça me désole ; c'est le symptôme d'une Église malade !

Un groupe : Un prêtre de trente-sept ans vient d'arriver ; il ne veut pas que les femmes donnent la communion ; depuis le mois de septembre. Qu'il interdise aux filles d'être enfants de chœur, c'est déjà pas normal, mais interdire aux femmes de donner la communion, ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'on ne peut pas approcher du sacré nous, les femmes ? Donc, qu'on n'est pas pures ?

Une femme : Ce n'est plus tolérable !

Un souhait tourné vers l'avenir : Les femmes sont sans statut; pour les femmes de l'ombre, je voudrais plus de formation, c'est capital pour l'avenir ; l'Église se prive aujourd'hui des capacités des femmes à innover, à voir l'avenir, car ce sont elles qui sont sur le terrain.

II. Quelques analyses

Beaucoup de locuteurs en restent aux constats, mais plusieurs livrent des analyses déjà élaborées. Ils mettent fréquemment le statut des chrétiennes dans l'Église en relation avec deux autres caractéristiques du milieu catholique : un clergé exclusivement masculin et célibataire, et une autorité très hiérarchique.

Le clergé, constitué en société monosexuée, détermine structurellement la place des femmes.

Une femme ayant vécu à Rome : J'ai passé quatre ans au Vatican. J'étais toujours seule comme femme ! On ne peut plus, en 2010, concevoir une organisation, quelle qu'elle soit, qui ne fasse pas droit à la différence sexuelle, d'autant plus que les mêmes s'en réclament pour lutter contre l'homosexualité, soulignant l'importance de la différence sexuelle, de l'altérité. Malgré cela, on est là-bas dans une société exclusivement masculine : c'est totalement effrayant...ce n'est pas normal !

Une femme : S'agissant de la loi du célibat des prêtres, je pense qu'un jeune ne peut pas s'identifier psychologiquement tant qu'il n'a pas placé dans son horizon la femme comme son égale, différente de lui, pouvant avoir avec lui un échange exigeant, le remettant en cause. Le célibat obligatoire induit ainsi une fréquente immaturité affective, qui affecte malheureusement toute la structure cléricale. Certes, on s'en préoccupe en théologie morale, mais les avancées en ce domaine ne dépassent pas le registre du discours.

Et plus loin : Certes, on ne peut mettre un lien direct entre le célibat des prêtres et la pédophilie, mais qui osera dire que le contexte clérical, toujours monosexué, s'agissant des personnes et souvent encore des institutions éducatives, y soit totalement étranger ?

La même ajoute : La femme est rarement perçue comme une partenaire faisant face : la mettre au-dessus de soi ou en dessous de soi, dans un processus de survalorisation-dévalorisation, ou la situer ailleurs, mais ne la mets pas en face !

On relève aussi la force symbolique considérable des pratiques catholiques dans l'articulation des relations entre hommes et femmes.

Une femme : Une grande partie de l'enseignement sur la question du rapport hommes-femmes se fait par la liturgie, par la ritualisation. Les symbolisations résultant de la non-admission des femmes au sacerdoce sont vécues par la société laïque comme la marque d'une absence de dignité des femmes. La symbolisation est sûrement un des discours les plus importants de l'Église : à la télévision, quand on voit les aréopages de vieux cardinaux, ces images sont insoutenables pour les gens.

Une autre femme « On dit que le problème provient du fait que les femmes ne peuvent pas être prêtres : en fait, on ne peut être responsable que quand on est prêtre. Alors, pourquoi ne pas déconnecter les deux choses ? On sait très bien que la prêtrise n'est pas forcément un gage de responsabilité. En France, sans les femmes il n'y aurait pas d'Église ; cela n'échappe à personne ; quand on discute avec des évêques à Lourdes, on s'aperçoit qu'ils sont entourés de femmes dans leurs conseils épiscopaux. Un des problèmes résulte de l'image qu'ils donnent vis-à-vis de l'extérieur, par exemple quand au terme de leurs assemblée, ils se font photographier en rangs d'oignons, tous ensemble, tous des hommes et tous âgés. Telle est l'image qu'ils projettent d'eux-mêmes : une image qui n'est pas représentative de la réalité de l'Église.

Un groupe : Cette Église sans femmes… C'est terrible, ça !

La sensibilité qui s'exprime dans ces constats n'est pourtant pas unanime. Trois hommes se démarquent des diagnostics précédents, qu'ils récusent ou minimisent.

Un archevêque souhaite qu'on ne parle pas « des hommes et des femmes » : Il ne faut pas parler des hommes ou des femmes, mais des pères ou des mères. « Père » et « mère » ne sont pas des termes interchangeables ; il faut y réfléchir. Sans traiter la question, je peux constater que la société française est dans l'unisexe ; dans notre culture, on manque de pères, c'est clair. Dès lors, faut-il aller dans le sens de Galates 3-26 : « En Christ, il n'y a plus ni l'homme ni la femme » ? Ou faut-il au contraire garder la différence des pôles dans la culture ? Tel est l'enjeu. Peut-on confondre ces pôles sans perturber l'équilibre des gamins ?

Un autre homme plaide pour le *statu quo* : Il y a une sorte de génie féminin qui s'est imposé dans l'Église et qui s'imposera de plus en plus, parce que je crois qu'il y a un génie spirituel de la femme, comme disait Gertrude von Le Fort, un écrivain allemand, auteur de *La Femme éternelle*.

Un autre enfin se montre sceptique : Ce n'est pas parce qu'on se mettra à ordonner des femmes que les églises se rempliront.

Au-delà de ces quelques réserves, globalement on déplore les effets qui découlent de la structure exclusivement masculine de l'encadrement ecclésial.

Un évêque : Je ne suis pas pour que les couples ne fassent pas d'enfants, mais je crois qu'il y a souvent de notre part une certaine exaltation de la famille. Bien des chrétiens, des pasteurs, même des évêques, même des cardinaux peuvent se livrer à une exaltation de la famille qui a quelque chose de naïf.

Un homme : Je ne veux pas être méchant, mais il est évident qu'il y a un machisme total qui ne s'avoue pas comme tel, qui se cache derrière des discours lénifiants, visant à donner à la femme une place particulière, complémentaire de celle de l'homme. On met la femme quelquefois sur un piédestal dans une sorte de parallèle malsain avec la Vierge Marie.

Un homme : Dans un débat, de façon comique ou tragique, quand le public demandait respectueusement: « Quelle place voyez-vous pour la femme dans l'Église ? », un cardinal répond en citant Sœur Emmanuelle et Mère Teresa. En rugby, c'est ce qui s'appelle « botter en touche ».

Un groupe : On s'est mis à ordonner des diacres à tour de bras. Je n'ai pas compris pourquoi, tout d'un coup, tous ces hommes étaient ordonnés, alors que c'est nous qui faisions le catéchisme, qui faisions l'accueil, qui nous occupions des personnes âgées ; on faisait tout mais, tout d'un coup, on a commencé à nous sortir des diacres. Certes, beaucoup ont de grandes qualités ; je ne les remets pas en question. Mais pourquoi aucune reconnaissance pour les femmes ? Est-ce qu'on fait peur ? Est-ce qu'on n'a pas le droit de parler de ministères au féminin ?

Une femme : L'institution catholique ne perçoit pas l'enjeu d'un autre rapport entre les sexes : elle maintient les femmes, ou le féminin, dans un idéal qui est la contrepartie du cléricalisme. Comme le clergé défend le primat du masculin, il lui faut idéaliser le féminin. C'est un leurre dramatique, car il a ainsi l'impression d'honorer les femmes, sans du tout prendre conscience de leur autonomie.

Il faut apprendre à décrypter le sexisme dans l'Église. Il ne faut pas dire aux clercs qu'ils méprisent les femmes. Ils ne croient pas les mépriser. Mais ils n'ont pas de véritable échange avec elles parce qu'ils les idéalisent, ils les imaginent, ils les situent dans un champ particulier. Ils ne peuvent pas sortir de ces catégories qui relèvent pour eux de la nature.

Une hiérarchisation monopolistique du pouvoir

La structure très hiérarchique de l'Église catholique, qui accorde le monopole du pouvoir au clergé et en prive les laïcs, a pour effet de renforcer la hiérarchisation entre les hommes et les femmes dans l'Église. Certains en concluent que, si le pouvoir dans l'Église n'était pas strictement lié à l'ordination, la question du statut des femmes dans l'Église se présenterait assez différemment.

Une femme : Il faudrait démonter tout le jeu du pouvoir dans l'Église, cette perversion qui en est venue à prétendre que la cléricature n'est qu'un service. Ainsi, lorsque des femmes demandent la prêtrise, on leur répond qu'elles veulent le pouvoir et on leur rappelle que la prêtrise est exclusivement un service ! Il y a là un jeu sémantique effrayant de perversité, dont ceux qui y recourent n'ont nullement conscience. Vraiment quel dommage, et pour moi quelle grande tristesse, de voir que des jeunes gens généreux, se tournant vers la prêtrise ou la vie religieuse, se voient inculquer cette supériorité du masculin, qu'on leur distille insidieusement.

Une religieuse : À titre personnel, je n'envisage pas du tout l'ordination. Dans cette question, beaucoup de problèmes proviennent de la confusion entre le ministère et l'exercice du pouvoir.

> **Un homme :** Le statut des femmes ? Dans ce domaine, on assiste quand même à une ressaisie autoritaire assez extraordinaire !

Conclusion : Évangile et inculturation

On voudrait clore ces premières analyses par quelques réflexions susceptibles d'intéresser ceux et celles qui se préoccupent de l'avenir de l'Évangile dans notre société. Les nouveaux rapports qui se sont instaurés entre hommes et femmes renvoient notamment, et en même temps, à de nouvelles perceptions de la sexualité, du genre, des modes d'exercice de l'autorité et du pouvoir, à la question des ministères et des vocations. On ne peut développer chacun de ces aspects. Aussi, je me contenterai d'emprunter une remarque de méthode à Hervé Legrand : pour aborder les questions soulevées, il invite à se départir d'une attitude moralisante et à s'interroger plutôt sur l'inculturation qui serait requise de la communauté chrétienne du fait de mutations culturelles déjà largement vérifiées et qui font système entre elles. Je résume certains aspects de l'approche qu'il préconise:

Aborder en termes premièrement moraux les changements qui ont affecté, depuis cinquante ans, le statut des hommes et des femmes dans leurs relations réciproques dans la société française, ne peut être très éclairant. Car au plan moral, nous ne sommes ni meilleurs ni pires que nos pères. Certes, nous sommes sortis de l'androcentrisme, un système de représentations et de valeurs dans lequel les femmes sont toujours considérées comme relatives aux hommes, sans que la réciproque soit vérifiée au même degré. De ce système de valeurs partagé, pendant des siècles et des siècles, par toutes les sociétés qui nous ont précédé, seules des minorités très privilégiées se sont affranchies dès le début du XX^{e} siècle et la grande masse seulement à partir du début des années cinquante, et seulement en Occident.

Les relations entre hommes et femmes en sont-elles devenues plus morales ? C'est loin d'être évident (chacun connaît l'instabilité des mariages, la persistance du sexisme, etc. En fait, ce sont les progrès de la médecine, plus que la morale, qui ont dessiné le nouveau paysage : ils ont libéré les femmes de leur asservissement millénaire à la reproduction biologique du groupe humain par la maîtrise de la mortalité des femmes en couches et de celle des bébés, couplée à une contraception efficace. De ce fait, devenues libres de travailler dans des sociétés post-industrielles où le muscle masculin devient superflu, elles ont acquis, de par leur activité salariée, cette autonomie sociale et financière qui introduit peu à peu des relations de parité entre hommes et femmes tant au plan social que psychologique.

La législation enregistre ces mutations : les femmes peuvent voter depuis 1945 ; elles n'ont plus besoin de l'autorisation maritale pour travailler ou pour ouvrir un compte en banque depuis 1965 ; l'autorité parentale est partagée depuis 1970 et la parité électorale est obligatoire depuis 1999[2].

2. On trouvera aussi ces réflexions dans Hervé Legrand, « La portée de la tradition dans le débat sur le partenariat entre chrétiennes et chrétiens dans l'Église », dans *Pleins feux sur le partenariat dans l'Église*, Montréal, Éditions Paulines, 1997, pp. 105-123.

Pourquoi l'Église aurait-t-elle des difficultés à évangéliser des sociétés sorties du patriarcalisme ? La référence au Jésus de l'Évangile, exempt de tout androcentrisme, à la différence de Bouddha ou de Mahomet, devrait lui faciliter la tâche. Toutefois, il ne s'agit pas pour elle de s'adapter à ce monde-ci. Ainsi, ce n'est pas parce qu'il est banal, dans certains pays, que les femmes deviennent ministres que des chrétiennes pourront y être appelées à l'épiscopat. Une telle innovation doit être jaugée aux critères de la foi chrétienne, en recourant à la réflexion théologique qui accompagne les décisions magistérielles et pastorales[3]. N'est-ce pas le cas dans tout processus d'inculturation ? Mais faute d'une juste inculturation, la sécularisation ne continuera-t-elle pas de progresser ? ■

3. *Cf.* Hervé Legrand, « *Traditio perpetuo servata ?* La non-ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ? », *Rituels : Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 393-416.

Le regard des pauvres[1]

par Bruno TARDIEU,
délégué national d'ATD-Quart Monde

Vous avez souhaité inviter ATD-Quart Monde pour votre réflexion sur votre place dans une société en difficulté, en recherche, qui semble areligieuse ou dans une indifférence religieuse ; peut-être espérez-vous que les plus démunis, par l'intermédiaire de ce Mouvement qu'ils ont créé, peuvent vous éclairer sur notre société et nous en sommes très touchés. Nous pensons en effet que les très pauvres ont une vision du monde, une vision qui n'est jamais sollicitée mais qui manque à notre monde – une vision par le bas, et qui du coup regarde vers le haut, peut nous élever, nous redonner l'espérance. C'était la conviction et l'expérience de notre fondateur, le Père Joseph Wresinski, né lui-même dans la misère – cette misère qu'il nous expliquait parfois en disant : « Ma mère n'avait que des bienfaiteurs ; elle n'avait pas d'amis. »

Ce regard sur la société passera par ma voix, celle de quelqu'un d'extérieur à votre Église à votre foi, mais qui est un ami de l'Église, un ami des croyants. Je reprends à mon compte ce mot de Gandhi : « J'aime les croyants, car ils ne se prennent pas pour Dieu. »

ATD-Quart Monde est une aventure provoquée par les très pauvres, qui réunit des personnes de toutes convictions, de plusieurs spiritualités et religions. Nous affirmons que nous sommes un mouvement intérieur, comme un mouvement à l'intérieur de chacun de ses membres, qu'il soit pauvre ou riche, un mouvement de refus du mépris pour l'homme, du refus de l'abandon de l'homme, un mouvement d'indignation.

Un mouvement intérieur, un mouvement collectif, car nous cherchons à faire que les gens se retrouvent, ne soient pas seuls, osent appartenir, s'associer, se défendre ensemble, se reconnaitre, vivre la fraternité inclusive. Un mouvement intérieur, un mouvement collectif et un mouvement civique et politique qui veut faire changer la cité. Vous savez tout cela.

Alors quel regard portons-nous sur la société d'aujourd'hui, nous, très pauvres et autres citoyens réunis dans cette aventure d'ATD-Quart Monde ?

Je me suis posé cette question en me demandant ce que les jeunes qui nous rejoignent cherchent attendent en venant : par nous se rapprocher des plus pauvres ? Qu'est ce que cela révèle des attentes de la société ?

1. Titre donné par l'Observatoire Foi et Culture.

Des jeunes nous rejoignent en nombre, méfiants des idées et des idéologies, surprenants par leur apparent manque d'idéal ou de système tel que nous pouvions le concevoir dans ma jeunesse, et passionnés d'expérience humaine, de rencontre, de dialogue, du « chacun » dont parlait Mgr Dagens, passionnés de dépasser l'apartheid social.

Alors qu'est ce que je leur raconte qui les intéresse, que voyons-nous qui les intéresse ?

Nous voyons une société qui retrouve des violences archaïques, capable de prendre des boucs émissaires de manière décomplexée. Ce mot « décomplexé » est lourd de sens. Je veux vous parler de Marie-Christine, voisine de Marie-France Zimmer qui nous l'a raconté avant-hier. Marie-France Zimmer a grandi dans la misère elle-même. Devenue militante quart-monde, elle fait partie des cinq délégués nationaux avec moi. Elle nous raconte qu'avec les annonces sécuritaires de cet été, sa voisine Marie-Christine, sa fille et leurs trois enfants ont dû déguerpir. Ils ne sont pas Roms, ils ne sont pas « du voyage » non plus. Ils étaient juste dans des caravanes car ils ne pouvaient plus payer leurs loyers de HLM et avaient trouvé cet arrangement avec un agriculteur. Mais la pression sur les maires, sur la gendarmerie a fait qu'ils ont été chassés ; ils se cachent maintenant dans les bois. Ils partent dans l'errance.

La stigmatisation des très pauvres, la discrimination qu'ils subissent est de plus en plus forte. Et quand nous l'affirmons, quand nous saisissons la HALDE pour dire que le mépris des pauvres devient prégnant, tout le monde est étonné comme d'une évidence.

La société est capable de plus en plus d'inhumanité aveugle, et de la théoriser, de la proclamer – ce qui est nouveau. Le discours sur les pauvres s'est durci et cela, beaucoup de gens le sentent, sentent que des logiques de nécessité sont capables de broyer l'homme. Tout rationaliser, tout transformer en procédure dans le social, dans l'hôpital et aussi dans l'entreprise mène à une élimination systématique du « maillon faible ».

Les politiques de réductions de la pauvreté de 50 %, de 30 %, de 20 % mènent inévitablement à s'intéresser aux moins pauvres parmi les pauvres, pour atteindre les objectifs. C'est ce qu'on appelle « l'écrémage ». Ce sont en fait autant de déclarations d'abandon des autres, des plus faibles. Ce sont des politiques discriminatoires. Oserait-on dire qu'il faut soigner les moins malades parmi les malades ? Non. Alors pourquoi ose-t-on avoir ce discours sur les plus faibles socialement ?

Et l'élimination du « maillon faible », c'est le thème de jeux télévisés de plus en plus nombreux. Cette violence archaïque est une sorte de recul anthropologique, éthique. Les plus pauvres peuvent éclairer notre éthique.

Lors d'une université populaire quart-monde sur le thème de la bioéthique, les militants quart-monde ont affirmé que les mères porteuses, ce n'est pas en soi choquant, mais le problème c'est que forcément ce sont des pauvres qui vont faire ça pour de l'argent, pour des riches et donc vont en être avilis. Ils indiquent une spiritualité, un repère éthique fort : regarde les conséquences d'un acte sur les plus faibles. Didier Sicard, qui a travaillé longtemps sur l'éthique de la médecine et qui était là ce soir-là, a bien confirmé la valeur de ce repère.

Cette connaissance-là de notre monde, ce discours-là touche considérablement tout le monde et en particulier les jeunes.

Affirmer la vie, affirmer la primauté de l'humain sur tous les systèmes et toutes les efficacités, c'est un message attendu.

Les logiques d'entreprise, le management enseigné par les cabinets de consultants genre Mac Kinsey et qui pénètre le service public partout, qui consiste à déconnecter la compétence et l'engagement humain, à ne plus comprendre la partie essentiel de l'homme, qui est de vouloir coopérer, avoir des liens, et pas seulement produire, tout cela montre ses limites, sa violence, comme une sorte de logique qui écrase l'humain, un totalitarisme diffus, totalitarisme de l'argent, où les moyens à tous les niveaux remplacent les buts.

À tout les niveaux on veut faire entrer les pauvres dans des parcours pré établis.

Nous avons ouvert il y a des années un espace de vacances familiales, où des gens peuvent pour la première fois de leur vie vivre un temps de paix, de beauté, d'amour en famille. De repos. Dans le Jura. « J'entends la cascade, je ne peux pas dormir que pense qu'un jour mes enfants se diront au moins une fois : "J'aurai vécu un beau moment avec mes parents". »

Pouvoir connaître ses parents, pouvoir honorer son père et sa mère. Tout cela est nié par les procédures de plus en plus éprises de maîtrise. Aujourd'hui les financements de ces vacances sont menacés. On dit : « Il faut des vacances qui remettent les gens au travail, qui leur font faire des progrès sur ci et sur ça. » Imaginez que vous puissiez partir en vacances sous condition d'efficacité !

Nier toute spiritualité, tout besoin d'intériorité aux gens, vouloir tout maîtriser.

L'arrogance de notre société occidentale, aveuglée par la soif de maîtrise, maîtrise de la nature, maîtrise de l'homme, est révélée par les plus démunis et apparait à de plus en plus de personnes. Une femme de Madrid, expulsée encore une fois, obligée tout le temps de raconter ses malheurs pour obtenir des aides, disait il y a peu à notre équipe : « La poésie soulage de la fatigue. »

Ce que vivent les plus pauvres, les autres le ressentent. Ma voisine qui est technicienne à France Télécom, elle le ressent. Des procédures intelligentes qui déstabilisent, détruisent l'homme.

Avoir un propos délibéré sur une anthropologie, Mgr Dagens le dit très clairement à propos de la procréation, c'est attendu par notre époque. Oser dire l'homme dans une société qui semble ne plus se penser comme partie de la nature, qui semble vouloir maîtriser l'immaîtrisable.

Nous avons toujours eu des propos à ATD-Quart Monde sur la famille, quitte à paraitre ringards. Non pas un discours normatif, mais la famille comme un fait anthropologique, une réalité souvent niée pour les plus pauvres. Ces personnes que vous croiserez et qui vivent dans la rue, penserez-vous qu'elles ont une mère, un père, peut-être des frères, des sœurs, peut-être des enfants ?

70 % des gens à la rue sortent d'institutions : prison, foyer de l'aide sociale à l'enfance, etc. Autrement dit, notre arrogance d'État, qui prétend faire mieux que les familles, fait pire. Les enfants sont pris à leurs parents, et à dix-huit ans remis dehors. Et beaucoup sont à la rue.

Les familles des pauvres ont toujours été menacées par la misère et aussi par les institutions. Le nombre d'enfants placés était d'un million dans les années 60, il a baissé à 150 000 dans les années 2000, en partie sous notre influence, mais il se remet à augmenter : autre conséquence de ce management par la peur, par le contrôle. Je pense à Simone Weil, la philosophe, qui dit que le plus sacré en l'homme est son désir d'aimer. Cela est considéré comme secondaire pour les plus pauvres par rapport à d'autres considérations de gestion. Partant, ce qui est de plus sacré en l'homme est menacé pour nous tous.

Et l'humanitaire avec ses Arches de Zoé de toutes sortes est pris dans la même folie médiatico-efficace qui nie le temps, qui nie les liens familiaux, communautaires.

Et les hébergements d'urgence ne pensent que très rarement en termes de couple, de famille.

Affirmer la famille, les parents, le couple, ce n'est pas une question morale ou normative ; c'est une anthropologie, une manière de reconnaître l'humain, précieux, indéfinissable, irréductible.

Et ce message là est attendu. Il faut que les jeunes nous rejoignent.

Une des dernières conférences du Père Joseph Wresinski à l'ONU s'appelait « L'heure de l'homme est revenue ». Il affirmait que l'écoute des plus pauvres dont il était témoin prouvait que l'humanité était en attente d'un dépassement de la civilisation actuelle pour un désir de vie, d'humain.

Pour finir j'aimerai mentionner encore une chose. Deux des quatre livres que le Père Joseph Wresinski a publiés de son vivant sont une réflexion sur l'Évangile. Ils commencent tous les deux par une méditation sur les tentations de Jésus au désert, qui semblent fondatrices pour lui : « Je changerai ces pierres en pains et tu pourras nourrir le peuple. » Quelle tentation, celle du pouvoir économique pour nourrir son peuple ! Tentation du pouvoir politique, tentation du pouvoir spirituel. Et le refus radical de ces pouvoirs. C'était, dit il, la seule façon de garder l'intimité avec les plus pauvres, intimité avec les plus pauvres à laquelle il nous appelle tous, intimité avec les plus pauvres qui, je crois, était pour lui identique à son intimité avec Dieu. ■

Indifférence et disponibilité

par Jean-Pierre DENIS[1],
rédacteur en chef de l'hebdomadaire *La Vie*

Indifférence ? Disponibilité ? Et si les termes même de notre débat étaient piégés ? Et si l'indifférence, tant de fois constatée et déplorée dans l'Église au cours de ces dernières décennies, n'était que le masque même de la disponibilité spirituelle de notre temps, une disponibilité qui ne trouve pas sa voix, parce que la voie du sens a été bouchée par le matérialisme contemporain ? Et si la visibilité revendiquée ou réhabilitée nous cachait quelque chose, elle qui prétend tout montrer ?

L'indifférence n'est pas indifférente

Affirmons-le d'emblée : l'indifférence n'est pas une masse indistincte et uniforme, une sorte de monstre froid, tout d'une pièce, d'un bloc. L'indifférence, c'est un masque. Et le masque de l'indifférence au moins apparente cache des états d'esprit et des états d'âme beaucoup plus divers qu'on ne l'imagine trop courtement.

Pour certains de nos contemporains, la question de Dieu, c'est vrai, est définitivement résolue. Si l'on en juge par leurs paroles et par leurs actes, tout semble se passer en eux comme si elle n'avait jamais existé. Pour ceux-là, nous ne pouvons rien, sinon prier. La fenêtre du sens est obstruée. Seul le Maître de toutes choses peut l'ouvrir. Nous sommes devant le mystère profond, obscur, que représente pour nous l'absence de tout sentiment religieux.

Mais pour d'autres, elle pourrait bien cacher un « espérer croire » – l'expression n'est pas de moi, je l'emprunte au philosophe italien Gianni Vattimo. Cet « espérer croire », « l'intéressé » (si j'ose appeler ainsi le consommateur contemporain indifférent à Dieu), ne parvient pas à en prendre conscience, ou alors très vaguement, sous forme de dérivés abâtardis du religieux. Le divertissement, que notre société propose comme mode culturel principal, occulte dans ces personnes le divin. Et l'urgence de satisfaire ses désirs l'emporte sur le désir profond de parfaire son cœur, son âme et ses actions. Cet indifférent-là est un faux indifférent, égaré dans les labyrinthes de la société de consommation.

Dans les sociétés occidentales, et demain dans l'ensemble des sociétés dites en développement, le marché de l'apparence atteint un degré incroyable de développement et de sophistication. Il produit un effet de masse en s'adaptant à chaque caprice personnel et en devançant chaque fantasme. Une sorte d'abrutissement collectif, mais sur mesure. La densification des propositions de

1. Auteur de *Pourquoi le christianisme fait scandale*, Seuil, Paris, 2010.

distraction, d'épanouissement par le corps, d'évasion par le loisir, d'illusion par l'argent, l'image et le bruit, provoque une sorte d'effet de brouillard. On ne voit plus Dieu. On n'aperçoit plus que le marché des biens, des corps et des cœurs. Et – voilà l'indifférence apparente – il est impossible de voir que l'on peut voir autre chose que le visible et le matériel, il est impossible d'accéder à une conscience de l'invisible et du spirituel. Il est impossible de voir que l'on peut vouloir voir au moins autre chose que le visible – ce quelque chose qui serait le sens, ce quelque chose qui serait un peu plus que l'ici-bas, ce quelque chose qui est évidemment quelqu'un.

Enfin, chez certains de nos contemporains, l'indifférence cache ou révèle désir d'aimer, une soif d'absolu qui n'a pas trouvé dans l'Église sa réponse ou qui a été déçu ou bafoué. Dans ce cas de figure, la foi n'est pas une impossibilité. Elle n'est pas une absence. Elle n'est pas un refoulement – même pas cela. Elle est un renoncement. Et ce renoncement, parfois douloureux, résulte de condamnations absurdes mal étayées, de contre-témoignages comme chacun de nous sait en donner, d'expressions de dogmatisme ou de marques de pharisianisme scandaleuses aux yeux de personnes blessées dans leurs aspirations les plus sacrées. L'indifférence, ici, est une forme d'idéalisme.

La « visibilité » cache bien des choses

Dans l'Église, quand on parle de visibilité, on a parfois tendance à penser qu'il faut adresser un message ostensible afin de regagner un terrain perdu. La « visibilité » revendiquée révèle alors un désir de restauration et de reconquête. Elle n'est pas tournée vers l'avenir, ni même vers le présent. Elle exprime une nostalgie. En cela, elle risque de se réduire à une terrible illusion.

Autant le reconnaître et tourner la page : le christianisme n'occupe ou n'occupera plus la place qui est celle de l'église du village en face de l'école, de la mairie et du bar-tabac. Culturellement, la foi chrétienne est désormais non plus au centre de la culture, mais aux marges. Cette position appelle non à une affirmation de ses droits, mais à une attestation de la foi. Elle n'invite pas à fonder un parti de restauration, mais à entreprendre un mouvement d'évangélisation.

La logique de l'enfouissement qui a été poursuivie au cours de ces quarante dernières années a eu quelque chose de généreux et de suicidaire à la fois, et je crois qu'il faut avoir le courage de le dire. L'enfouissement poussé à son extrême, c'est l'effacement, c'est le renoncement à soi, c'est l'absorption volontaire dans le grand bain dissolvant qui a marqué et qui marque encore un Occident en crise d'identité. L'aboutissement d'un enfouissement mal compris, c'est l'apostasie. Mais faut-il penser du discret à l'ostentatoire ? N'y a-t-il pas un paradoxe terrible à vouloir se montrer et s'enfermer en même temps ? Est-il logique et surtout évangélique de faire signe tout en verrouillant la porte ? À quelle Pentecôte renoncerions-nous ainsi !

Certes, les citadelles se voient de loin. Je pense à un château, celui de Loarre en Espagne. Sur le flanc sud des Pyrénées, il semblerait que l'on peut voir tout l'Espagne jusqu'à Cordoue et jusqu'à Séville, l'Espagne de la Reconquista. C'est pour cela que cette forteresse a été construite. Mais ce château, qui est magnifiquement préservé, ce château-patrimoine est totalement vide. Parfois, à

l'intérieur des citadelles, il n'y a que des agonisants. Parfois, il n'y a plus de vie. L'affirmation de soi masque mal la disparition d'un monde. Les citadelles exhibent la puissance, mais elles sont des ruines en puissance.

La visibilité, oui ! Mais celle-ci ne se trouvera pas davantage dans le surplomb que dans l'enfouissement. Notre visibilité doit être à hauteur d'homme, de regard en regard, de personne à personne, de cœur à cœur. Il n'y a pas d'autre visibilité que celle de la Révélation. D'une certaine façon, il n'y a rien de visible, sinon la Croix. Voilà pourquoi nous nous sentons plus que jamais appelés à attester de ce que nous croyons. La notion d'inscription de la foi dans la culture, chère à Guy Coq, me convient. Mais je crois qu'elle passe d'abord par un canal confessant.

Ce n'est pas donc abstraitement que l'on propose la foi ou que l'on s'inscrit dans la culture contemporaine. C'est de manière très concrète, très sereine, très assumée. Arrêtons de nous cacher derrière le petit doigt de notre pudeur. Arrêtons de nous effaroucher derrière le gros mot de la laïcité. Oui, nous sommes chrétiens et nous devons en témoigner depuis la condition de marginalité qui est la nôtre. C'est là, c'est déjà là que nous ferons sauter le masque de l'indifférence. Il n'y a pas d'autre visibilité que celle de l'homme, de la femme et de l'enfant qui attendent que nous attestions notre espérance. Cette visibilité là n'est pas celle des musées, mais des témoins.

Voilà pourquoi je milite pour un christianisme à la fois contestataire et attestataire, un christianisme que j'ai appelé « contre-culturel » parce qu'il cherche à inventer un autre monde, à imaginer et à créer, à critiquer aussi la société matérialiste et l'idéologie du marché. Ce christianisme reste, bien évidemment, un christianisme d'insertion dans le monde et de proposition. Mais s'il ose être un signe, c'est aussi un signe de contradiction ! La visibilité de la foi ne sera jamais consensuelle. ■

Sécularisation et présence publique de la religion
Situation du catholicisme français

par Jean-Marie DONEGANI
professeur des universités à Sciences-Po

Il m'a été demandé de réfléchir dans ce colloque à la justification et aux possibilités d'une présence des religions dans la sphère publique de nos sociétés sécularisées, en s'attachant plus particulièrement, à la suite du dernier texte de Mgr Dagens, à la situation du catholicisme en France.

Il convient certes, pour remplir ce programme, de s'interroger sur la légitimité et les modalités possibles d'une parole publique au nom d'une option croyante dans un cadre culturel marqué par le pluralisme et la partition entre sphère publique et sphère privée. Mais il faut aussi, avant d'engager cette réflexion, rappeler deux données objectives qui viennent la contraindre. D'une part, la société française est la plus sécularisée des sociétés d'Europe de l'Ouest. La sécularisation s'y présente ici comme plus profonde qu'ailleurs, même si les indices dont nous disposons donnent à penser que toutes les sociétés occidentales suivent le même chemin, même les plus traditionnellement marquées par le catholicisme comme l'Italie ou l'Espagne. D'autre part, la société française n'est pas marquée seulement par la sécularisation commune mais par une version particulière de celle-ci qui a pour nom la laïcité. Cette laïcité est en effet profondément inscrite dans la culture et l'histoire françaises et largement acceptée par le plus grand nombre, ce qui engage à des considérations supplémentaires, indexées sur cette particularité.

En effet, la laïcité se présente comme une sorte d'assomption de l'abstention croyante, une mise en suspens de toute conviction pour atteindre à ce lieu de pensée du vivre ensemble où toutes les options particulières sont tolérées à condition d'être soumises aux contraintes de l'être commun. Mais on ne doit pas oublier que cette position est en elle-même l'affirmation d'une croyance. La croyance selon laquelle il est possible de distinguer l'individu du citoyen et de placer le second, réduit à sa particularité, sous la souveraineté du premier, conçu comme ordonné au général. L'enjeu ici tient donc moins dans le refus de toute croyance que dans le souci de soumettre celle-ci à l'obligation de généralité. Or ceci légitime une réflexion de type théologique sur la présence chrétienne dans notre société, dans la mesure où l'approche théologique se caractérise par le souci d'allier croyance et raison. Dans la mesure où elle exprime la tentative de rendre compte de la foi dans le cadre de la raison commune, on ne peut dire qu'elle soit en contrariété avec le fondement même de la laïcité.

L'intuition laïque doit être d'abord ramenée à cette conviction que la société peut être dirigée par un gouvernement qui ne trouve pas son inspiration et sa légitimité dans la transcendance religieuse, qu'elle peut susciter un État assurant la neutralité confessionnelle et reconnaissant la liberté religieuse. Or « la légitime autonomie des réalités terrestres » ainsi que la liberté religieuse ont été reconnues par le concile Vatican II. Il y a donc ici un premier élément de rapprochement entre la réflexion laïque et la pensée chrétienne.

L'intuition laïque est ensuite tendue vers la coexistence d'individus et de communautés animés par des convictions éventuellement différentes, mais qui toutes peuvent être subsumées par des principes communs de reconnaissance mutuelle et qui toutes acceptent de s'exprimer selon les modalités communes d'un échange égalitaire. La laïcité est ainsi ordonnée au pluralisme qui la fonde et elle apparaît comme une garantie du respect de ce caractère pluriel de l'unité même à laquelle elle tend. Or toute une partie aujourd'hui de la recherche théologique peut être comprise à cette lumière comme une quête à la fois de l'unité commune et du respect des différentes traditions dans lesquelles cette unité est chaque fois espérée[1].

L'intuition laïque tient enfin qu'il n'est pas possible de déterminer objectivement, extérieurement et autoritairement le poids de vérité d'une proposition croyante. La laïcité fait fond sur le subjectivisme et entraîne un relativisme incontournable qui soumet la vérité aux seules recherches et expériences individuelles.

Le relativisme contemporain ne doit pas être conçu comme une triomphe de l'indifférence, mais simplement comme une expression de la conviction que la valeur de vérité d'une proposition ne s'apprécie que dans la relation que celui qui la tient entretient avec elle. Or ce rapport à la vérité, défendu par la tradition laïque, n'est pas ignoré par la recherche théologique lorsqu'elle insiste, par exemple avec Bultmann, sur l'absorption eschatologique de l'espérance dans l'âme individuelle, ou rappelle, par exemple avec Schillebeeckx, la nécessaire couverture des énoncés théologiques par l'expérience de l'homme séculier[2]. Plus généralement, l'herméneutisme, largement honoré aujourd'hui par la théologie, pose qu'il y a toujours des raisons, fussent-elles contextuelles, pour décider en faveur d'une interprétation plutôt que d'une autre. Autrement dit, il n'y a de relativisme qu'au regard d'un point de vue métaphysique qui refoule l'historicité et la finitude[3]. Au contraire, le relativisme herméneutique consiste à dire que la vérité est relative à celui qui en fait l'expérience, à condition d'entendre la vérité comme une expérience de sens qui vient répondre à la question de celui qui cherche à comprendre[4].

1. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.
2. R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, trad. fr., Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, trad. fr., Paris, Cerf, 1981.
3. La vérité dite absolue n'est jamais que définie négativement par rapport à la finitude et à la temporalité. Aussi, l'herméneutique, en tant que philosophie première, cherche à vaincre l'oubli du temps, qui est « oubli de l'être » pour Heidegger. Dépasser l'absolutisme métaphysique, c'est ainsi délaisser le problème du relativisme.
4. W. G Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Paris, Cerf, 1995.

Ainsi, certaines intuitions de la pensée laïque ne sont pas si étrangères qu'on pourrait d'abord le supposer avec la pensée théologique, et en particulier avec certains de ses courants marqués par les approches herméneutique et existentiale.

Mais il faut aller plus loin et se demander en quoi l'ecclésiologie peut intéresser le vivre ensemble, déterminer en quoi la question ecclésiologique est une question politique. Autrement dit, comment concevoir, en modernité libérale, la participation de l'Église au débat public et comment penser le lien entre l'auto-compréhension d'une institution, considérée par le libéralisme comme relevant des options privées, et son autorisation et sa vocation à intervenir dans le débat public ?

C'est évidemment une question capitale pour l'Église, car elle ravive le souvenir difficile de l'intransigeantisme, lorsque l'Église ne concevait son rapport à la société moderne que sous la forme du jugement et de la répudiation. Aujourd'hui, l'Église a abandonné son attitude intransigeante en acceptant le principe libéral de la séparation, en affirmant la légitime autonomie des réalités terrestres et en revendiquant pour elle la liberté commune. Mais il n'est pas pour autant facile de déterminer la légitimité et les limites de ses interventions publiques, notamment lorsqu'elle ne s'adresse pas simplement à ses membres, mais à tous les citoyens ou même à tous les hommes.

Je voudrais donc tenter d'éclairer cette question de l'intérieur même de la conscience ecclésiale en procédant en trois étapes. Tout d'abord en identifiant la nature de la donne séculière entre pluralisme et tolérance. Ensuite en questionnant la légitimité d'une présence chrétienne dans une société sécularisée. Enfin en examinant les modalités possibles et souhaitables de cette présence.

La donne séculière : pluralisme et tolérance

L'origine de la pensée politique moderne tient dans le pluralisme religieux, né de la rupture de l'unité de la foi. Dans ce cadre, l'invention d'une partition entre sphère privée et sphère publique n'a pas été guidée d'abord par le souci de réduire la foi religieuse, mais plutôt de la soustraire à toute contestation, à partir de cette évidence que l'on ne peut contraindre l'homme à croire. Privatiser la foi religieuse, c'est donc lui reconnaître la suprématie absolue sur toutes les autres convictions et opinions. Ainsi, la tolérance n'est pas indifférence envers la vérité religieuse, mais reconnaissance au contraire de son caractère incontrôlable par tout pouvoir.

Mais entériner le fait que la religion a perdu son statut de norme englobante de l'existence collective ne signifie pas qu'elle est nécessairement interdite de séjour dans la sphère publique. Le religieux est une composante de la société civile et à ce titre il peut être affiché ou revendiqué dans l'espace public. Cela signifie simplement que le religieux doit *s'exprimer publiquement à titre privé*, c'est-à-dire en reconnaissant sa pluralité légitime et sa nécessaire déliaison à l'égard de toute obligation politique.

Plus loin, dans le même temps où l'on soustrait le religieux à toute obligation politique, on lui reconnaît une dimension publique en considérant que la foi personnelle a une dimension conséquentielle, qu'elle engage à des actions, qu'elle a des conséquences sur le rapport à autrui et donc

sur la sociabilité. La foi a un impact public et politique, mais par le canal de la conscience privée qui conduit le croyant à ne pas faire, dire et vouloir n'importe quoi dans l'ordre politique[5].

La tolérance n'implique donc pas le scepticisme moral ou une conception négative du bien moral. La tolérance en tant que doctrine morale repose sur une conception positive du bien, qui consiste à affirmer qu'une action est morale si elle est le fruit d'une décision libre et si elle est susceptible d'être universalisée[6]. Et cette question de l'universalisation ne va pas de soi. Car si la tolérance est conçue d'abord – et c'est ainsi qu'elle l'est le plus souvent – comme une institution politique qui permet la coexistence de plusieurs conceptions du bien, elle implique alors que soit retirée du débat public toute proposition morale controversée pour s'en tenir à un simple accord sur le juste. Elle implique que le débat public ne soit nourri que d'argumentations et non de convictions.

Or cette position de principe est intenable sur le plan pratique[7].

Tout d'abord, parce que le débat public, qui ne doit reposer que sur l'argumentation, demande que les convictions aient une certaine place, sinon dans l'argumentation du moins dans l'entrée en discussion. On n'entre pas en discussion si l'on n'a pas une conviction de départ à faire valoir et à soumettre à l'évaluation d'autrui. Et, le plus souvent, l'entrée dans le débat public est d'autant plus forte que la conviction privée est profonde.

Ensuite, on ne sait comment évaluer la force rationnelle d'un argument. On considère le plus souvent qu'un argument est d'autant plus fort qu'il est capable de convaincre un plus grand nombre d'auditeurs compétents et de bonne foi. Mais si la force d'un argument se calcule uniquement par le nombre d'individus qu'il convainc, ce n'est pas une raison, ou alors c'est la raison des plus forts.

Enfin, la thèse du poids rationnel de l'argument rencontre l'implication de la personne qui argumente. Que l'autre croie est un motif pour croire à son tour. La théorie de l'argumentation rationnelle rencontre donc très vite une psychologie de la croyance. C'est pourquoi, en définitive, la théorie du débat libéral reposant sur l'argumentation rationnelle est contrainte d'assumer à son corps défendant le caractère convictif de la prise de parole et le caractère situé et croyant du sujet parlant, même dans la sphère publique.

On en vient donc, contrairement à ce qu'enseigne la vulgate libérale, à un système qui semble ne pouvoir fonctionner que selon deux modalités : *soit honorer le principe de tolérance et renoncer dès lors au principe de discussion, soit honorer le principe de discussion mais renoncer au principe de tolérance.*

5. C'est là la position de Tocqueville : *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, t. 1, p. 398,

6. *Cf.* J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. fr., Paris, PUF, 1987, p. 256 ; J. Habermas, *L'Avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002, p. 152.

7. B. Sève, « Peut-on reconnaître aux convictions une place légitime dans l'argumentation rationnelle ? », in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Institut cCatholique de Paris, Faculté de philosophie, Paris, Beauchesne, 1993, p. 381-402.

La première position, qui est notamment avancée par Rorty, pose que la tolérance est indépassable dans un cadre pluraliste et qu'elle doit primer sur le principe de discussion[8]. La question politique consiste à chercher un idéal unificateur pour que nous ayons moins l'air de gens réunis par hasard. Mais il faut pour cela renoncer à tout universalisme moral, revendiquer l'ethnocentrisme et reconnaître la contingence radicale des contextes, c'est-à-dire assumer le relativisme. Le débat rationnel est alors inutile et l'on doit abandonner le principe de discussion, puisque aucun système épistémologique ou moral n'est en mesure de dire la vérité ou la justesse d'un autre. D'où le passage de la délibération politique ou du dialogue philosophique, l'un et l'autre conçus comme épreuve de vérité, à une conversation civilisée entre des interprétations possibles de la réalité dont aucune ne doit plus réclamer le statut de reflet exact.

La seconde position, qui privilégie la discussion sur la tolérance et se trouve particulièrement défendue par Rawls, estime que le juste s'impose sur le bien parce qu'il est partagé par toutes les doctrines compréhensives raisonnables auxquelles on demande d'alimenter le débat public à partir de leurs prémisses propres[9]. Cette position vise en quelque sorte à éviter que la démocratie soit réduite à une juxtaposition d'individus conservant leurs positions privées inquestionnées et qu'un respect intransigeant de l'espace privé ne réduise d'autant l'espace public. Les convictions religieuses ici, cessant d'être privatisées, perdent leur caractère inentamable et peuvent devenir raison dans leur rapport obligé avec d'autres convictions. Mais cette position implique que la discussion soit limitée à ceux qui partagent un minimum de prémisses communes, la même anthropologie, et que soient exilées hors du système les doctrines qui ne partagent pas ces prémisses. La discussion raisonnable implique un renoncement à la tolérance complète.

Voilà le cadre conceptuel de la notion de débat public que je voulais rappeler avant d'engager la réflexion sur la place que peut avoir dans ce cadre la prise de parole de l'Église catholique. Et si je souhaite mettre l'accent sur l'ecclésiologie, c'est bien que ce qui est en jeu ici n'est pas simplement une conception substantielle du bien, mais quelque chose de plus profond, c'est-à-dire le rapport entre une identité et une conception du bien.

La légitimité d'une présence chrétienne : ecclésiologie et débat public

Si l'on accepte le cadre conceptuel qui vient d'être rappelé, on voit bien que l'Église elle-même est nécessairement prise dans ce dilemme. Ou bien elle honore la tolérance et affirme son localisme, renonçant ainsi à entrer en dialogue avec d'autres propositions de sens et s'abstenant de les évaluer. Ou bien elle honore la discussion, mais une discussion qui ne concerne alors que ceux avec qui elle partage globalement la même anthropologie et la même axiologie.

C'est pourquoi la solution ne peut se trouver du côté de l'affirmation dogmatique et de l'attitude apologétique qui sont nécessairement ordonnées à la proclamation d'une vérité inentamable.

8. R. Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. fr., Paris, PUF, 1994, p. 194.
9. J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr., Paris, PUF, 2001, p. 157.

Mais plutôt du côté de la nomination ecclésiologique qui consiste à énoncer une identité et à l'affirmer, comme toute identité, en relation, en dialogue, ordonnée à l'altérité et à l'authenticité.

Or la situation actuelle du christianisme, marquée par la sécularisation externe, c'est-à-dire le pluralisme et la séparation, mais aussi par la sécularisation interne, c'est-à-dire l'individualisme, le subjectivisme et le relativisme, est favorable à une telle énonciation dialogale et non impérative de la vérité.

On sait que nos sociétés sont marquées par l'individualisme. Il s'agit par-là de signifier que tout ce qui doit guider la recherche du bien commun, c'est au bout du compte ce qui est bon pour les individus[10]. Cela implique que la valeur des traditions et la légitimité des institutions se mesurent à l'intérêt qu'elles peuvent avoir pour les individus.

Les traditions et les institutions ne se présentent plus comme des systèmes d'appartenance dans lesquels on naît et auxquels on adhère par respect de l'autorité et dans la fidélité à un héritage reçu par la naissance. Elles ne sont plus des systèmes d'emprise, mais des stocks de ressources à la disposition des individus pour créer leur identité et donner un sens à leur monde et à leur vie. C'est en cela que nous sommes passés d'une logique d'appartenance à une logique d'identité[11]. Mais cette logique d'identité n'entraîne pas un repli sur soi, un solipsisme. L'individualisation n'implique pas le renoncement à toute forme d'altruisme ou à tout partage et mise en commun, mais simplement que les choix de vie relèvent d'un choix et non plus de l'évidence habituelle des normes abstraites et involontairement héritées. Elle signifie que toute proposition de sens est relative à celui qui en fait l'expérience, que sa valeur lui est donnée par l'épreuve personnelle plus que par la force des habitudes et le poids des héritages.

La philosophie naturelle de notre époque est le pragmatisme. La vérité ici, c'est ce qui a réussi à se faire valoir dans notre horizon ; la vérité, ce n'est pas quelque chose d'extérieur et d'objectif que je dévoile – l'*alétheïa* des Grecs –, mais c'est ce qui me rend fort, ce qui porte des fruits, ce qui est utile et validé par l'expérience – l'*aleph, mem, nun* des Juifs, la racine de l'Alliance. Cela ne conduit pas à ce que le pragmatisme rende obsolète la croyance religieuse. Simplement, dans cette perspective conséquentialiste de la vérité, où on la reconnaît à ses fruits, le croyant est conduit à accomplir des actes qui vont rendre vraie sa croyance, qui vont modifier ses conduites de telle sorte que son croire pourra être reconnu comme fécond[12].

Il ne faut pas moins aujourd'hui qu'hier une confirmation du croire personnel, car on ne peut pas croire tout seul. La quête du répondant dont parle Michel de Certeau est toujours au fondement de toute validation du croire[13]. Il faut un autre témoin qui va recevoir pour vrai ce que je tiens pour vrai. Ce tenir et ce recevoir, c'est donc une validation mutuelle du croire, un autre mode

10. F. de Singly, *L'Individualisme est un humanisme*, La Tout d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.
11. J.-M. Donegani, « Individu, sujet, communauté », *Église et vocations*, mai 2008, n° 2, p. 9-18.
12. J.-M. Donegani, « Le religieux à la carte : une individualisation des pratiques et des croyances », *Cahiers français*, 340, septembre-octobre 2007, p. 44-48.
13. M. de Certeau, « L'institution du croire », *Recherches de science religieuse*, 71, 1983, p. 61-80.

que la validation autoritaire de la tradition ancestrale. Mais il n'est sans doute pas moins porteur d'humanité que le précédent. Il ouvre également à l'altérité et au partage. Et il ouvre également au souci éthique. Car le conséquentialisme engage à des actes et le relativisme engage à des relations. Et l'éthique n'est plus dissociable d'une construction identitaire dans laquelle le rapport à la vérité s'inscrit dans le souci de l'autre et l'intérêt pour la fécondité des croyances.

On comprend alors combien cette donne anthropologique légitime la place des Églises dans le débat public et dans la formation des sujets. Car, pour que le sujet construise son système de croyances, encore faut-il qu'il ait accès à des sources de sens qui le précèdent. Parce que l'identité elle-même est conçue comme une quête et non comme un simple héritage, cette quête revêt une dimension éthique ; elle ne peut se concevoir en dehors de tout rapport à ce que l'on appréhende comme le bien[14] ; elle s'ouvre à la sollicitude et au sens de la justice ; elle fait appel aux institutions et aux traditions[15].

On vérifie à la lecture des résultats d'enquêtes dont nous disposons que la donne subjectiviste et relativiste qui caractérise notre société ne conduit pas à répudier la légitimité des propositions de sens de l'Église, même si en est refusé le caractère possiblement autoritaire et prescriptif. Certes, les indices sont convergents qui marquent une désinstitutionalisation du sentiment religieux. Mais l'opinion selon laquelle la religion est importante dans la vie ne diminue pas tout au long des enquêtes. Et surtout, l'opinion selon laquelle l'Église catholique répond aux besoins spirituels des individus ne cesse de croître, passant de 42 % en 1981 à 63 % aujourd'hui chez les 18-24 ans. Il y a ainsi une légitimité nouvelle de la prise de parole de l'Église à partir même de la donne anthropologique qui marque nos sociétés. Mais cela implique d'honorer cette préférence de nos contemporains pour l'authenticité personnelle plutôt que la vérité impersonnelle, pour une proposition de sens ordonnée à la construction de sujets libres et de sociétés justes[16].

Les modalités d'une présence chrétienne : ecclésiologie et construction du monde commun

La situation contemporaine crée de nouvelles conditions à la prise de parole de l'Église. Mais il faut, comme nous y invite le texte de Mgr Dagens, partir d'un présupposé qui tient que cette société n'est pas plus fermée à la question de Dieu que les précédentes. Si l'on évalue cette situation à l'aune du modèle de la chrétienté, elle ne peut qu'apparaître comme appauvrissement et défaite. Mais il faut être conscient que cela implique de faire de la chrétienté et du modèle constantinien un moment théologique Alors qu'il ne s'agit, comme nous l'ont rappelé Marie-Dominique Chenu et Karl Rahner, que d'un moment historique qui ne détient pas plus que d'autres moments la vérité du christianisme.

14. M. Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé », trad. fr. in *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par A. Berten, P. da Silva et H. Pourtois, Paris, PUF, 1997, p. 255-274.
15. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, coll. « Points Essais », p. 199-263.
16. J.-M. Donegani, « Quelques réflexions sociologiques pour une pastorale des jeunes », *Église et vocations*, mai 2011, n° 14, p. 13-26.

Il faut aussi partir d'un second présupposé à toute entreprise pastorale : c'est dans les termes mêmes de l'anthropologie contemporaine que seront audibles les propositions de sens et de salut de l'Église, alors que l'attitude intransigeante de condamnation et de rejet de notre culture rendront inaudible leur énonciation. Ce qui ne signifie pas que tout est à admettre dans notre culture : il y a des oui et des non à poser. Mais un rejet global de l'anthropologie contemporaine – et notamment de la donne subjectiviste, de la modalisation du vrai par l'authenticité et le conséquentialisme pragmatiste – ne peut que susciter l'indifférence envers ces propositions de sens et de salut. Cela conduit évidemment, comme nous y invitait la *Lettre aux catholiques de France*[17], à considérer que l'Église est partie prenante de ce monde et ne se trouve pas en situation d'extériorité par rapport à lui.

Cela implique trois attitudes : le choix de l'échange contre la proclamation solitaire et souveraine de la vérité, le maintien de la dimension ecclésiale contre le repli sectaire, le choix d'un universalisme réitératif plutôt que de surplomb.

1. L'échange et le dialogue

Dans toute présentation identitaire, il y a de l'altérité. Le signe chrétien n'appartient pas seulement aux chrétiens mais aussi à ceux qui le reçoivent et le lisent. L'Église catholique n'est pas seulement l'Église des catholiques. Et la Lettre aux catholiques de France rappelait que l'autre nous est donné comme celui qui vient à nous et qui vient à nous aussi pour nous révéler notre propre identité, que l'évangélisation conçue à partir de ces prémisses implique donc de recevoir autant que de donner.

La chance de l'Église dans notre société est justement de n'être plus conjuguée à toute la société, de n'apparaître plus comme l'expression naturelle de la culture dominante et de l'appartenance commune. La foi n'est pas conférée automatiquement au croyant et, le pluralisme étant une donne incontournable de notre monde, l'attention à la pluralité des propositions de sens implique un dialogue tendu d'abord par la reconnaissance de l'autre dans son altérité et sa dignité.

On peut se souvenir ici des paragraphes 2 et 3 de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*, qui pose que la recherche de la vérité se fait au moyen de l'échange ou du dialogue grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité. On peut aussi rappeler les paragraphes 13 à 15 de *Lumen gentium*, qui distinguent ceux qui sont pleinement incorporés à l'Église, ceux avec qui l'Église se sait unie pour de multiples raisons et ceux qui sont ordonnés au Peuple de Dieu.

De tout ceci on peut conclure qu'il y a pour l'Église catholique une concordance entre ce qui est proposé ou cherché et la manière de le proposer ou de le chercher. De telle sorte que c'est finalement cette manière même qui est le critère ultime d'une vérité s'exprimant sous la figure de l'authenticité et par un certain style de rapport à l'autre. Pensons à ce passage des Écritures où

17. Troisième volume du « Rapport Dagens 1 », Paris, Cerf, 1996 (N.d.l.R.).

il est dit que les brebis reconnaissent la voix du pasteur. Non pas ses paroles mais sa voix[18]. Cela implique peut-être, plus loin, de ne pas chercher systématiquement dans l'évangélisation à faire des disciples, mais aussi à reconnaître ceux qui sont en vue du royaume sans pour autant être concernés par une démarche d'appartenance à l'Église.

2. Le choix de l'Église contre la secte

La situation de l'Église qui ne rassemble plus 80 % de la population peut conduire à privilégier le repli sectaire, surtout si l'on considère la foi chrétienne comme radicalement étrangère aux valeurs de ce monde.

Quelques théologies anglo-saxonnes ont aujourd'hui un certain écho parmi les catholiques français, tels le courant de l'orthodoxie radicale de Milbank ou les thèses de Stanley Hauerwas[19]. Ces théologiens préconisent un mode sectaire de constitution des sujets croyants dans des communautés fermes et fermées à la culture commune. Hauerwas va jusqu'à dire que la mission de l'Église est seulement d'être l'Église, qu'elle ne doit pas s'impliquer dans les débats concernant l'avenir des sociétés séculières et que sa vocation n'est nullement de rendre le monde plus paisible et plus juste. C'est une position qui rejette à la fois la doctrine sociale de l'Église et même, semble-t-il, la conception sacramentelle de l'Église qui est donnée au monde. Et c'est une position qui rejette aussi les présupposés de la doctrine libérale selon laquelle les religions ont à prendre leur part aux débats publics concernant la justice commune[20].

On comprend combien ces thèses peuvent séduire des croyants qui sont terrorisés par la fonte quantitative des adeptes et qui voient dans la culture dominante la cause exclusive de cette fonte. Mais il faut bien dire que cette position est étrange et apparaît même lourde de contradictions. Car il y a là d'une part le regret que la foi chrétienne ne soit pas le levain mais bien toute la pâte, et d'autre part le souci de bien distinguer le levain et la pâte et ne pas les mêler inconsidérément. En réalité, cette vision des choses transforme radicalement l'identité de l'Église catholique, dont la sacramentalité est à la mesure de son attention au monde de tous ses hommes.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que si le nombre des pratiquants a décru depuis quelques décennies, cela n'implique pas que notre société ne soit pas encore marquée par la culture chrétienne. Ne pas oublier non plus que la sécularisation est considérée par la plupart des sociologues et des historiens comme le fruit même de l'intuition judéo-chrétienne qui a posé l'autonomie du monde et la liberté de l'homme. Et ne pas négliger enfin la présence chrétienne dans notre culture et le fait que certains sont amenés à s'intéresser à la foi chrétienne à partir même des signes chrétiens qui marquent encore la culture commune.

18. Albert Rouet, *J'aimerais vous dire. Entretien avec Dennis Gira*, Paris, Bayard, 2009, p. 65.
19. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990 ; S. Hauerwas, *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, trad. fr., Paris, Bayard, 2006.
20. J.-M. Donegani, « Identités contemporaines, traditions, communautés, sociétés : entretien », in Ph. Bordeyne, A. Thomasset, (dir.), *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, Paris, Cerf, 2008, p. 51-64.

3. Le choix d'un universalisme réitératif

Le refus du repli sectaire implique que l'Église soit tendue vers l'universel et contribue à l'unité du monde. Parce que l'unité du monde ne peut pas être comprise seulement sous la forme du marché.

Et de fait, parallèlement au processus de globalisation sous l'empire du commerce, on assiste à la montée d'une fragmentation du monde et d'une nouvelle anarchie, d'une prolifération de féodalités sans autorité centrale ni règles communes, où règnent l'arbitraire et la violence[21]. Cette fragmentation s'alimente de crispations communautaires dont le vecteur symbolique est souvent la religion, support identitaire qui fournit une légitimation aux groupes les plus violents et une bénédiction aux actes les plus inacceptables.

Il faut donc dire que, conjointement à ce processus de globalisation, et en lien sans doute avec l'ethos tolérant du pluralisme libéral, on voit poindre la tentation encore une fois du repli communautaire et le renoncement à toute prétention d'universalité en termes de vérité ou de norme, conduisant par exemple les théologies chrétiennes à ne développer que la stricte auto-compréhension de leurs communautés.

Il y a ainsi aujourd'hui une connivence de fait entre l'*ethos* pluraliste et la tentation communautariste pour abandonner la question de l'universel aux pouvoirs du marché et de la technique. Or ce que le christianisme a déposé dans l'histoire du monde, c'est précisément cette indifférence aux différences face à la dignité essentielle et donc universelle de tout homme[22].

L'universalité dont est porteur le christianisme n'est pas une universalité de conquête ni d'englobement, mais bien au contraire une universalité qui procède de l'attention absolue à chaque singularité et d'une ouverture radicale à l'altérité constitutive de l'unité du genre humain. C'est pourquoi la clôture communautaire ainsi que l'indifférence à la justice lui sont interdites.

Mais il est utile de rappeler que l'universel est aujourd'hui inatteignable dans le cadre d'un jugement de type déterminant (qui va du général au particulier) et que, au contraire, il n'a de sens dans ce monde que sur le mode du jugement réfléchissant (qui va du particulier au général).

C'est la distinction entre deux universalismes qu'a proposée Michael Walzer à partir de l'héritage biblique[23]. L'un est ce qu'il appelle « l'universel de la loi englobante », correspondant au jugement déterminant, celui d'une loi unique valable universellement et révélée à Israël, lumière des nations. Mais il en est un second, qu'il appelle un « universalisme réitératif », qui correspond au jugement réfléchissant et procède à partir du caractère fondateur d'une expérience. Commentant un fragment du prophète Amos où Dieu demande : « N'êtes-vous pas comme les enfants des Éthiopiens

21. P. Hassner, *La Violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, Seuil, 2000, coll. « Points Essais », p. 51.
22. J.-M. Donegani, « Religion, culture, société », *Leçon inaugurale de la nouvelle École doctorale de l'Institut catholique, de l'Institut protestant de théologie et de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge*, 4 octobre 2007, Transversalités, 105, janvier-mars 2008, p. 109-132.
23. *M. Walzer*, « Les deux universalismes », in *Pluralisme et démocratie*, trad. fr., Paris, Éd. Esprit, 1997, p. 83-130.

pour moi, ô enfants d'Israël ? N'ai-je pas sorti Israël de la terre d'Égypte, et les Philistins de la Cappadoce et les Syriens de Cyrène ? », Walzer remarque qu'ici la libération est une expérience particulière, répétée pour chaque peuple opprimé, mais qui renvoie, par la parole du Dieu libérateur, à un éclatement de la particularité et à l'atteinte d'un universel qui pourtant ne procède que d'elle.

Il y a ainsi une catholicité qui peut procéder d'en-bas, de la reconnaissance de toutes les expériences humaines signes de salut. Et l'on voit bien que cette vision de l'universel est salutaire parce que, même sortie de l'ère métaphysique, il ne peut y avoir d'humanité sans une assise d'altérité et d'inconditionnalité.

On peut penser à Rahner, qui engageait la réflexion théologique à partir de la transcendantalité, de la structure apriorique de l'esprit humain en tant qu'ouverture radicale, et la tendait vers l'existentialité de l'auditeur. On peut penser aux débats nord-américains sur la pertinence d'une théologie publique qui, certes, n'est pas aujourd'hui envisageable dans le cadre de la culture française, mais dont les termes peuvent nous donner à penser. Par exemple, les positions d'un David Tracy qui insiste sur la portée transcendantale du religieux. Il estime que pour prétendre à sa reconnaissance dans la sphère publique, un discours de foi doit s'attacher moins à l'explicitation des racines particulières de la tradition religieuse à laquelle il puise et davantage à celle de ses effets publics, c'est-à-dire accessibles à tous les membres raisonnables d'une culture. Comme s'il y avait dans chaque tradition des textes qui, au-delà de leur origine particulière, ont une portée universelle et emportent avec eux quelque chose des conditions de possibilité d'être humain, de telle sorte qu'ils intéressent non seulement les croyants appartenant à leur tradition, mais tous les participants raisonnables au débat public[24].

On peut aussi rappeler les positions de Francis Schüssler-Fiorenza, qui donne à la théologie le soin de découvrir la pertinence pratique des convictions religieuses et leur portée normative pour les principes de justice :

> Puisque les Églises chrétiennes, comme communautés de discours, cherchent à interpréter le potentiel pratique de leurs traditions religieuses et morales, dans la mesure où elles entrent en dialogue avec la société, elles mettent en dialogue leurs traditions substantielles du bien avec les conceptions formelles du juste[25].

Ces positions impliquent, parce qu'elles s'inscrivent dans une assomption et une reconnaissance du pluralisme, que nul argument d'autorité ne vienne fonder les positions offertes à la discussion et que les Églises apparaissent comme des lieux parmi d'autres de formulation des liens entre conceptions du bien et conceptions du juste. Ces positions impliquent aussi que l'Église ne soit pas conçue d'abord comme une institution hiérarchique et autoritaire, mais comme une communauté de croyants, elle-même constituée par la communication et l'interprétation.

Si la vérité est véridiction et non adéquation, c'est bien parce qu'elle est prise dans une conception de l'échange où toute parole n'apparaît vraie que si elle est reçue comme telle par l'interlocuteur

24. D. Tracy, *Pluralité et ambiguïté*, trad. fr., Paris, Cerf, 1999, p. 29

25. D. Browning, F. Schüssler-Fiorenza, éd., *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York, Crossroad, 1992, p. 10.

et n'est pas indifférente à sa réception. Voilà en quoi la place de l'Église dans le débat public a quelque chose à voir avec son auto-compréhension, avec sa place de sujet parlant, tenu comme tout sujet parlant dans un contrat de véridiction.

Et c'est pourquoi l'on retrouve ici plutôt l'ecclésiologie que la dogmatique. Parce que la recherche de la véridiction ne peut se faire pour l'Église hors d'un dialogue qui est en même temps constitution d'identité. Et parce que parler en son nom propre implique qu'elle reconnaisse l'altérité fondatrice de son origine et l'altération perpétuelle de son identité par le dialogue dans lequel elle s'engage. En posant toujours la distinction entre elle-même et le Royaume, l'Église évite de se prendre pour le tout du salut et de le croire réalisée. En se donnant comme sacrement, signe d'autre chose qu'elle-même, elle témoigne d'un salut qu'elle ne possède pas et qui la concerne au même titre qu'il concerne l'humanité.

Mais, à ces conditions, c'est-à-dire selon une version faible de l'altérité entée sur l'aveu de faiblesse que constitue toute expérience qui se pense comme particulière, l'Église peut énoncer légitimement le sens de l'inconditionnalité et, dans une ouverture radicale à toute autre particularité, œuvrer pour une conciliation entre existence et signification. ■

Parole épiscopale et espace démocratique en France
(XIXe-XXIe siècles)

par Philippe PORTIER
directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études (Paris-Sorbonne),
directeur du groupe Sociétés, religions, laïcités (EPHE/CNRS)

La Révolution de 1789 signe la naissance d'une nouvelle civilisation morale : l'Occident, et la France en son sein, vivaient sous le « régime de l'Église ». Ils s'installent alors sous le « régime de la nation ». Ce monde nouveau introduit une double transformation. L'une concerne l'État. Le pouvoir était, sous le régime de l'Église, l'instrument de la transcendance : issu de la providence, il était voué à transcrire dans son droit les principes de la *lex divina*. La rupture révolutionnaire abolit cette croyance : né de la volonté des hommes, le pouvoir n'entend plus se laisser contraindre par la règle d'en-haut. Il s'assigne simplement désormais, en protégeant les droits de l'homme, d'assurer, dans l'ordre, la coexistence des subjectivités. L'autre regarde l'Église. L'institution romaine était hier l'épine dorsale de la civilisation. Rien ne se faisait en dehors de ses rites et de ses normes. Avec l'appesantissement du temps de la nation, sa fonction s'amenuise : on la saisit désormais, dans un univers qui reconnaît la liberté de conscience et la pluralité des cultes, comme une institution secondaire, soumise à la souveraineté du droit étatique.

Cette entrée dans la modernité n'a pas donné lieu partout en Europe au même régime pratique d'aménagement de la relation entre l'État et l'Église. Deux grands modèles se font face. Certains pays ont maintenu une coopération entre les deux institutions. C'est le cas en France au XIXe siècle avec le régime concordataire, ou en Belgique avec le régime des cultes reconnus : l'État s'affirme sans doute dans sa plénitude de puissance ; il persiste cependant à vouloir confier aux Églises, et au catholicisme en particulier, des missions officielles de régulation sociale. D'autres nations ont institué en revanche un régime de séparation stricte des domaines. C'est le cas par exemple du Portugal dans les années 1910 ou de l'Espagne dans les années 1930. C'est le cas surtout, avec un succès plus durable, de la France à partir de la Troisième République. L'État ici n'entend pas s'accommoder de l'ingérence du religieux en sa sphère : s'il admet que l'Église puisse intervenir librement dans la société civile, il lui refuse en revanche toute reconnaissance publique.

Demeuré inchangé (formellement en tout cas) à travers le temps, ce dispositif de « privatisation » (Émile Poulat) n'a pas conduit les évêques de France à s'enfermer en leur sacristie. Le siècle qui vient de s'écouler les a vus intervenir constamment dans l'espace public. En excipant d'ailleurs,

tout au long de la période, du même argument : sans être du monde, l'Église a reçu mission, afin de les conduire sur le chemin du bonheur et du salut, d'inciter les hommes à placer ce séjour terrestre sous le dais sacré de la loi divine. Ce dessein ne s'est pas matérialisé, cependant, dans un modèle discursif unique. La lecture du *corpus* épiscopal nous confronte, en fait, à deux modes successifs d'intervention. Un premier moment, qui nous conduit des années 1880 aux années 1940, décrit un modèle de la résistance : l'épiscopat récuse la République laïque. Encore attaché à l'idéal de la *Respublica christiana*, il se défie du pluralisme lié au régime nouveau des choses : c'est autour de l'État catholique que doit s'agencer l'existence collective. Un second moment, qu'on voit émerger dans les années 1960, indique un modèle de l'accompagnement : l'épiscopat reconnaît la République laïque. Porté par la théologie de la *libertas religiosa* issue de Vatican II, il entend contribuer, simplement, à la délibération démocratique, dont il admet désormais la validité intrinsèque. Les années cinquante marquent un moment intermédiaire, où le vieux commence à s'effacer sans que le neuf ait, pour autant, trouvé tout à fait sa forme.

Une politique de la résistance

Le régime concordataire, mis en place sous Napoléon Bonaparte, avait amené le corps épiscopal à se tenir dans une alliance de bon aloi avec le pouvoir politique. Cette coopération s'expliquait par deux raisons principales. D'abord, la nomination des évêques, et leurs activités, se trouvaient étroitement contrôlées par les gouvernements. Surtout, la politique religieuse de l'État, qui faisait de la morale religieuse le support principal de la convivance sociale, satisfaisait, globalement, la hiérarchie catholique. Les choses changent avec l'avènement de la Troisième République : les évêques s'installent alors dans une opposition radicale à l'ordre laïque qu'instaurent les gouvernants. Sans rêver pour la plupart d'entre eux, du moins à partir des années 1900, d'une restauration monarchique, ils entendent bien lui substituer un monde totalement rassemblé autour de la norme catholique.

Le conflit avec le nouveau régime se noue, d'abord, autour de l'approche de la nation. Les républicains la pensent indépendamment de sa généalogie catholique. C'est même, estiment-ils, en s'extrayant de l'emprise de l'Église, dans cette acmé de l'histoire que fut la Révolution de 1789, que la France a pu se révéler à elle-même. Les figures données en exemples aux citoyens sont celles mêmes de la Révolution, ou celles du moins qui, en incarnant l'État fort comme Sully ou Colbert, en annoncent l'avènement. La nation répond ici à un concept électif : elle réunit, sous la tutelle d'un État unificateur, des individualités autonomes qui ont décidé de faire société par un acte seulement de leur volonté. Cette approche de l'être-ensemble fait signe, logiquement, vers une immanentisation de la décision politique : associant des raisons nues, déliées de toute dépendance vis-à-vis d'un code préalable de conduite, l'ordre politique s'instaure souverain de lui-même, n'admettant d'autres règles que celles qu'il se donne. Rien ne subsiste dans le discours magistériel de cette philosophie de l'invention politique. La nation, expliquent les évêques, n'a nulle existence en dehors de son essence catholique. À son principe, on trouve la Providence divine, et non, comme le soutiennent les contractualistes, la délibération humaine : la France est

la « fille aînée de l'Église », et rien d'elle ne serait sans la geste, de Clovis à Jeanne d'Arc en passant par saint Louis, de ses héros et de ses saints. Ce discours substantialiste, qui habite aussi l'encyclique de Léon XIII *Nobilissima gallorum gens* promulguée en 1884, structure tous les textes épiscopaux de la période de référence. Retenons celui-ci simplement, qu'on doit en 1882 à l'évêque d'Aire-et-Dax : « Sans religion, une nation ne peut subsister. Sans le christianisme, la France cesserait d'être la France. » Cette généalogie fait cause commune avec une téléologie : l'État ne peut se soustraire à la souveraineté de Dieu. Il doit ramener les politiques qu'il produit à la Providence qui l'a institué. Le cardinal Langénieux, archevêque de Reims, l'exprime ainsi en 1896, au moment de la célébration du quatorzième centenaire du baptême de Clovis, dans lequel il voit le moment d'apparition de la France :

> Dieu créa la France pour qu'elle fût dans le monde l'instrument de sa Providence, et qu'elle mît dans une sollicitude filiale, son épée, sa parole et son cœur au service du vicaire de Jésus-Christ.

L'approche de la laïcité fournit un second motif de dissension. Les républicains militent dès les années 1830 en faveur de la séparation des Églises et de l'État. C'est la loi du 9 décembre 1905, elle-même précédée par les lois scolaires des années 1880, qui l'installe dans l'ordre juridique. Son but est de restaurer les idéaux de 1789, notamment le principe de souveraineté de l'État et le principe d'égalité des citoyens, que le régime concordataire avait, en redonnant au catholicisme son ancienne préséance, avait remis en cause. Aristide Briand, qui la porte, n'entend pas en faire un instrument d'oppression du catholicisme, auquel il entend accorder d'ailleurs une très large latitude d'action. Il veut la fixer cependant en dehors de l'espace public de l'État, comme le signale l'article 2 de la loi de 1905 : « La République ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte. » Les évêques ne tiennent nullement ce langage pour leur part. À l'exception de quelques-uns d'entre eux au début du siècle, liés au courant du catholicisme libéral, l'immense majorité d'entre eux se retrouvent pour dénoncer ce nouvel appareillage législatif. L'épiscopat la voit, non point seulement comme une loi d'oppression à l'encontre de l'Église (dont elle vient, avec le régime des cultuelles, briser la constitution hiérarchique), mais aussi comme une loi de perdition pour la nation : la rupture qu'elle introduit entre l'État et l'Église ne peut que conduire à la production d'une existence collective en tout contraire aux décrets de Dieu.

Cette ligne-là, qui reflète celle que le pape exprimera dans ses encycliques *Vehementer nos* (février 1906) et *Gravissimo* (août 1906), ne s'efface pas, contrairement à ce qu'on a pu dire, après la Première Guerre mondiale. Le dégel du début des années vingt, avec le rétablissement des relations diplomatiques, rompues en 1904, entre la France et Saint-Siège, et l'accord en 1923-1924 sur les associations diocésaines (qu'avalise le pape Pie XI dans *Maximam gravissimamque*), traduit un compromis pratique, nullement une connivence substantielle : ce régime de séparation est décidément une atteinte insupportable à la civilisation française. En 1925, les archevêques et cardinaux reprennent le lexique de la *Somme théologique* : « Les lois de laïcité ne sont pas des lois ; elles ne sont que des corruptions de la loi, des violences plutôt que des lois. » Le renouvellement de l'épiscopat opéré sous Pie XI, après la condamnation de l'Action française, ne change pas en profondeur le discours, comme l'atteste ce mot du cardinal Liénart, archevêque de Lille,

quelques semaines après la défaite : « À force d'être laïcisée, la France risquait de mourir. » Ce schéma d'analyse s'accompagne, au moins jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, d'une théodicée : les souffrances de la nation, la guerre à l'extérieur et la misère à l'intérieur sont un effet de la Providence, qui entend bien lui faire expier sa faute de s'être ainsi coupée de Dieu et de son Église.

À la déréliction de la République s'oppose l'utopie d'une restauration. Ce projet ne vise pas bien sûr, comme le souhaiteraient les adeptes du « catholicisme bourgeois », à vouloir réformer simplement les consciences individuelles. Il s'agit de recomposer le collectif dans son entier. On trouve une illustration de cet intégralisme dans cette adresse de Mgr Freppel, dont on connaît le rôle contre la laïcisation de la vie publique, à son peuple d'Angers en 1876 : « L'Église, proclame-t-il, n'a pas pour mission seulement de faire régner la loi de Dieu en vous-mêmes ; elle ne peut se dispenser de porter son regard sur la scène du monde pour y répandre la lumière de son Seigneur ». Ce dessein restitutionniste suppose de mettre en place, éventuellement dans un cadre républicain (l'encyclique de Léon XIII *Inter sollicitudines* en 1892, confirmée par Pie XI, a légitimé le régime démocratique), un État catholique, fondé sur l'unité de foi, qui replacerait toutes choses dans la conformité à la doctrine sociale de l'Église où se trouve conservée la loi divine. Comment procéder ? Sauf sous Vichy, une voie semble condamnée au cours de la période de référence, celle qui consisterait, comme les évêques le faisaient au cours du moment concordataire, à vouloir peser directement, par tout un jeu de relations personnelles, sur les détenteurs du pouvoir : il n'est plus guère de catholiques déclarés, et qui pourraient donc servir de relais à l'Église, dans les compositions gouvernementales de la Troisième République. En outre, en reléguant la foi dans le privé, la République a limité très fortement les zones de contact entre l'institution ecclésiastique et l'institution gouvernementale. L'épiscopat entend désormais passer « par le bas ». Il s'agit, en faisant usage des ressources juridiques de la République (libertés de parole et d'association), de mobiliser le peuple catholique. On pourrait évoquer, car elle a rencontré un vif succès dans l'entre-deux-guerres, la stratégie de capillarisation sociale, qui engage les croyants à quadriller, à travers les mouvements d'Action catholique, les syndicats ou les écoles chrétiennes, la société civile. Arrêtons-nous plutôt sur la stratégie de mobilisation politique, qui consiste à pénétrer, en usant du pouvoir du vote (et en évitant la tentation de la violence), l'espace étatique. Elle se construit à l'interface d'un double discours. D'un côté, les évêques dénoncent la politique telle qu'elle va, avec ses corruptions, ses divisions, ses querelles, ses débats même, qui viennent briser l'ordre commun. De l'autre, elle somme ses troupes de s'y investir, et non, comme on le dit parfois, de la contourner.

Comment résoudre l'aporie ? Elle trouve sa solution dans la forme même que devra prendre le combat électoral des catholiques : leur présence au politique opérera, non point dans la dissociation, issue de 1789, de la citoyenneté et de la confessionnalité, mais dans leur intrication au contraire. Les modernes appréhendent l'acte électoral comme une affirmation subjective, où chacun s'emploie, associé à ses concitoyens, à définir souverainement l'avenir de la communauté politique. Les évêques du temps entendent bien, quant à eux, le transmuer en un geste communautaire, où le séculier se trouve totalement absorbé dans une sacralité régulée par la hiérarchie.

Cette régulation comporte deux dimensions. Une dimension injonctive, d'une part : le chrétien n'opinera pas à son gré. Son vote se portera toujours sur les candidats dont la hiérarchie aura signalé l'impeccable volonté de défendre les principes de la civilisation catholique. Cette visée structure, à quelques exceptions près repérables en début de période (à une époque où se maintient encore, chez certains évêques, un *ethos* gallican), toutes les déclarations épiscopales. Mgr Gouraud, l'ordinaire de Vannes, a cette formule en 1908 : « On doit être chrétien en tout et partout à titre d'homme privé comme à titre de citoyen, dans le travail de sa profession comme dans ses votes. » Le cardinal Andrieu, archevêque de Bordeaux, dont on sait le poids dans la condamnation de l'Action française (accusée, on s'en souvient, de vouloir, dans son modernisme, séparer les ordres) tient le même discours en 1926 : « La morale civique oblige les électeurs à poursuivre, à l'aide de leurs bulletins de vote, l'abolition des lois de laïcité et la restauration de l'ordre social chrétien. » Une dimension répressive, d'autre part. Puisque le vote est un acte religieux avant d'être un acte politique, il peut donner lieu, comme tout autre acte religieux, à des sanctions canoniques, ou même à des pénalités surnaturelles, en cas d'hétérodoxie. En 1889, l'évêque de Bayonne avertit ses fidèles de la sorte : « Il y a péché à voter en faveur d'un ennemi de l'Église. » L'ordinaire de Chambéry en 1902 se fait plus menaçant encore : « Un chrétien de France ne doit-il pas songer au compte qu'il lui faudra rendre un jour au Souverain Guide d'un acte aussi gros de conséquences pour la nation et l'Église ? » Ces consignes s'expriment dans une profusion d'instruments : en dehors de leurs mandements, les évêques éditent des affiches, produisent des tracts, publient des catéchismes électoraux, font dire des prières dans les paroisses, et encouragent, au début du siècle, les ligues féminines (d'où viendra bientôt l'Action catholique générale des femmes) dont la mission, initialement, est d'amener les époux de leurs militantes à voter comme il convient.

On voit ce qui fait le propre de cette première phase, qui perdure jusque dans les années quarante, avec une euphémisation cependant dans les années trente (les menaces explicites concernant le salut s'atténuent grandement) : l'Église ne parle pas alors le langage de la raison publique. *Ad extra*, elle défend encore, à distance de la séparation laïque – mais aussi, bien qu'elle le prenne en meilleure part, du régime concordataire hérité de Napoléon qui a le tort, selon elle, d'admettre la pluralité des cultes et de soumettre l'Église à des contraintes juridictionnalistes –, le principe d'une respublica unanimement rassemblée autour de la religion chrétienne. *Ad intra*, elle réunit les chrétiens en un « bloc de la foi », une *acies bene ordinata*, dont les membres doivent abdiquer la subjectivité dont les dote l'ordre moderne pour se soumettre, jusque dans le champ politique, aux règles posées par la hiérarchie.

Une politique de l'accompagnement

La transformation avait été amorcée déjà sous la Quatrième République. Les évêques avaient, en 1945, accepté le régime de laïcité comme formule possible, quoique transitoire, d'organisation de la relation Églises/État, à condition sans doute de le définir, loin du positivisme, comme un régime de liberté des consciences. Ils persistent certes à intervenir dans la joute électorale. C'est en usant cependant du langage du conseil plus que de celui du précepte. Au moment du mendé-

sisme, certains d'entre eux, Mgr Feltin par exemple, admettent même mezzo voce l'éventualité d'un vote de gauche, pourvu certes qu'il ne soit pas anticlérical. Porté à la fois par les « logiques du dehors » (la société française, y compris dans les môles de chrétienté, connaît alors un processus irrésistible d'individualisation qui rend impensable la pérennisation de la stratégie de l'englobement) et par les « logiques du dedans » (avec le concile Vatican II, l'Église consacre la légitimité substantielle, et non plus simplement instrumentale, du régime démocratique), le mouvement s'accentue sous la Cinquième République : abandonnant sa position de surplomb (et, au moins apparemment, la logique bellarminienne de la *potestas indirecta* qui la fondait), se réclamant de la doctrine, affirmée dans la constitution conciliaire *Gaudium et spes* (1965), d' « autonomie des réalités terrestres », l'épiscopat se présente alors, sans donner pour autant dans le relativisme, comme un simple acteur de la délibération civique.

Cette nouvelle configuration repose sur l'acceptation du principe de différenciation. Le régime démocratique est fondé sur l' « art des séparations » (Michaël Walzer). Il entend bien, en rupture avec l'âge pharaonique, dissocier le politique et le religieux : fondé sur le principe de liberté, il fait de la recherche de la vérité une affaire purement personnelle. En sa forme traditionnelle, le régime catholique s'appuie, tout à rebours, sur l'unité des sphères d'existence : le politique est absorbé par le religieux, la liberté subsumée sous la vérité. Or, ce régime-là, tout d'organicisme réactif, se défait dans l'après-concile. L'épiscopat admet alors volontiers que, comme l'écrivait Emile Durkheim, « les fonctions politiques, comme les fonctions économiques ou scientifiques, [puissent...] prendre un caractère temporel de plus en plus accusé ». Ce discours de l'autonomie vaut d'abord *ad extra*. La période contemporaine voit l'épiscopat abandonner la théorie incarnative de l'État catholique pour lui substituer la théorie représentative de l'État constitutionnel. La laïcité, dans cette perspective, n'est plus un mot qui fait peur : elle introduit une juste distance, pour peu qu'elle ne soit pas attentatoire à la liberté de conscience, entre l'ordre politique et la croyance religieuse. On relève même qu'elle n'est plus envisagée, comme c'était encore le cas en 1945, et en 1958, sous la catégorie de l'hypothèse, mais sous celle de la thèse, ce qui lui donne une plénitude de légitimité. Le cardinal Marty le note ainsi en 1971 :

> En France, la séparation de l'Église catholique et de l'État est un fait nouveau, mais assez ancien pour être accepté par tous. Cette séparation n'exclut pas un respect mutuel. »

Mgr Dagens accentue le trait en 1996 dans son rapport à l'épiscopat, *Proposer la foi dans la société actuelle* :

> La séparation de l'Église et de l'État offre aux catholiques de France d'être des catholiques loyaux dans la société civile. Affirmer cela revient à affirmer le caractère positif de la laïcité telles qu'elle est devenue après plus d'un siècle d'évolutions culturelles et politiques.

Ce qui amène le cardinal Ricard, en juin 2005, à demander de ne pas toucher, même d'une main tremblante, à ce régime par lequel a été rendu possible en notre pays l'apaisement d'aujourd'hui ». Cette approche, qui signe, à distance de l'unité de foi, l'acceptation du pluralisme des options religieuses, a partie liée avec une théorie renouvelée de l'histoire de la nation. La conception catholique de la France s'agençait jusque dans les années cinquante autour du paradigme de

la rupture. Le modèle, inspiré par de Maistre, d'une France brisée par l'événement révolutionnaire demeurait : œuvre satanique, 1789 nous avait introduits dans l'autre de la civilisation chrétienne. L'épiscopat n'en est plus là aujourd'hui : c'est bien davantage le régime de la continuité, thématisé par Maritain notamment, qu'il défend. Il ne s'agit évidemment pas de revenir sur les racines chrétiennes de la France : « Le baptême de Clovis, c'est le nôtre. … Et la France de Clovis, c'est aussi la nôtre », expliquait le cardinal Decourtray en 1990. Rien ne serait plus erroné cependant que de placer la Révolution du côté de l'Antéchrist : au nombre des valeurs authentiquement françaises, il y a lieu aussi de compter les droits de l'homme dont l'Église contemporaine – Jean-Paul II, au premier chef, comme lors de son homélie à la messe du Bourget en 1980, et Mgr Lustiger à sa suite – ne laisse de rappeler qu'ils sont des « valeurs chrétiennes ».

Mais la reconnaissance de l'autonomie vaut aussi ad intra. La période antérieure avait subsumé la citoyenneté sous la confessionnalité : le chrétien était voué à se faire, sur le terrain politique, l'instrument de la hiérarchie. La période contemporaine admet un écart. Le corps épiscopal, depuis les années soixante, n'intervient plus dans la joute électorale, sauf en de rares circonstances (lesquelles ont concerné le Front national). Doués d'une conscience libre, les catholiques doivent pouvoir opiner comme bon leur semble. La doctrine est posée dès l'après-Vatican II. En 1972, dans *Politique, Église et foi*, rédigé par Mgr Matagrin, l'Assemblée épiscopale affirme que les catholiques disposent en matière politique d'une indépendance relative, pour peu qu'ils n'adhèrent pas à des mouvements qui se situeraient dans une opposition radicale aux principes chrétiens et aux droits de l'homme. Cette ouverture à la possibilité du pluralisme interne (allant dorénavant jusqu'à la gauche socialiste) et même du débat conflictuel s'accompagne d'un codicille attendu. Les clercs avaient, dans les républiques précédentes, pris la parole en chaire pour disqualifier les mauvais votes ; ils avaient même, parfois, peuplé, tels le chanoine Kir ou l'abbé Pierre, les rangs de l'Assemblée nationale. L'accès des chrétiens à l'âge de leur majorité doit les entraîner à plus de discrétion : « Ils devront se tenir à l'écart des enjeux électoraux. » Cette position sera ensuite constamment réaffirmée. On pense par exemple à la déclaration de la Commission sociale de l'épiscopat en 1999, intitulée *Réhabiliter la politique*. Après avoir défini « la démocratie occidentale, fondée sur l'équilibre des pouvoirs et la souveraineté d'un peuple de citoyens égaux en droit, comme le modèle le plus humanisant », les rédacteurs du document se tournent vers les chrétiens. Nulle injonction de bien voter, nul interdit non plus. De manière toute arendtienne, ils se satisfont de les convier, à partir de leurs lieux librement choisis de solidarité, au « partage des actions et des paroles politiques » avec leurs concitoyens : « L'Église invite les chrétiens à chercher, dans leurs groupes et mouvements respectifs, à discerner, à agir avec les autres croyants et avec les hommes de bonne volonté. » Cette reconnaissance de la valeur de l'autodétermination politique, tant dans la société séculière que dans la société religieuse, révèle une mutation doctrinale dont on aurait tort de négliger l'importance : enfermée dans son inclination syllabique, l'Église catholique s'affirmait jadis comme l'antonyme du constitutionnalisme libéral ; rendue aux arguments de l'égalité, elle se donne dorénavant, selon l'expression de Jean-Paul Willaime, comme l'un des appuis les plus sûrs de « la citoyenneté républicaine et des acquis fondamentaux de la démocratie ».

Faut-il pour autant que l'Église se soumette à la logique de la « confessionnalisation » ? L'expression, empruntée à Peter Berger, désigne l'assignation à résidence cultuelle à laquelle la modernité tend parfois à contraindre les forces religieuses. Il est dans l'histoire plusieurs formules fameuses en ce sens. À gauche sans doute, mais, aussi, dans une certaine droite, marquée par le catholicisme bourgeois. On se souvient, à cet égard, de l'article au *Figaro* en juillet 1974 de l'amiral de Joybert, chef d'état-major de la marine, excédé par les propos de Mgr Riobé contre les armes nucléaires : « Messieurs de la prêtrise, mêlez-vous de vos oignons. » L'épiscopat postconciliaire n'entend pas céder devant cette sommation : la différenciation du politique ne saurait, de son point de vue, avoir pour corrélat la privatisation du religieux. Si le catholicisme ne peut plus englober le siècle, du moins doit-on lui reconnaître, parce qu'il en va de ses missions sotériologique et humanisatrice, de pouvoir l'éclairer. Comme l'expliquait le cardinal Lustiger, « l'Église a un rôle politique. Elle est certes du côté du spirituel, mais le spirituel est réel ». Cette présence au monde est portée, au plan discursif, par une double rhétorique. Une rhétorique de la publicité, d'une part. Nécessaire pour pouvoir peser dans un monde soumis au « fait du pluralisme », l'adaptation à la raison publique suppose, comme l'a montré John Rawls, de pouvoir articuler le langage de l'horizontalité et le langage de la sécularité. L'épiscopat français s'appuie sur l'un et l'autre. Le langage de l'horizontalité ? Jamais l'Église de France ne se présente aujourd'hui, dans sa parole exotérique du moins, en « société parfaite », que son statut de droit divin mettrait à l'écart de la condition des autres communautés intermédiaires. Elle ne laisse, au contraire, de vouloir s'inscrire dans le droit commun des associations : c'est en tant que groupement de citoyens qu'elle entend s'installer dans le cercle de la délibération. Cette approche lockéenne de soi est clairement formulée dans le *Rapport Dagens* de 1996 :

> Nous tenons à être reconnus non seulement comme les héritiers d'une histoire nationale et religieuse, mais comme des citoyens qui prennent part à la vie actuelle de la société française, en en respectant la laïcité constitutive et en désirant y manifester la vitalité de leur foi.

Le langage de la sécularité ? L'adaptation à la raison publique suppose aussi, en effet, de discourir en s'appuyant sur les idéologèmes du langage commun, et en évitant donc un lexique qui ne serait recevable que par un cercle restreint de fidèles. Cela aussi, les évêques l'ont bien compris. Leur parole s'est, au cours de ces dernières décennies, « métaphorisée » : se détournant partiellement des enjeux extra-mondains (qui étaient essentiels dans la période précédente), n'accordant plus qu'une part restreinte à la question du salut, elle ne se donne guère d'autre visée aujourd'hui que d'améliorer ce séjour terrestre, et, pour fonder l'ordre social, évoque bien moins les droits de Dieu que les droits de la personne. D'autres traits vont dans le même sens : souvent précédés de discussions avec des experts de la société civile, ou parfois avec de simples citoyens, les textes catholiques tiennent à se présenter, non point comme les conservatoires d'une vérité éternelle qu'il faudrait recevoir passivement, mais comme des contributions au débat, exposées à l'éventualité de la contestation. En 2009, Mgr d'Ornellas sous-titre son ouvrage sur les questions bioéthiques *Propos pour un dialogue*. Mgr Dagens, qui avait intitulé son rapport de 1996 *Proposer la foi dans la société dans la société actuelle*, s'inscrit dans une ligne similaire, quand il rappelle, dans son rapport, de 2009 également, à l'Assemblée des évêques, *Entre épreuves et renouveaux : la passion de*

l'Évangile, que le rôle de l'Église est de « participer à l'élaboration d'une anthropologie proposable à tous ».

À la rhétorique de la publicité s'ajoute cependant celle de la nécessité. S'ils placent la démocratie laïque au sommet de la hiérarchie des régimes, et adoptent en son sein, à rebours par exemple des épiscopats espagnol ou italien, la posture du magistère modeste, les évêques français entendent bien, simultanément, rappeler toute l'utilité de la parole de l'Église. Ils lui donnent, d'une part, une fonction judicative. La démocratie est sans doute en soi, proclament-ils, un système humanisant. Elle a besoin d'être soumise à une évaluation morale, spécialement en cette époque où s'opère une recomposition individualiste des fondements anthropologiques de nos existences individuelles et collectives. La déclaration de la Commission sociale de 1999, *Réhabiliter la politique*, exprime ainsi l'insuffisance ontologique de nos âges subjectivistes :

> La démocratie engendre trop souvent le désenchantement et la morosité de ceux qui en héritent. Elle semble frappée de vieillissement et d'anémie ; elle révèle certaines de ses limites et de ses fragilités. Trop de citoyens deviennent des consommateurs réclamant toujours plus de droits garantis, acceptant toujours moins de devoirs partagés.

On trouverait, dans d'autres documents, la raison de cette dérive : cette dérive-là, où s'origine le spectacle des économies détériorées, des familles disloquées, des embryons abandonnés, tient dans l'abandon par notre temps de tout enracinement transcendant. Le cardinal Lustiger l'expliquait ainsi à Fribourg en 1987 : « La gestion des idéaux humains et des sociétés des hommes ne peut pas s'accomplir sans la fidélité des hommes à leur vocation propre, à leur fin divine. » Mais la parole de l'Église exerce, d'autre part, une fonction régénératrice. Bien sûr, le Magistère n'est plus, étant donné la sécularisation contemporaine, qu'un simple acteur dans une délibération horizontale, aux côtés, selon sa propre énumération, « des partis, des syndicats et des associations diverses et de la presse libre ». Sa voix n'aurait-elle donc aucune valeur ajoutée ? Ce n'est pas ce que proclament les évêques. Troquant leur charisme de fonction contre un charisme d'expérience, ils rapportent le dire de l'Église à une « expertise en humanité », elle-même adossée à un patrimoine culturel et théologique, qui le rend indispensable à la régulation éthique de la société. Dans son rapport de 1981, *Perspectives missionnaires*, Mgr Defois propose cette formule : « L'Église est le sacrement de guérison du corps social. Elle ouvre la guérison de Dieu au corps social éclaté », ce que confirmera le cardinal Lustiger en 1989 quand il parle de l'institution catholique comme d'une « magistrature morale ». Il faudrait avoir le temps d'analyser le contenu des propositions épiscopales. On montrerait aisément qu'elles travaillent à redessiner les frontières des territoires où nous sommes installés – frontières du privé et du public, du masculin et du féminin, du national et de l'international, du local et du global, de la pauvreté et de la richesse, de la politique et de la morale – dans la perspective de refonder, sous tutelle d'un État perfectionniste, un cadre organique de convivance.

Encore faut-il infuser ce discours dans la matière sociale. L'épiscopat agit de deux manières. Directement : en s'adressant à l'opinion publique certes, à travers des déclarations individuelles et collectives, des homélies et des livres, et, de plus en plus, des interviews ou des interventions

sur le net, mais aussi en interpellant l'élite politique, dans le cadre notamment des cercles officiels de rencontre que celle-ci a mis en place ces dernières années. Indirectement : en remobilisant les fidèles autour de l'espérance et de l'identité chrétiennes. Cette stratégie, accentuée depuis le début du pontificat de Jean Paul II, ne vise pas bien sûr à les enrôler dans un mouvement unique, mais à les inciter à dégager, dans les solidarités sociales et politiques qui sont les leurs, « une cohérence toujours plus grande entre l'engagement personnel et l'appel de l'Évangile ».

Comment analyser cette inscription nouvelle, construite autour d'un régime dialogique de présence, du catholicisme dans la société française ? Deux lectures, complémentaires, peuvent être proposées. La religion réflexive est le symptôme de la déstabilisation du catholicisme, elle-même liée à la perte de sa capacité d'emprise sur la société. Michel de Certeau dressait ce constat déjà au milieu des années 1970 : « L'Église étant devenue minoritaire, on ne peut lui demander de parler autrement que comme une force minoritaire. » Mais elle est aussi, sans doute, l'indice de sa recomposition. Dans une société post-séculière, où le patrimonialisme fait cause commune avec l'individualisme, cette magistrature discrète, plus éthique que politique, est sans doute, pour l'Église, l'une des modalités d'une reconquête d'influence. ■

Le « désamour » des catholiques pour leur Église[1]

par Michel CRÉPU,
rédacteur en chef de la *Revue des Deux Mondes*

Je me sens un peu pris au dépourvu, car je pensais qu'il s'agissait d'une table ronde. Je n'ai donc pas préparé de conférence, mais comme je baigne dans ce sujet depuis toujours, je me dis que mes cellules vont m'informer très rapidement de ce qui me vient à l'esprit !

D'abord, pour la petite histoire : ce fameux dossier de la *Revue des Deux Mondes* intitulé « Requiem pour le catholicisme ? » avec un point d'interrogation. Je maintiens ce point d'interrogation, couvert de bleus et de blessures depuis ce matin… Je suis comme le jésuite au début du *Soulier de satin*, agrippé désespérément au crucifix en pleine tempête. Moi, je suis agrippé à ce point d'interrogation, dont j'ai quand même observé que, dans son rapport, Patrick Kéchichian lui avait gardé une toute petite place à un moment qui me semble important : lorsqu'il se pose la question de savoir qui pouvait décider de sa croyance, de sa foi. Je crois qu'effectivement, quitte à utiliser ce point d'interrogation, autant l'utiliser à cet endroit-là, qui est le domaine de l'intimité, le domaine du secret, le domaine des destinées individuelles dans leur combat spirituel.

Je termine sur ce dossier. Il devait s'appeler au départ : « Splendeur et misère du catholicisme ». Et puis j'ai trouvé que cela faisait un peu « son et lumière » et du coup l'envie de mettre un peu de drame dans tout cela s'est interposée. Enfin, le requiem n'est pas un chant funèbre, que je sache ; on est dans un vocabulaire de théologie, on est chez Mozart et on n'est pas dans la pleurnicherie ni dans le mortifère.

La raison pour laquelle on a fait ce dossier et qui se confond pratiquement avec une espèce d'obsession que j'ai depuis très longtemps, c'est d'essayer de comprendre de quoi est fait le désamour que le catholicisme semble éprouver à l'égard de lui-même. C'est une hypothèse de travail : quelque chose que j'ai pu constater, ressentir – pas seulement constater à la manière du sociologue, mais aussi ressentir dans mon expérience personnelle. Il y a du désamour. Je parle ici bien entendu du vieux continent de l'Europe avec la conscience d'une certaine indécence, que j'assume. Car il y a une certaine indécence à évoquer un désamour narcissique alors qu'à Bagdad, certains chrétiens se font mitrailler parce qu'ils vont à la messe. C'est une autre façon de vivre l'amour de sa religion. Mais nous sommes en Europe, nous sommes à Paris et je ne vais pas me donner le ridicule de

1. Titre donné par l'Observatoire Foi et Culture.

faire semblant de ne pas être ce Français, ce Parisien aux prises avec des tourments narcissiques d'ordre spirituel. C'est comme ça. Alors ce désamour, je l'appelle souvent dans mon propre vocabulaire – et c'est ce que j'ai essayé d'énoncer une fois de plus dans ce numéro – une forme de nihilisme. Après tout, il n'y a pas trente-six mille formes d'hypothèses : lorsque l'on sort de l'amour, on entre dans une région qui peut être relativement confortable, qui peut être agréablement grise, qui peut recouvrir un certain confort, une certaine douceur, mais il y a une sorte de tristesse de fond qui me paraît relever d'une forme très spécifique de nihilisme. Ce mot de « nihilisme », qui est un peu employé à tort et à travers – j'en suis bien conscient –, me paraît quand même porter là une certaine vérité. J'aimerais comprendre cela.

Lisant ou relisant ces temps-ci Péguy, j'y ai trouvé des éléments de réflexions que je n'attendais pas et qui me paraissent également importants. Je n'ai pas très envie d'entonner une fois de plus ce leitmotiv et je préférerais prendre le problème d'une autre manière, en terme de mémoire, en terme d'histoire. Si je fais un petit bilan rétrospectif et que je me transporte au début des années 70, au moment où, pour des gens de ma génération, tout a un peu commencé, qu'est-ce qu'il y avait ? Il y avait la découverte de la Bible. Et cela voulait dire quoi la découverte de la Bible dans cette période post-Vatican II ? Cela voulait dire : l'Ancien Testament n'est pas une affaire classée ; c'est le premier acte d'une pièce qui en comporte au moins trois ; donc c'est quelque chose de vivant ; c'est le judaïsme, c'est les juifs, qui ne sont pas seulement des pharisiens comme on me l'avait appris au catéchisme, mais c'est une affaire actuelle. Première chose.

Deuxième chose – je caricature mais c'est ce qu'il me reste dans l'esprit –, à l'époque, il y avait quelqu'un qui pour moi était extrêmement important, une espèce de ténor comme on dit à l'Opéra : c'était Maurice Clavel. Pourquoi Clavel ? Parce qu'il était pour moi quelqu'un qui ne souffrait pas de ce désamour. C'est quelqu'un qui faisait une connexion avec un enjeu historique énorme à l'époque, qui était le totalitarisme. Je ne vous fais pas de dessin, vous connaissez la suite…

Les gens de ma génération – enfin moi, en tout cas –, nous sommes partis dans ce cas de figure. Et puis maintenant, quand je repense à cette espèce d'attelage, je me dis qu'il manquait un troisième terme. Et ce troisième terme, précisément, c'est l'Histoire. J'entends une histoire de l'Église, une histoire de la papauté, une histoire des conciles, l'histoire de ma famille justement. On parlait tout à l'heure de politique et de mystique, mais qu'est-ce que l'histoire de l'Église, qu'est-ce que l'histoire du christianisme, sinon un interminable et extraordinaire roman qui met aux prises le politique et la mystique ?

Je me suis occupé il y a quelques années, de manière tout à fait aventureuse et sans aucune spécialité ni légitimité, de Bossuet. Je voulais savoir : Bossuet était capable d'écrire des phrases du genre (au sujet de Dieu, bien sûr) : « On le cherche même en sa présence. ». Extraordinaire ! On a envie de connaître l'homme qui a écrit cela… Je m'étais donc mis en quête de Bossuet et puis en travaillant sur Bossuet, j'ai découvert la querelle du pur amour par exemple, ce prodigieux match qui a mis aux prises Bossuet et Fénelon sur une question qui aujourd'hui court les rues et les magazines.

Peut-on aimer sans arrière-pensée ? Enorme question, qui a décidé dans son roman, dans son histoire, dans son intrigue, de la quasi-totalité de la sensibilité catholique française. Quand on mesure les choses, que l'on prend un peu de recul, on voit que Maurras —qui a joué un rôle considérable dans la sensibilité catholique française — est une conséquence de cette querelle, dans son incapacité à réconcilier le politique avec la mystique. Finalement, le grand manque, pour moi, est là : c'est, je crois, que ce désamour que j'éprouve diminuerait si nous étions les uns et les autres familiers de cette Histoire, familiers de ce roman familial qu'est l'histoire de la chrétienté en Europe. ■

L'Église est-elle la plus malade des composantes de la société ?

par Jean DUCHESNE
cofondateur de l'édition en français de la revue *Communio*,
membre de l'Observatoire Foi et Culture

Dix brèves remarques après une précision sur un souvenir de Jean-Louis Schlegel au début de son intervention, évoquant un rapprochement fait par le cardinal Lustiger entre le choc subi par l'Église en France dans la seconde moitié du XX^e^ siècle et le traumatisme consécutif à la tourmente de la Révolution française. C'est une intuition que je me rappelle, mais je pense que l'ancien aumônier de la Sorbonne en a fait part assez tôt, dès son retour à Paris comme archevêque[1]. Je ne prétends pas être ici son interprète autorisé, mais je crois que, dans sa vision, ces deux crises graves, évidemment non identiques, ne prennent tout leur sens que si on les resitue dans le fil spirituel de l'histoire universelle, dans l'Histoire sainte, dans l'histoire du Salut. Elles sont apparentées non seulement entre elles, mais encore avec les épreuves collectives qui les ont précédées, depuis la perte provisoire de l'Arche d'Alliance face au Philistins, la ruine du royaume de Samarie, la prise de Jérusalem, l'exil à Babylone, etc. Les tribulations de l'Église en apparaissent alors comme le prolongement, aujourd'hui comme hier et jusqu'au retour du Christ à la fin des temps.

Voici les dix faits que je voudrais signaler. Certains ont été mentionnés en passant par tel ou tel, mais il me semble que, pour la plupart, ils n'ont pas été relevés et échappent à l'attention de la sociologie universitaire et de l'industrie médiatique. Toutes deux sont sans doute mal équipées pour les étudier, parce qu'elles ne peuvent prendre en compte que le quantifiable et les données extérieures ou immédiates sur lesquelles leurs outils ont prise.

1. La sécularisation est essentiellement une déchristianisation, en ce que ce phénomène n'est massif qu'en Occident évangélisé depuis des siècles. Mais nous sommes dans l'ère de la « mondialisation ». À l'échelle planétaire, le refoulement du religieux est un phénomène minoritaire, qui ne concerne que les « nantis » – les régions du globe où le niveau de vie mesurable est pour l'instant en moyenne le plus élevé. Et il faudrait nuancer le tableau, puisque les Américains demeurent en

1. Voir ci-dessus la note ajoutée au début du texte de l'intervention de J.-L. Schlegel. Le cardinal Lustiger a fait observer dans un entretien avec à Robert Serrou pour *Paris-Match* du 4 avril 1981, soit quelques semaines après son installation à Notre-Dame : « La cassure actuelle (chronologique et numérique) dans le clergé français a déjà dépassé, en ampleur et en durée, la cassure qui a existé au temps de la Révolution française. » Ce texte reste accessible dans *Osez croire* (Le Centurion, Paris, 1985, p. 157).

majorité croyants et pratiquants, même si là-bas un libéralisme qui se veut à l'avant-garde du « progrès » ou de l'Histoire contrôle désormais le domaine culturel. Or ce monde des « riches » ne va pas si bien que ça. Le système économico-financier est plus ou moins en crise et même des États sont menacés de faillite. La question pourrait bien être alors de savoir combien de temps encore la supériorité technologique compensera une réduction de l'humanité à la figure du consommateur[2]. Depuis quelque temps déjà, la résilience de l'islam nous déconcerte. L'Inde progresse et se modernise. Verse-t-elle pour autant dans un laïcisme dont le cheval de bataille serait la légalisation du mariage homosexuel ? En Chine, l'alliance (après tout presque naturelle) de deux matérialismes – marxiste et capitaliste – qui sont également étrangers à ses traditions suffira-t-elle à soutenir indéfiniment la croissance, ou bien le développement permettra-t-il à des exigences morales et spirituelles de se manifester ? Ce qui peut – ou devrait – nous intéresser est encore comment le Brésil, nouveau pays émergent et culturellement marqué par le catholicisme, vivra sa montée en puissance. Finalement, nous ne devons pas oublier qu'une minorité seulement des catholiques du monde entier se trouvent en Europe et en Amérique du Nord. Notre religiosité complexée, culpabilisée n'est pas minoritaire que chez nous : elle l'est d'abord dans l'Église universelle ! La foi de nos frères lointains vient déjà à notre secours : voir les prêtres africains et asiatiques dans nos paroisses, les sœurs qui viennent des mêmes pays ou d'Inde et d'Amérique du Sud dans les congrégations contemplatives et caritatives…

2. La sécularisation n'est pas un phénomène extérieur au christianisme. Il en va de même pour l'athéisme qui en est la radicalisation théorique et le « moteur » : il n'est possible de nier explicitement Dieu que là où il s'est pleinement révélé, c'est-à-dire dans les civilisations marquées par la Bible et l'Évangile. Dans les autres cultures, l'athéisme est tout simplement impensable, et la sécularité ou la laïcité sont des notions importées par l'Occident colonisateur, tenté d'ignorer ses racines chrétiennes tout en conservant l'universalisme qui s'en inspire. Il y a certes une différence entre l'athéisme et la sécularisation : c'est que le premier est forcément hostile à toute religion, alors que la seconde peut ne pas oublier qu'elle est le produit de la distinction introduite par le Christ lui-même entre ce qui revient à « César » et ce qui appartient à Dieu. Ce qui est normal pour l'Église, ce n'est pas d'être la religion officielle, bénéficiant de l'appui étatique au point d'en être tributaire ; c'est plutôt de garder une indépendance vis-à-vis de l'autorité publique tout en la respectant et même, en régime démocratique, par rapport à l'opinion dominante. Si la distance ressemble à une marginalisation, le problème est de degré ou d'ordre quantitatif, et non pas de fond : rien de vital n'est menacé tant que cette distinction existe. On le voit bien en Europe du Nord, où les Églises protestantes « établies » sont, s'il se peut, encore plus mal en point que le catholicisme chez nous, bien qu'elles se soient « modernisées » et « libéralisées » en acceptant le divorce et la contraception, en ordonnant des femmes, etc. – c'est-à-dire en se laissant glisser sur la pente structurelle qui les pousse à suivre l'évolution des sociétés auxquelles elles appartiennent. On peut discuter à perte de vue et parfaitement en vain pour savoir si l'Église minoritaire d'aujourd'hui remplit moins bien sa mission que l'Église d'hier où les conformismes étaient

2. Voir Laurent Fourquet, *L'Ère du consommateur*, Cerf, Paris, 2011.

majoritaires sans que trop de gens se posent ouvertement des questions : c'est le secret de Dieu, qui seul « sonde les reins et les cœurs ». En allant plus loin dans la même ligne, on peut d'ailleurs soutenir qu'en plus de l'athéisme et de la sécularisation, l'individualisme est lui aussi un produit du christianisme, qui véhicule l'idée que la foi, même si elle est inévitablement transmise par la famille, le milieu, etc., ou du moins ne peut être acquise qu'à travers des médiations et vécue avec d'autres, requiert finalement une adhésion libre, un engagement personnel en réponse à la vocation unique de chacun. Alors si l'athéisme (pratique ou théorique), la sécularisation et l'individualisme nous inquiètent, ne devons-nous pas nous demander si nous sommes bien conscients des tentations qu'impliquent les dons que nous voulons préserver et partager ?

3. Ceci dit, un événement majeur des deux dernières décennies chez nous en France est ce que j'appellerai, en utilisant un terme un peu alambiqué et presque imprononçable, la « recrédibilisation » intellectuelle du christianisme. Dans notre jeunesse étudiante, la foi était totalement mise entre parenthèses à l'université et dans les classes, comme une pensée invalidée par l'Histoire et dépassée, la religiosité quelle qu'elle soit étant censée, selon la vulgate marxiste alors en vigueur, n'avoir aucun avenir. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Le fait religieux est têtu. La persévérance de l'Église dans l'existence suscite de l'intérêt et même du respect. Les élections de René Girard, de Max Gallo, de Mgr Dagens et de Jean-Luc Marion à l'Académie française en sont des symboles. L'ouverture des Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris à des incroyants et les échanges culturels aux Bernardins en sont d'autres indices. Le catholicisme a aujourd'hui, si l'on peut dire et comme jadis le Parti communiste, des « compagnons de route » tels que Régis Debray, Marcel Gauchet, Michel Serre et même en dernier lieu Bernard-Henri Lévy qui défend les chrétiens persécutés… Nous devons alors nous interroger : sommes-nous conscient du crédit dont nous disposons désormais ? Quel parti pouvons-nous en tirer ?

4. Cette « réadmission » dans la sphère des intellectuels s'accompagne de phénomènes encore rares mais significatifs et intéressants dans le domaine culturel. Voir récemment les records battus dans les cinémas par *Des hommes et des dieux*, après le succès de l'austère *Grand silence*. Il n'y a forcément pas que de « bons cathos » qui se sont déplacés pour ces films-là. Quelles conclusions en tirons-nous ? Quelle attente, quelle opportunité y a-t-il là ?

5. Il faut souligner la santé des monastères, couvents et abbayes. Ils ne sont pas vides et attirent beaucoup de monde, bien au-delà des pratiquants qui les fréquentent pour des retraites ou des « haltes spirituelles ». Il existe ce que l'on peut nommer un « tourisme religieux », ou une dimension religieuse du tourisme. De même, certains pèlerinages attirent des foules étonnantes. Qu'est-ce que cela manifeste ? Rien en tout cas qui puisse laisser indifférent, ni conforter le pessimisme, ni autoriser à s'obnubiler sur nos petits malaises internes ou sur des résultats de sondages. Les enquêtes sociologiques sont-elles la principale, voire la seule mesure de la santé – ou plutôt de la sainteté – de l'Église ?

6. La seconde moitié du XX[e] siècle aura peut-être été pour l'Église un temps de crise, mais, comme lors de ses précédentes remises en cause, les fondations d'ordres nouveaux se sont multipliées, avec notamment des mouvements et des réseaux de communautés d'un genre inédit, faisant place à des laïcs. Les réalisations sont très variées, de l'Opus Dei à l'Emmanuel en passant par les Fraternités de Jérusalem, la famille monastique de Bethléem et quantité de groupes dits charismatiques. Toutes ne dureront sans doute pas. L'épreuve du temps montrera quelles plantations donnent régulièrement et durablement du fruit. Cependant, n'y a-t-il pas, dans cette créativité, un indice de ce que les défis de l'heure n'ont pas été ignorés, mais ont bel et bien été relevés ?

7. Le demi-siècle écoulé a également vu l'éclosion de structures que je qualifierai de « transversales ». C'est-à-dire qu'elles n'exigent pas une participation qui serait exclusive d'autres engagements ou appartenances (notamment au niveau « ordinaire » des paroisses et des diocèses), mais qu'elles créent, sur des objectifs particuliers, des synergies entre des compétences, des personnalités et des orientations très diverses. Ce qui suggère que l'identité de l'Église n'est pas l'uniformité, mais la capacité d'intégration et de coopération. On peut citer à cet égard ATD-Quart Monde (dont nous avons écouté un représentant tout à l'heure), l'Aide à l'Église en détresse, l'Office chrétien des handicapés et, dans un registre tout autre, (pour ne pas laisser hypocritement de côté ce que je connais le mieux) la revue *Communio* – dans la mesure où (très imparfaitement, je ne le cacherai pas) elle est fidèle à la vocation implicite dans son nom. Elle a permis par exemple à des personnalités aussi différentes, parmi celles qui ont été citées ici par d'autres, que Mgr Dagens, Maurice Clavel et Joseph Ratzinger, et aussi à de plus jeunes qui ont depuis fait leur chemin, comme Jean-Luc Marion et Rémi Brague, sans compter (dans la même génération) Angelo Scola, Christoph Schönborn et André Léonard, de se retrouver sans être embrigadés aux côtés du P. de Lubac et du P. von Balthasar. Tous ont trouvé là un lieu commun pour se rejoindre sans s'y enfermer. Et il existe bien sûr quantité d'autres lieux de cette « transversalité », dont l'Observatoire Foi et Culture.

8. Ceci veut dire que le temps des clivages entre droite et gauche, conservateurs et progressistes, traditionalistes et modernistes, est dépassé – largement, bien que pas complètement. La tentation schismatique de l '« intégrisme » n'est pas surmontée et les sensibilités « humanistes » qui ont persévéré dans l'appartenance à l'Église souffrent toujours. Mais le paradoxe, qui mérite réflexion, est que, même si des divergences demeurent, les dialogues sont redevenus possible, sans menace de rupture, pendant le pontificat de deux personnalités affirmées, qui ont été mentionnées ensemble tout à l'heure pour caractériser le catholicisme de ce dernier quart de siècle – à savoir celle de Jean-Paul II dans le monde entier et en France celle, certainement plus abrasive, de Jean-Marie Lustiger.

9. Cette unité discernable du catholicisme est d'autant plus remarquable qu'en même temps, la société française s'est « émiettée ». Il n'y a plus de majorité et seulement une myriade de minorités – pas seulement ethniques avec l'immigration, ni socio-économiques, mais culturelles, avec tout

une gamme de sens donnés (ou refusés) à l'existence humaine. Or, dans ce chaos, la minorité à la fois la plus nombreuse et la plus cohérente est la sainte Église catholique, apostolique et romaine. Celui qui, à la fin de sa vie, l'a dit le plus lucidement et le plus nettement est quelqu'un dont le nom n'a pas encore été prononcé ici aujourd'hui, mais à qui je tiens à rendre publiquement hommage : c'est René Rémond[3]. (Applaudissements.) La leçon que je serais porté à en tirer est que l'Église ne se porte sans doute pas plus mal que les autres composantes de la société dont elle sait n'être pas indépendante et entend au contraire être solidaire, y compris dans ses recherches et ses doutes.

10. Finalement, beaucoup se joue, me semble-t-il, avec l'insertion du cultuel dans le culturel. Quel petit « r » faut-il glisser dans le premier pour qu'il reste consciemment contenu dans le second ? Notre société – comme tout autre, même si elle a bien sûr ses traits distinctifs, même si on l'estime à la pointe du progrès ou à l'avant-garde de l'Histoire – a besoin de rites, de célébrations, de cérémonies, de symboles où non seulement se manifeste une identité commune et l'appartenance de chacun, mais encore se puise une intelligence des données fondamentales de l'existence humaine dont aucun système intellectuel ne peut intégrer ni banaliser les étapes : le renouvellement de la vie, le passage de l'enfance à l'âge adulte, l'amour, la quotidienneté dans la durée, le vieillissement et la mort. L'Église est pratiquement la seule aujourd'hui chez nous à proposer de ces ponctuations interprétatives qui répondent à d'irrépressibles exigences anthropologiques. C'est le cas à l'occasion de baptêmes, de premières communions, professions de foi ou confirmations, de mariages et d'obsèques. C'est encore, au fil du temps, le cas pour Noël, Pâques, la Pentecôte, le 15 août, la Toussaint et même chaque dimanche. Tout cela aussi fait partie de la culture et couvre en permanence un terrain bien plus considérable que les matches de football, les concerts ou les expositions où il faut réserver sa place des semaines à l'avance. Quand un film bat tous les records d'entrée, cela ne représente pas plus de monde que dans les églises au cours d'un weekend ordinaire. Où qu'ils en soient au niveau religieux et quelle que soit leur ignorance des « choses de la foi », nos contemporains sentent bien dans leur grande majorité que rien ne vaut un baptême pour reconnaître à une naissance le retentissement qu'elle mérite et que l'intervention d'un prêtre et une sonnerie de cloches donnent à un mariage ou à des obsèques une résonance bienvenue, si ce n'est nécessaire.

Il faut donc prendre au sérieux l'insatisfaction que laissent nos liturgies, telle qu'elle a été évoquée tout à l'heure par le P. Hervé Legrand présentant les résultats de l'enquête de *Confrontations*, mais aussi telle que la ressentent celles et ceux qui ne mettent qu'occasionnellement les pieds dans une église et n'y trouvent pas de motivation personnelle pour persévérer, parce qu'ils n'ont pas clairement perçu ce qui leur était offert là. Ce déficit ne peut être imputé exclusivement à la qualité parfois peu évidente des cérémonies ni aux déficiences de nos témoignages. Car l'expression de la foi ne se limite pas à la place prise par les catholiques dans les mœurs et dans la société. Ce qui compte, ce n'est pas l'Église visible de l'extérieur, dans ses manifestations visibles, dans le discours de tel ou tel de ses membres plus ou moins représentatif et inspiré, ou dans les statis-

3. René Rémond (1918-2007), *Le Christianisme en accusation*, DDB, Paris, 2000 et *Le Nouvel antichristianisme*, *ibid.*. 2005.

tiques ; c'est bien plutôt Jésus Christ lui-même, vivant et agissant concrètement, objectivement à travers les symboles sacramentels qui ne sont compréhensibles que s'ils sont déchiffrables dans la culture. Nos célébrations restent le plus souvent à huis clos, même si nous considérons à juste titre que les portes restent ouvertes. Avec les ressources de son langage où, comme toujours, les images et les signes ont au moins autant d'importance que le verbe, la culture actuelle, où nos assemblées ne sont pas totalement étrangères, a du mal à produire des figures identifiables du Messie crucifié et ressuscité. C'est pourtant là qu'est l'enjeu : que sommes-nous capables de transposer de notre foi dans la culture – celle que nous consommons et plus encore celle que nous produisons ? Parler de l'Église, c'est-à-dire de nous-mêmes, en nous demandant ce qui ne va pas et en en rendant responsables les autres, et d'abord les institutions et « la hiérarchie », cela ne peut se justifier que comme un moyen parmi d'autres – et pas le meilleur, même s'il est inesquivable – de montrer le Christ dont nous voulons qu'il soit le cœur de notre vie, laquelle ne peut se réduire à une stérile introspection ni à des querelles de sacristie investie par des laïcs. ■

Et maintenant

par Guy COQ
philosophe[1], membre de l'Observatoire Foi et Culture

Au moment où nous nous acheminons vers la conclusion de cette journée, je me contente de proposer quelques pistes de réflexion inspirées par le document *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile* et par les intervenants que nous venons d'écouter.

Sur la spécificité du document *Entre épreuves et renouveaux*

J'ai longuement rappelé dans l'article de *La Documentation catholique* (n° 2455, 7 novembre 2010), « L'inscription chrétienne dans la société actuelle »), les conditions dans lesquelles ce « Document d'Église » a été élaboré. Tout un travail collectif au niveau de la Conférence des évêques a servi de base à la rédaction de Mgr Claude Dagens. De plus, dans la présentation du petit livre que vous connaissez, Mgr Antoine Hérouard, secrétaire général de la Conférence, écrit : « Je souhaite que ce document puisse être utile à la réflexion qui est actuellement celle de l'Église catholique en France. » Dans le communiqué de presse, Mgr Quris, porte-parole du secrétariat des évêques, parlait « [...] d'un outil à diffuser largement, à travailler en équipes locale ». Ces formules insistantes reprenaient d'ailleurs simplement le contenu du document :

> C'est à un véritable examen de conscience que nous sommes dès lors invités et l'on peut souhaiter que cet examen de conscience soit pratiqué aussi largement que possible (p. 48).

Oserai-je dire que cet appel à la réflexion collective de l'Église me semble avoir été mal entendu, mal relayé, jusqu'à maintenant ?

Urgence de l'inscription de l'Église et du christianisme dans la société et dans la culture

Notre rencontre n'a fait à mon sens que souligner cette urgence : c'est dans cette société et cette culture que nous avons à vivre l'Évangile. L'idée d'une contre-société ou d'une contre-culture catholique nous ferait courir le risque du repli, comme une forteresse assiégée. Nous avons aussi à comprendre comment des formes d'inscription pertinentes dans le monde des siècles passés font obstacle à notre rencontre de témoins dans le monde d'aujourd'hui.

Le croyant de l'Évangile est une personne dont la conviction vitale est que le Christ est la clé qui permet à l'humanité d'accéder au vrai sens de sa vie. Il n'est aucunement propriétaire de cette

1. Auteur notamment de *Inscription chrétienne dans une société sécularisée*, Parole et Silence, Paris, 2009.

vérité. Mais dans le récit chrétien, les croyants ont la lourde responsabilité d'être des médiateurs vers la lumière évangélique. C'est Péguy qui déclare que Dieu s'est mis dans un bien mauvais cas, celui de vouloir être présent et communiqué aux humains par des humains eux-mêmes.

Le christianisme est une histoire de salut : comment sauver l'humanité du mal qui la menace, des malheurs qu'elle provoque, de la complicité avec les forces de mort qui sont en elle ?

Pour réaliser cette tâche, chaque croyant, mais aussi l'Église, doivent s'inscrire dans la société, dans la culture, dans la civilisation. Pourquoi ?

C'est tout l'enjeu de l'Incarnation. À travers la naissance du Verbe de Dieu dans l'humanité, Dieu se révèle aux hommes. On le découvre à travers l'humanité qu'il assume. Il y a dévoilement de Dieu dans et par l'humanité. Plus précisément, là où l'humanité conquiert son authenticité, où elle s'accomplit, où l'on travaille à cet accomplissement, la lumière évangélique se dévoile. La foi ne s'épanouit pas par un abaissement, une destruction de l'humanité, au contraire.

L'extraordinaire humanité du Christ fait voir en lui la présence divine.

Il y a donc un problème : réussir l'inscription dans l'humanité, dans la société, la culture, la civilisation. Cette inscription rencontre des obstacles, tout d'abord en nous qui nous disons croyants. À ce propos, je voudrais critiquer la position qui consiste à souligner la force des obstacles à la réception du récit christique qui se dressent autour de nous, en face de nous, dans le monde humain où nous vivons. Je pense que tous ces obstacles à l'extérieur ne sont si forts que parce qu'ils s'appuient finalement toujours sur des obstacles en nous. Si nous parvenions à faire tomber les obstacles qui sont en nous, ceux qui sont en face perdraient l'essentiel de leur force. La clef de tout cela est dans l'apologue de la paille et de la poutre : « Retire d'abord la poutre qui est dans ton regard et tu pourras alors t'occuper de la paille dans le regard de ton frère. »

Maintenant, si on examine la question de l'Église, une certaine lucidité peut naître sur les obstacles. Le croyant sincère perçoit l'Église de l'intérieur, il en vit la réalité mystique. Au regard de ce qu'il reconnaît devoir à l'Église, les défauts, les imperfections dont il souffre en elle lui paraissent relatifs. Or l'Église existe comme corps social, comme réalité humaine avec ses institutions, sa hiérarchie, des hommes péchant autant que les autres humains.

On oublie que c'est d'abord ce corps trop humain de l'Église qui est perceptible pour l'homme de l'extérieur. Pour certains, cette pesanteur les a tellement fait souffrir, elle est tellement visible, elle cache tellement le sens mystique de l'Église, qu'elle va jusqu'à faire barrage à leur accès à l'Évangile même. Ceux qui défendent la réalité mystique ont raison. Je m'explique : si le Christ est l'ultime vérité de la vie humaine, je ne vais pas la quitter parce que l'Église a des défauts ; je ne vais même pas quitter cette Église qui m'aide, par la rencontre fraternelle des autres croyants à vivre la prière, à progresser dans ma vie spirituelle.

Tout ce qui précède ne conduit évidemment pas à nier qu'il y ait, dans la société démocratique et laïque, des obstacles à l'accueil de l'Évangile. Mais faut-il insister sur notre collective infidélité aux exigences de l'humanité ?

Transformer notre manière de vivre l'Église

Le document qui inspire notre journée insiste beaucoup sur ce point. Il parle d'un défi à l'identité catholique, questionnée par une tension à l'intérieur d'elle-même : entre ceux qui sont portés à « minimiser leur propre identité catholique » et ceux qui ont tendance à la « survaloriser ». Il s'agit de pratiquer le respect de la diversité des croyants et de refuser les exclusives. Et parmi les différences, de faire droit au fait de la dualité de l'humanité, homme-femme, dans l'essentielle égalité humaine.

L'enjeu est alors d'accéder au sens de la globalité de l'Église. Quand on est dans un mouvement, une petite communauté, auxquels on doit beaucoup, on est tenté d'oublier le souci de l'Église globale, qui ne se réduit pas à la personne du Pape, qui fait corps par delà sa pluralité. Cela n'implique-t-il pas un plus grand souci de la transversalité, de faire dialoguer les croyants à travers la grande diversité de leurs engagements ?

L'enjeu est aussi de veiller à ne pas corseter l'Église par des frontières porteuses d'exclusion et de rejet, là où l'essence de l'Église est dans l'ouverture et l'accueil. À cet égard ne sommes-nous pas trop résignés à une cassure entre les croyants de l'institution et ces croyants au Christ qui ont perdu leur Église, que celle-ci a perdus, et qui demeurent attachés à l'Évangile ?

Enfin, pouvons-nous nous résigner à perdre l'Église locale, à déraciner la communauté au lieu d'inventer des formes nouvelles de vie pour l'Église locale ?

L'impossible contournement de Vatican II

Aussi bien M. J.-M. Donegani que M. P. Portier nous ont interpelés sur l'irréversibilité de l'histoire, et donc sur l'urgence d'assumer le Concile et de s'y ressourcer.

Comprendre la double crise

Nous devons apprendre à voir que ce que nous percevons comme crise interne à l'Église est en même temps crise de la société. Ainsi la difficile question de la transmission dans l'Église a beaucoup d'analogie avec la crise des transmissions dans l'école. La crise d'appartenance sévit dans la société et dans l'Église, de même que celle du rapport au temps. C'est pourquoi nous devons faire face simultanément aux deux aspects de la crise, et travailler à ce que le meilleur de notre civilisation ne s'effondre pas.

J'ai porté mon attention sur une certaine forme d'obstacles qui s'enracinent dans la culture que développe cette société. Je voudrais évoquer tout spécialement ces obstacles qui fonctionnent à

un double niveau. Certes, ils ne facilitent pas l'accueil du christianisme, ils déstabilisent l'Église, mais en même temps, ils mettent en crise la société elle-même.

Autrement dit, quand nous nous affrontons à ces obstacles, nous agissons pour la sauvegarde de ce que cette société, cette culture, cette civilisation ont de meilleur, et nous œuvrons contre ces obstacles à l'accueil de l'Évangile. Quelques exemples illustreront mon propos.

1. L'individu démocratique : l'émergence de l'individu est certes un progrès de civilisation. Mais, dans une certaine culture démocratique, il devient le seul absolu. Tout droit, toute valeur, n'ont de sens qu'au service exclusif de l'individu. Tout impératif collectif devient secondaire. Il arrive que l'individu traite toute obligation comme contrainte illégitime, voire comme violence. La liberté devient une propriété strictement individuelle : autrui, la société ne sont positionnés que comme limites à la liberté. Or, il est évident que bien des libertés individuelles ne peuvent subsister qu'avec autrui. Bien des libertés ne s'exercent qu'ensemble. Autrui est souvent partenaire de ma liberté. Si je suis seul à désirer la liberté de la presse, celle-ci disparaît. Agir avec autrui, nous permet d'user d'une bien plus grande liberté que chacun dans son coin. Cet individu exclusif sape les conditions de possibilité de toute institution. Ainsi, dans l'éducation, la finalité est bien d'introduire la personne dans un monde, une société qui la précèdent, qu'elle ne crée pas... Cette situation gène l'individu démocratique qui voudrait décider de ce qui le concerne absolument par lui-même.

Mais cette difficulté de l'institution est la même dans l'éducation, dans l'école, dans l'Église. Le même malaise de l'individu avec ce qui le précède et qu'il doit accueillir, se retrouve dans les institutions et partout, c'est par conséquent la même crise de l'autorité.

2. On pourrait également approfondir la question de notre rapport au temps. Dans la société actuelle, le présent a une priorité absolue. C'est un présent « détraditionnalisé », parce qu'il doit se construire sans lien avec le passé. Celui-ci est vu comme n'ayant aucun rôle dans la construction du présent. Du coup s'explique la crise de la relation avec les héritages culturels. Toute œuvre du passé est forcément moins bonne qu'une œuvre dont le seul privilège est d'être d'aujourd'hui. Un écrit ancien est inférieur au dernier prix Goncourt. On est à l'opposé de l'histoire de la civilisation jusqu'à nous : par exemple, un auteur ancien qui avait marqué beaucoup de civilisations avait droit à un grand respect du fait de son ancienneté.

3. Notons aussi qu'à l'âge électronique, tout délai est insupportable, et on devra le réduire. C'est placer la durée du côté du négatif. Or dans beaucoup de situations humaines, la durée, le temps mis à agir, à répondre, est ce qui permet de préparer la bonne décision. En éducation, le temps est la condition de la maturation. Derrière la dévalorisation de la durée on assiste aussi à une destruction de l'historicité, du sens du temps comme possible condition pour faire émerger quelque chose. Et de fait, nos sociétés ont mal à leur mémoire, à leur histoire. Peuvent-elles alors comprendre les lents cheminements de la Bible ? Peuvent-elles admettre que la mémoire n'est pas

répétition du passé, car elle consiste à nouer une relation originale avec le passé ? Or la foi aussi est anamnèse. Elle se nourrit d'une longue mémoire.

Il ne faut pas se limiter aux obstacles ; il faut, quand on en a pris la mesure, poser des actes de résistance. Mais allons plus loin : il s'agit de repenser l'inscription de l'Église, du christianisme dans notre société, notre culture, notre civilisation.

Comprendre la nouveauté de notre contexte culturel et historique

Trop souvent les catholiques regardent le monde d'aujourd'hui comme si la grille d'interprétation était toujours la guerre des deux France d'un autre siècle.

Au fond, nous peinons à admettre que le christianisme soit vu aujourd'hui par des personnes de bonne volonté, honnêtes et lucides, non comme une survivance destinée à une fin prochaine, mais comme objet d'un grand intérêt. Nous sous-estimons ce que l'on peut nommer une sorte de christianisme culturel. Que se passe-t-il quand l'Église abandonne la prétention de dominer la société et de lui imposer ses lois ? Reparaît la richesse anthropologique de la foi, la haute valeur d'un héritage qui est plus qu'un patrimoine, une mémoire à interpréter.

On a assisté à un renversement. Autrefois les personnes étaient d'abord intégrées à une institution, la foi personnelle se formait à partir, à travers cette intégration. Aujourd'hui, la culture ambiante voudrait que la personne conquière d'abord, par soi-même, sa foi. L'individualisme de masse pousse à ce que le message évangélique atteigne d'abord l'individu comme individu, comme proposition à l'aider à se construire soi, son destin d'individu libre. Donc, la foi devrait l'atteindre sans préalable d'appartenance institutionnelle forte. Dans ce progrès vers son humanité véritable, l'individu pourra, à un moment donné saisir l'intérêt d'une relation spirituelle avec d'autres, donc rejoindre l'institution. L'approfondissement de la différence chrétienne une fois ancrée conduirait donc à désirer l'Église ?

Si cette hypothèse est vraisemblable, cela doit conduire à une ouverture sans précédent : proposer des lieux de quête sans préalable (ce que font déjà les monastères), proposer des « universités du sens », des trajets...

Le rapport Dagens pointe bien la difficile réception de l'anthropologie chrétienne dans la société. Ne faudrait-il pas que les catholiques, leurs autorités, cessent de penser qu'en proclamant tout seuls, isolément de ce qui leur paraît un sens commun de l'humanité, ils compromettent ces perspectives ? S'il s'agit de ce qui constitue l'humanité, les catholiques ne devraient s'adresser à tous qu'après avoir vérifié avec des agnostiques, d'autres religions, des athées, que leurs propos touchent la conscience humaine, simplement.

Nous devrions enseigner une position qui tienne sur deux points d'appui :

- D'un côté la foi nous convainc que le message de notre Seigneur Jésus Christ va beaucoup plus loin que toute autre voie dans le dévoilement du sens ultime de l'humanité.

- Et de l'autre côté, comme croyants concrets, lucides sur nos infidélités, nous devrions admettre que la conscience droite d'humains très divers par leurs options philosophiques peut les amener à voir mieux que nous ce qu'exige le sens de l'humanité. Cette position modeste par rapport à notre vie concrète n'est-elle pas la condition préalable à tout dialogue authentique ?

Nous expérimentons que les chrétiens que nous sommes, s'ils sont appelés à l'humanité véritable de leur filiation divine, manifestent hélas une certaine infidélité. N'arrive-t-il pas que celui que je nomme « non-croyant » m'aide en pratique à une plus grande fidélité ?

Nécessité d'une relecture de l'histoire de l'Église au XXe siècle

Nous avons les mêmes difficultés avec notre mémoire chrétienne que la société avec sa mémoire collective, une navigation entre amnésie et passion des procès. Pourtant une lucide conscience historique n'est-elle pas indispensable pour se comprendre aujourd'hui ? Et par exemple, le mépris avec lequel certains refoulent l'Action catholique, ou la grandeur des prêtres ouvriers, font partie de ces blocages de la mémoire. Une bonne mémoire, c'est-à-dire une relation constructive avec le passé, n'est-ce pas la base d'une relation avec la tradition ? L'exemple d'Humanae vitae, qui repose sur un trou de mémoire, devrait être médité[2]. La vraie tradition ne gomme pas arbitrairement les siècles qui gênent.

Apprendre à parler avec les autres de la foi

Ici encore, je reprends un grand thème de Claude Dagens. Nous sortons des générations où la parole chrétienne présupposait toujours la foi chez l'autre : elle était interne, on pratiquait le dialecte de la tribu. Un chrétien d'aujourd'hui doit apprendre à rendre compte de ce qu'il croit à celui qui ne croit pas, qui même ne deviendra pas croyant. Rendre compte, c'est-à-dire accepter d'être questionné, admettre la possibilité d'une communication dans le champ spirituel. L'attitude de dialogue ici nécessaire consiste pour le croyant à reconnaître qu'il n'a pas automatiquement une conscience plus juste du sens de l'humain qu'un agnostique ou que le fidèle d'une autre voie spirituelle. Certes, je crois comme chrétien que le message évangélique est la forme la plus accomplie du sens de l'humanité. Seulement, comme disciple plus ou moins fidèle, je n'ai pas le droit à une posture orgueilleuse. L'Évangile est loin, au dessus de ma vie. Il me semble que l'Église devrait elle-même admettre qu'elle peut apprendre d'autrui, dans le dialogue avec d'autres, ce que parfois elle n'a pas su entendre de l'Évangile. Il y a une infidélité collective relative, parce que nous sommes tous humains, travaillés par le péché, et à distance de la Cité de Dieu, bien que porteurs collectifs du message évangélique.

2. Voir Claude Langlois, « Les origines oubliées : sexe, modernité et catholicisme », dans *Esprit*, février 2010.

La double réconciliation prophétique

L'Église s'est fâchée avec beaucoup de croyants à la fin du XX[e] siècle : en gros il y avait d'un côté

ceux qui estimèrent que Vatican II allait trop loin, et cela donna la dissidence lefebvriste ; de l'autre côté, il y avait ceux qui auraient voulu que Vatican II aille plus loin, et ils ont pris leurs distances. Si l'on y réfléchit, on voit qu'ils sont nombreux, ces croyants que l'Église a perdus ; parfois elle les a condamnés : prêtres ouvriers, théologiens de la libération, mais d'autres aussi : divorcés remariés, prêtres mariés, évêque en suspens (J. Gaillot), victimes de malentendus. Bref, je pense à cette immense foule de ces chrétiens rejetés à distance, blessés, non reconnus…

L'idée de réconciliation est grande, mais il faudrait reconnaître qu'elle ne concerne pas seulement ceux qui ont transgressé l'autorité du Pape sur les évêques. Et réduire le problème à cela, comme le fait Benoît XVI dans *Lumière du monde* ne témoigne pas d'un esprit prophétique mais d'un esprit administratif. La réconciliation avec les lefebvristes prendrait un tout autre sens si elle s'accompagnait, dans l'ensemble de l'Église, d'un appel prophétique à se réconcilier. C'est autre chose et plus grand que la repentance. L'absence de ce mouvement vers ceux qu'on a éloignés est injustifiable. Dans beaucoup de cas, les éloignés de l'Église ont fait du chemin, si l'on pardonne aux lefebvristes qui ont bafoué le Pape, ne devrait-on pas appeler la foule des croyants que l'Église a perdus, qui ont perdu l'Église ? ■

Table des matières

- **Propos introductif**
  Mgr Pascal WINTZER 3

- **Un signe de contradiction ?**
  La présence chrétienne dans notre société
  Mgr Claude DAGENS 7

- **Réponse à une déroute annoncée**
  Patrick KÉCHICHIAN 17

- **Vers une « petite Église »**
  Jean-Louis SCHLEGEL 27

- **L'Évangile, avenir de l'Église**
  Hervé LEGRAND. 33

- **Le statut des femmes dans l'Église**
  Françoise PARMENTIER 41

- **Le regard des pauvres**
  Bruno TARDIEU 47

- **Indifférence et disponibilité**
  Jean-Pierre DENIS 51

- **Sécularisation et présence publique de la religion :**
  situation du catholicisme français
  Jean-Marie DONEGANI 55

- **Parole épiscopale et espace démocratique en France aux XIX^e^-XX^e^ siècles**
  Philippe PORTIER 67

- **Le « désamour » des catholiques pour leur Église**
  Michel CRÉPU 77

- **L'Église est-elle la plus malade des composantes de la société ?**
  Jean DUCHESNE 81

- **Et maintenant**
  Guy COQ 87