

## L'Europe, terre de mission

*Europe, the next Christian mission*

Christoph Theobald

Facultés jésuites de Paris - Centre Sèvres, Paris - França

### Résumé

Paru en 1943, l'ouvrage des abbés Godin et Daniel, *La France, pays de mission ?*, remet pour la première fois en question la répartition géographique de la « chrétienté » en peuples déjà christianisés et pays de mission. Reçue par le concile Vatican II et une série de textes postconciliaires, cette prise de conscience s'élargit progressivement à l'ensemble de l'Europe, tout en étant accompagnée d'une érosion considérable de l'esprit missionnaire. L'article se propose de préciser ce diagnostic socio-historique, de réfléchir à la conception même de la mission en Europe, sans cesse à ajuster à la situation culturelle du continent, et d'évoquer quelques défis missionnaires au sein de ses sociétés.

### Abstract

Published in 1943, the work by Father Godin and Father Daniel entitled *La France, pays de mission ?*, brought into question for the very first time the geographical division of 'Christianity' into those already christianised and those who are the object of Christian missions. Taken into cognizance by Vatican II and a series of post-conciliary texts, this awareness gradually broadens to the whole of Europe, all the while accompanied by a considerable erosion of the missionary spirit. This article proposes to examine in detail this socio-historical diagnosis, to think through the very conception of a Christian mission in Europe, ever to be adjusted to the cultural situation of the continent, and to bring up some of the challenges to missionary activity within various societies.

### Introduction

Le 12 septembre 1942 - la France vit sous l'occupation allemande - une bombe éclate dans l'Église de France : la parution de *La France, pays de*

### Mots-clés

Europe.  
Vie  
quotidienne.  
Diaspora.  
Foi  
élémentaire.  
Expérience de  
Dieu.

### Keywords

Europe.  
Daily life.  
Diaspora.  
Elementary  
Faith.  
Experience of  
God.

*mission ?*<sup>1</sup>. Ce best-seller de deux prêtres du diocèse de Paris, les abbés Godin et Daniel, est le résultat d'un rapport à base sociologique, qui atterrit le lundi de Pâques 1942 sur le bureau du cardinal de Paris, Emmanuel Suhard, et déclenche en lui, durant la nuit suivante, un choc spirituel<sup>2</sup> : « Je suis bouleversé », avoue-t-il le lendemain matin à son secrétaire. « Je savais bien des choses, mais je n'aurais quand même pas cru que ce fût à ce point... »<sup>3</sup>. En 1941, le cardinal avait déjà fondé la « Mission de France » ; maintenant il fait publier ce rapport et prend une série de nouvelles initiatives pastorales, principalement la fondation de la « Mission de Paris » avec les premiers prêtres ouvriers et la stimulation de l'Action catholique engagée dans différents milieux sociaux.

La thèse du livre des deux prêtres, qui fera date, est simple et nullement dépassée aujourd'hui : si en 1943 la carte de sociologie religieuse de la France montre des régions (comme la Bretagne et le Nord) encore largement chrétiennes sur le plan culturel et celui des mentalités, elle révèle déjà des zones déchristianisées de plus en plus étendues. Ces dernières se trouvent aux franges des villes et dans les banlieues où le milieu ouvrier prédomine ainsi que dans de larges secteurs du milieu rural. Les deux auteurs et l'abbé Boulard, initiateur de la statistique en matière de pratique religieuse, ne disposaient pas encore du concept sociologique d'« exculturation » du christianisme - c'est-à-dire la disparition du socle culturel forgé par le catholicisme, sur lequel reposait la société jusqu'à une époque récente<sup>4</sup> -, mais ils décrivent avec une grande précision « l'abîme » qui s'était creusé entre les communautés chrétiennes et une partie non chrétienne de la population française. Le constat des auteurs est net : les paroisses sont devenues inaccessibles aux « païens » inscrits dans une autre

<sup>1</sup> GODIN, H. et DANIEL, Y. *La France, pays de mission ?*. Lyon : Éditions de l'Abeille, 1943 ; nouvelle édition par Robert DUMONT avec une préface de Jean-Pierre Guérend et une postface d'Émile Poulat, *La France, pays de mission ?* Suivi de *La religion est perdue à Paris*, Paris : Karthala, 2014.

<sup>2</sup> CARDINAL SUHARD, E. *Vers une Église en état de mission*. Paris : Éd. du Cerf, 1965, p. 138-141 ; cf. aussi GUEREND, J.-P. *Cardinal Emmanuel Suhard Archevêque de Paris (1940-1949). Temps de guerre, temps de paix, passion pour la Mission. Préface d'Émile Poulat*. Paris : Éd. du Cerf, 2011, p. 254-282.

<sup>3</sup> CARDINAL SUHARD, 1965, p. 139.

<sup>4</sup> Cf. HERVIEU-LEGER, D. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris : Bayard, 2003.

culture et peu enclins à rejoindre un espace ecclésial de plus en plus étroit. À côté de la pastorale paroissiale, il faut donc, préconisent-ils, mettre en œuvre sur le territoire français une action missionnaire : « Un missionnaire, écrivent les deux auteurs, va là où il n'y a rien encore : il est envoyé pour établir l'Église du Christ dans telle communauté humaine »<sup>5</sup>.

Propos explosif, *La France, pays de mission ?* met pour la première fois en question la classification géographique de la « chrétienté » en peuples déjà christianisés d'une part et pays de mission d'autre part, les premiers relevant du régime « normal » de l'Église, les autres étant gérés par le puissant dicastère romain « *De propaganda fide* ». Vatican II remettra cette distinction sur le métier -nous serons alors à l'époque de la décolonisation- et proposera dans son Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes* (1965) une conception élargie de la mission que, par ailleurs, il faut situer parmi d'autres mutations décisives, inaugurées par le Concile. Elle sera précisée par Paul VI dans son Exhortation postsynodale *Evangelii nuntiandi* (1975) et trouvera une nouvelle expression dans l'Exhortation encore récente du pape argentin François, intitulée *Evangelii gaudium* (2013), et qui est en même temps le fruit d'un échange de plus en plus fécond entre différents continents.

Pendant toute cette période, on a assisté en Europe à une érosion considérable de l'esprit missionnaire. Il y a certes des raisons culturelles à cet effondrement qu'il faudra élucider. Mais la sidération provoquée par le rétrécissement de la surface chrétienne au sein de nos sociétés, le recul de plus en plus visible de la « civilisation paroissiale » et, surtout, la disparition des motivations classiques de l'élan missionnaire y jouent un rôle décisif.

Dans cet article, je me propose de revenir d'abord sur le diagnostic socio-historique qui vient d'être esquissé. Sur fond de cette première analyse, il me faudra ensuite réfléchir à la conception même de la mission en Europe, sans cesse à ajuster à la situation culturelle du continent. C'est pour cela que je terminerai ce bref parcours en évoquant quelques défis missionnaires au sein de nos sociétés européennes, culturellement très diverses et en même

---

<sup>5</sup> GODIN ; DANIEL, 1943, p. 20 (nouvelle édition, p. 90).

temps conscientes de leur unité nationale et continentale.

## L'Esprit missionnaire des Églises européennes : entre l'effondrement et un nouvel élan à trouver

L'effondrement de l'esprit missionnaire, évoqué à l'instant, peut s'expliquer par des causes *externes* à l'Église et par des causes *internes*. Il nous faut les présenter succinctement avant d'évoquer la lente et difficile mutation qui est en train de se dessiner sous nos yeux, non sans produire d'inévitables confusions.

### *Causes externes et internes de l'érosion de l'esprit missionnaire*

1. Les chrétiens d'Europe ne sont pas, en effet, indemnes d'une mutation culturelle qui, ces dernières décennies, a été souvent décrite<sup>6</sup>. Elle influe inévitablement sur leur manière de se situer par rapport à leur mission. L'opinion publique accepte globalement la pluralité des « communautés » ou religions sur un même territoire, tout en veillant à leur traitement égal par les pouvoirs publics ; mais, dès qu'elles manifestent la moindre prétention « universaliste » ou mettent en œuvre ce qu'elles considèrent comme leur « mission » au sein des sociétés, on les accuse volontiers de « prosélytisme ». *L'identification entre « mission » et « prosélytisme »* est tellement ancrée dans la conscience occidentale que beaucoup de chrétiens eux-mêmes ne comprennent plus le lien intrinsèque entre l'Évangile et sa diffusion ou la mission.

À l'arrière-plan de cette posture très répandue de « tolérance », on trouve l'individualisme contemporain qui risque d'*absolutiser l'altérité de l'autre*, au point de le considérer tacitement comme une « forteresse » inaccessible, comme si nos convictions, religieuses ou non, n'étaient pas, elles aussi, soumises à débat. Certes, il n'est pas aisé pour des croyants de reconnaître que l'appel - constitutif de notre humanité - à donner librement

---

<sup>6</sup> Cf. à titre d'exemple CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press, 1994. Cf. aussi TAYLOR, Ch. *L'Âge séculier*. Paris : Éd. du Seuil, 2011.

sens à nos existences individuelles *et* collectives ait pour conséquence inévitable la cohabitation plus ou moins conflictuelle d'une pluralité d'interprétations du monde. Pour échapper à ce débat qui risque de déstabiliser nos identités, nous aimerions tant occuper un point de vue surplombant ! Le faisant instinctivement, nous l'accordons aussi à l'autre, sans nous rendre compte que cette juxtaposition de convictions ultimes - qu'on les assigne à résidence dans l'espace privé (comme dans une certaine conception de la laïcité française) ou qu'on les situe dans des communautés hermétiques les unes par rapport aux autres (comme dans le communautarisme) - ne peut que produire de la violence.

Le traitement de celle-ci par cette « tolérance » qui se contente de la simple juxtaposition de nos convictions et d'interprétations du monde conduit finalement à l'occultation, voire à l'abandon de la *question de la vérité* par nos cultures européennes. Or, pour se référer à un texte décisif de Vatican II, la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* ne défend pas une telle tolérance *indifférenciée* de toutes les convictions. Dans son numéro 3 (§ 2), elle parle de la *recherche commune de la vérité* (« selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale »), *recherche* et *dialogue* qui précisément supposent que personne ne se dise en sa possession ou ne s'arroge sa place et que chacun exerce sa responsabilité par rapport à soi-même, par rapport à autrui et par rapport à l'ensemble de la société. Posture de recherche et de débat difficile à maintenir dans nos sociétés en crise et enclines à contenir la croyance de leurs membres dans les limites de leurs espaces propres !

2. Du côté des Églises d'Europe, les raisons *internes* d'une érosion de l'esprit missionnaire sont multiples et complexes. À la persistance anachronique, dans beaucoup d'esprits, d'une conception géographique du catholicisme et donc d'une *bipartition du monde* en peuples de tradition chrétienne d'un côté et de « pays de mission » de l'autre<sup>7</sup>, s'ajoute le fait

---

<sup>7</sup> Tout au long de l'époque moderne et surtout après les Guerres de Religions (cf. le célèbre adage *Cujus regio, ejus religio* : tel prince, telle religion), nos terres et les pays colonisés par l'Europe se sont accoutumés à cette conception « géographique » de la « catholicité » qui fut envisagée comme *espace juridique* homogène, à la fois centralisé et réparti en deux zones, l'une christianisée et l'autre en voie de christianisation. À partir des années soixante du siècle dernier, elle devient obsolète.

qu'à Vatican II et encore pour nombre de chrétiens d'aujourd'hui, la mission relève d'une « *spécialisation* ». Elle ne les concerne donc pas directement mais est prioritairement confiée aux évêques et aux prêtres ainsi qu'aux nombreuses congrégations missionnaires, fondées à cette fin depuis le concile de Trente<sup>8</sup>.

La raison principale de l'effondrement de l'esprit missionnaire réside cependant dans la *disparition de sa motivation théologique et spirituelle*, à savoir la profonde inquiétude pour le salut du non-baptisé qui tourmente tout l'Occident chrétien, au moins depuis le XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la révolution culturelle des années soixante du siècle dernier. À l'opposé de l'actuelle culture individualiste dont il vient d'être question, l'altérité de l'autre n'existait pas dans l'espace homogène de la chrétienté européenne. La grâce du Christ universellement répandue sur « tous ceux que le Père a choisis avant tous les siècles, [...] les prédestinant à reproduire l'image de son Fils » (*Lumen gentium*, 2) était *d'emblée* identifiée - nous dirions réduite - à la *grâce baptismale et à sa manifestation sacramentelle et institutionnelle*. L'autre est donc considéré comme un non-baptisé ; or, en dehors du baptême et « en dehors de l'Église qui l'administre, point de salut (*nulla salus*) ». Quand disparaît, au moment du Concile, cette puissante motivation à la fois théologique et culturelle des missions « extérieures » et, avec elle, son déploiement géographique, c'est la conscience missionnaire elle-même qui est menacée de disparaître, comme nous venons de le voir.

### *Une lente recomposition*

À l'arrière-plan de cette menace s'annonce cependant une mutation qui, à l'époque conciliaire, est déjà bien à l'œuvre. Elle a pris beaucoup de temps et en prendra encore, car, comme je viens de le suggérer, elle entraîne l'ensemble du « système catholique » dans une recomposition séculaire qui, en ce qui concerne notre thématique, devra répondre aux trois facteurs

---

<sup>8</sup> Cf. *Ad Gentes*, 5 : « C'est de là [de l'ordre du Christ, attesté dans Mt 28,18 sv. et Mc 16,16 sv.] que découle pour l'Église le devoir de propager la foi et le salut, apportés par le Christ, d'une part en vertu du mandat exprès qu'a hérité des apôtres l'Ordre des évêques, assisté des prêtres en union avec le successeur de Pierre, pasteur suprême de l'Église, et d'autre part en vertu de l'influx vital que le Christ communique à ses membres... » (nous soulignons).

d'érosion intra-ecclésiale évoqués à l'instant et correspondre aux changements culturels intervenus depuis les années soixante du siècle dernier.

1. Le signal de lancement de la transformation en cause fut donné par *La France, pays de mission ?* Mais dès 1954, Karl Rahner a su percevoir les chances et les risques de la « situation diasporique » de l'Église en Europe et dans le monde et la penser comme répondant à une « nécessité » divine<sup>9</sup>. Sa perception fut intégrée dans la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* au chap. III<sup>10</sup> ; trace presque imperceptible d'un renouveau biblique de l'ecclésiologie catholique, d'une mise en question de la conception géographique du catholicisme et d'un nouveau rapport de l'Église à l'espace. Aujourd'hui, les Églises d'Europe vivent presque partout en diaspora (même si subsistent encore, ici et là, des microclimats catholiques), hésitant, comme l'avait déjà perçu Karl Rahner, entre des tendances de fermeture sectaire et d'ouverture ou de sortie missionnaire.

Dans son Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui *Evangelii gaudium* (2013), le pape François achève cette évolution. Dans ses « quatre principes » qui permettent d'interpréter des phénomènes sociaux et ecclésiaux et leurs tensions, il relativise non seulement notre rapport à l'espace au profit du temps et de processus à initier<sup>11</sup>, mais brise encore la conception homogène de l'espace catholique en

<sup>9</sup> RAHNER, K. « L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne », dans *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale*, THEOBALD, Chr. et ROUTHIER, G. (éd.), *Œuvres* 10. Paris : Éd. du Cerf, 2016, p. 357-394. Cf. aussi HERVIEU-LEGER, D. « Un catholicisme diasporique. Réflexions sur un propos théologique », dans *RSR* 107/3, 2019, p. 425-440, et THEOBALD, Chr. « Faire de la théologie au service d'un christianisme en diaspora », dans *RSR* 107/3, 2019, p. 497-523.

<sup>10</sup> « Cette Église du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Églises (avec une série de citations tirées des Actes des apôtres). [...] Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent *ou dispersées (vel in dispersione degentes)*, le Christ est présent par la vertu de qui se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (*LG*, 26 ; nous soulignons). Cf. aussi RAHNER, K. « Sur la présence du Christ dans la communauté de diaspora selon la doctrine du deuxième concile du Vatican », dans *Id.*, *Le deuxième concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation*, THEOBALD, Chr. (dir.) *Œuvres* 21. Paris : Éd. du Cerf, 2015, p. 851-869.

<sup>11</sup> « Un des péchés qui parfois se rencontre dans l'activité sociopolitique consiste à privilégier les espaces de pouvoir plutôt que les temps des processus. Donner la priorité à l'espace conduit à devenir fou pour tout résoudre dans le moment présent, pour tenter de prendre possession de tous les espaces de pouvoir et d'auto-affirmation. C'est cristalliser les

remplaçant la métaphore directrice de la sphère par celle du polyèdre. Le modèle de la *sphère* « où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point ou un autre » correspond en effet à l'*homogénéité* de l'espace catholique de la chrétienté moderne, centralisé et réparti en deux zones, alors que le modèle du *polyèdre* « qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité » est parfaitement ajusté au monde postcolonial qui est le nôtre<sup>12</sup>. Il permet à l'Église latine de sortir définitivement de la bipartition du monde en pays christianisés et encore à christianiser et situe l'Europe à égalité avec les autres continents, tous étant des « pays de mission » avec des Églises confrontées au défi de « sortir » d'elles-mêmes<sup>13</sup>.

2. Parallèlement à la diasporisation de l'Église, la spécialisation hiérarchique de la mission dans la chrétienté moderne - deuxième facteur évoqué plus haut - est progressivement battue en brèche. Cette évolution historique n'est pas rectiligne. Elle a été inaugurée par l'*Action catholique*, depuis la deuxième guerre mondiale de plus en plus enracinée dans différents milieux de la société ; ce qui lui vaut la reconnaissance par le concile Vatican II, en particulier dans le Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem* (1965)<sup>14</sup>. Pour des raisons à élucider ultérieurement, ce « mouvement apostolique », porté par plusieurs générations de « militants »,

---

processus et prétendre les détenir. Donner la priorité au temps c'est s'occuper d'*initier des processus plutôt que de posséder des espaces* » (EG, 223).

<sup>12</sup> « Le tout est plus que la partie, et plus aussi que la simple somme de celles-ci. Par conséquent, [...] il est nécessaire d'enfoncer ses racines dans la terre fertile et dans l'histoire de son propre lieu, qui est un don de Dieu. On travaille sur ce qui est petit, avec ce qui est proche, mais dans une perspective plus large. [...] Ce n'est ni la *sphère globale* qui annihile, ni la partialité isolée qui rend stérile. Le modèle n'est pas la *sphère*, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point ou un autre. Le modèle est le *polyèdre* qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. Tant l'action pastorale que l'action politique cherchent à recueillir dans ce polyèdre le meilleur de chacun. [...]. À nous chrétiens, ce principe nous parle aussi de la totalité ou de l'intégrité de l'Évangile que l'Église nous transmet et nous envoie prêcher. [...] L'Évangile est le levain qui fait fermenter toute la masse, la ville qui brille en haut de la montagne éclairant tous les peuples. L'Évangile possède un critère de totalité qui lui est inhérent : il ne cesse pas d'être Bonne Nouvelle tant qu'il n'est pas annoncé à *tous*, tant qu'il ne féconde pas et ne guérit pas *toutes les dimensions de l'homme*, tant qu'il ne réunit pas tous les hommes à la table du Royaume » (EG, 235-237).

<sup>13</sup> Cf. THEOBALD, Chr. *L'Europe terre de mission. Vivre la foi dans un espace d'hospitalité messianique*. Paris : Éd. du Cerf, 2019.

<sup>14</sup> Cf. AA, 20.



perd, à partir des années quatre-vingt du siècle dernier, son influence missionnaire au profit des dites « communautés nouvelles », au moins à leurs débuts davantage centrées sur elles-mêmes. C'est encore le pape François qui, dans son Exhortation *Evangelii gaudium*, abolit l'idée de « spécialisation missionnaire » en introduisant, sur l'arrière-plan de son expérience latino-américaine, un nouveau terme, celui de « disciple-missionnaire » qui, appliqué à l'Église (EG, 40) et à chaque fidèle (EG, 50), englobe la distinction entre laïcs et ministres ordonnés et fonde l'activité missionnaire de *tous* dans leur *commun* baptême<sup>15</sup>. Intitulé « Dans la crise de l'engagement communautaire », le chapitre 2 de l'Exhortation pointe cependant, avec grande précision, la difficulté principale de ce déplacement, liée à l'actuelle situation culturelle, particulièrement visible en Europe, à savoir de passer de l'initiative de quelques-uns à de vraies « communautés missionnaires », telles que l'Amérique latine a pu les réaliser, par exemples dans ses « communautés de base ».

3. Nous touchons ici au troisième facteur d'une nécessaire recomposition, et qui concerne la *motivation fondamentale* de l'engagement missionnaire des chrétiens, abordée, dans le même chapitre 2 d'*Evangelii gaudium*, de manière négative sous l'angle d'une baisse de ferveur<sup>16</sup> - phénomène déjà pointé plus haut - et de l'acédie spirituelle<sup>17</sup>. Si l'on revient à Vatican II, il faut d'abord rappeler que le Concile n'abandonne pas le motif théologique de la mission, telle que la théologie classique l'avait conçue en s'appuyant sur l'adage de Cyprien « hors de l'Église point de salut ». Il le formule plutôt *de manière conditionnelle* et le considère comme un cas d'école qui ne vise personne, évoquant « ceux qui *ne pourraient* être sauvés, parce qu'ils *refuseraient* soit d'entrer dans l'Église catholique, soit

<sup>15</sup> « En vertu du Baptême reçu, chaque membre du Peuple de Dieu est devenu disciple missionnaire (cf. Mt 28,19). Chaque baptisé, quelle que soit sa fonction dans l'Église et le niveau d'instruction de sa foi, est un sujet actif de l'évangélisation, et il serait inadéquat de penser à un schéma d'évangélisation utilisé pour des acteurs qualifiés, où le reste du peuple fidèle serait seulement destiné à bénéficier de leurs actions. La nouvelle évangélisation doit impliquer que chaque baptisé soit protagoniste d'une façon nouvelle » (EG, 120).

<sup>16</sup> « Ainsi, on peut trouver chez beaucoup d'agents de l'évangélisation, bien qu'ils prient, une accentuation de l'*individualisme*, une *crise d'identité* et une *baisse de ferveur* » (EG, 78).

<sup>17</sup> « Le problème n'est pas toujours l'excès d'activité, mais ce sont surtout les activités mal recueillies, sans les motivations appropriées, sans une spiritualité qui imprègne l'activité et la rend désirable » (EG, 82).

d'y persévérer, alors qu'ils la *sauraient* fondée de Dieu par Jésus Christ comme nécessaire » (LG, 14 § 1). Le geste principal du Concile consiste en effet à *distinguer* nettement la grâce baptismale, « grâce spéciale » (LG, 14 § 2), et la grâce du Christ universellement répandue sur « tous ceux que le Père a choisis » et à abandonner le salut à *l'altérité de Dieu* « qui scrute les reins et les cœurs » et à la *conscience humaine* (LG, 16 ; AG, 7 ; GS, 22 § 5). D'où la nécessité de rappeler avec saint Augustin que « l'incorporation (baptismale) à l'Église n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien "de corps" au sein de l'Église, mais non "de cœur" » (LG, 14 § 2) et même d'inverser cette perspective en ajoutant qu'on peut bien être « de cœur » au sein de l'Église, sans en être « de corps » (cf. LG, 16).

Ainsi la constitution *Lumen gentium* distingue-t-elle plus nettement entre trois catégories de personnes ou « groupes » qui se trouvent à la frontière ou en dehors du catholicisme - les catéchumènes (LG, 14), les chrétiens et Églises non catholiques (LG, 15) et les membres d'autres religions ou les non croyants (LG, 16) - ; mais la substance de l'adage de Cyprien reste encore présente et à l'œuvre à travers l'idée d'*orientation* de tout être humain vers le mystère pascal (GS, 22 § 5) et vers l'Église (LG, 16). Il n'est pas sûr que l'opinion catholique perçoive ces nuances et ne tire pas plutôt argument d'une vision globalement moins dramatique de l'accès au salut pour abandonner l'exigence de la mission et considérer les convictions des uns et des autres comme une donnée ultime et indépassable, comme il a été montré plus haut. Ceux, par contre, qui les repèrent sont peut-être gênés, voire irrités par la persistance d'un discret ecclésiocentrisme dans les textes de Vatican II.

### *Des confusions*

On comprend dès lors qu'un certain « réveil » missionnaire, connu ces dernières années, reste marqué par des confusions, dues aux hésitations au sujet de la *situation diasporique* de l'Église en Europe, aux difficultés de laisser advenir des *communautés* missionnaires et à l'absence de clarté quant au *motif théologico-spirituel* du lien intrinsèque entre la foi en l'Évangile de

Dieu et sa diffusion. Les changements culturels intervenus depuis les années soixante du siècle dernier ont renforcé cet embarras.

En effet, sur la base de l'individualisme déjà évoqué et du refus concomitant de toute norme qui entraverait l'épanouissement personnel, nos sociétés séculières en recherche de ressources d'humanisation n'ont cessé de procéder au « retraitement » anthropologique ou éthique des données « théologiques » de leurs traditions religieuses, en premier lieu de ceux de la tradition chrétienne, les transformant en système de « valeurs », les fameuses « valeurs chrétiennes ». Ce retraitement ne pourrait pas exister - il faut l'ajouter - sans une mentalité ou un mode de fonctionnement généré par l'omnipotence du système économique et sa capacité d'« instrumentaliser » à son profit, voire de « retraiter » (comme on « retraite » des déchets) toutes les autres sphères de l'existence humaine. Nos styles de vie sont effectivement marqués par une économie qui instrumentalise aussi les religions, leurs symboliques, leurs fêtes, leurs modes vestimentaires, etc. tandis qu'inversement les religions ne se privent pas d'utiliser toutes les techniques disponibles, communication, marketing, etc., quand elles s'adressent à leurs membres ou tentent d'élargir leur « part de marché »<sup>18</sup>.

Cette domination de notre existence par l'économie et les effets qu'elle induit - nous ne pouvons que les évoquer ici - a largement contribué et contribue encore à modifier la carte des pratiques religieuses et, surtout, à différencier les types d'appartenance à la tradition chrétienne, bien analysés aujourd'hui par les sociologues<sup>19</sup>. Si l'adhésion à un système de valeurs chrétiennes et la persistance de certaines traditions familiales, issues du catholicisme, ainsi que l'attachement au patrimoine culturel du christianisme sont largement attestés, la surface ecclésiale, par contre, s'est considérablement rétrécie. Sans doute faut-il distinguer ici entre l'effectivité observable de ce phénomène et la manière de vivre ce « rétrécissement », pouvant aller jusqu'à la crainte de disparition (face à un Islam européen qui

<sup>18</sup> Deux grands classiques de ce type d'analyse : BERGER, P. *La religions dans la conscience moderne (1967 et 1969)*. Paris : Éditions du Centurion, 1971 ; BERGER, P. *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel (1969)*. Paris : Éditions du Centurion, 1972.

<sup>19</sup> Cf. par exemple pour ce qui est de la France, RAISON DU CLEUZIQU, Y. *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*. Paris : DDB, 2014.

s'affirme), sentiment éprouvé par nombre de catholiques et différemment vécu par les uns et les autres selon le type de pratique et d'appartenance adopté. Peu d'analyses psycho-sociales se sont penchées sur cet « écart »<sup>20</sup>. Une minorisation progressive de la présence ecclésiale dans nos sociétés peut être vécue en contraste par rapport à un passé largement imaginaire et sous forme de regret ; elle peut alors susciter des réflexes défaitistes de fermeture sectaire ou des « ouvertures » militantes, se saisissant de la perspective missionnaire de la tradition chrétienne dans une attitude revendicative, voire de reconquête, précisément pour s'opposer frontalement au « retraitement ».

Entre un type de christianisme de valeurs sans présence missionnaire, des retraits communautariens, voire sectaires, et des pratiques zélées et ostentatoires, il n'est pas aisé de tracer un chemin qui, tout en s'appuyant sur les acquis de Vatican II, réussit à conjurer la difficulté que la mission rencontre dans un monde globalisé qui prend toujours davantage conscience de l'altérité de l'autre et de la pluralité des options et convictions religieuses. Certes, comme nous l'avons vu, le Concile maintient l'*orientation de tous* vers le baptême et l'Église, mais comment peut-il alors éviter le reproche que la mission de l'Église ne s'intéresse pas à autrui *pour lui-même* mais à lui *en raison de cette orientation* ? Et si l'on tient à l'autre en son altérité - respect qui nous paraît être au cœur de la tradition chrétienne -, comment maintenir encore la mission et son présupposé, la grâce prévenante du Christ, présente dans l'humanité tout entière ?

## La mission : finalité, source et modalité ?

Une clarification s'impose donc aujourd'hui de toute urgence<sup>21</sup>. Nous y entrons directement par la *finalité* de la mission : *la rencontre gratuite*

---

<sup>20</sup> Denis Pelletier aborde cette question en parlant des « paradoxes du "devenir minoritaire" » (PELLETIER, D. *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*. Paris : Albin Michel, 2019, p. 302-304), liés à la question de leur visibilité : « La visibilité des minorités est devenue un enjeu politique majeur, bien au-delà du seul fait religieux. Depuis Erving Goffman, les sociologues parlent d'une sociologie du "stigmaté" pour désigner la façon dont les traits qui disqualifient une minorité dominée peuvent être retournés par elle, à travers une pratique militante, en autant de supports d'une revendication de ses droits et de reconnaissance de son altérité » (*ibid.*, p. 303).

<sup>21</sup> Je reprends ici quelques réflexions déjà proposées dans THEOBALD, Chr. *Urgences pastorales du moment présent*. Pour une pédagogie de la réforme. Paris : Bayard, 2017, p. 148-180.

*d'autrui*. Si l'évangélisation garde aujourd'hui en Europe une quelconque légitimité commune, ce n'est que dans l'intérêt désintéressé pour autrui qu'on peut la trouver, avant même qu'il soit question de l'expérience spirituelle qui nous y conduit comme chrétiens - en raison de notre foi en la *grâce* du Christ présente dans toute l'humanité - et de la manière de s'y accorder dans un style missionnaire ajusté à notre culture.

### *Rencontrer l'autre de manière désintéressée*

Il suffit en effet d'ouvrir les évangiles et les Actes des apôtres pour constater qu'ils sont tissés d'une multitude de rencontres avec des personnes diverses, venant de milieux, de statuts sociaux et de cultures très différents. La rencontre entre eux et Jésus, voire entre ces personnes et les apôtres ou missionnaires dans les Actes, se produit presque toujours à l'improviste et est engagée ou acceptée, de la part du Christ et de ceux qui s'en réclament, de manière gratuite ou « désintéressée ». Cela ressort du fait que la plupart des bénéficiaires de ces rencontres repartent chez eux, *sans devenir disciples du maître* ; disons au moins que ce n'est pas leur « suite » de Jésus que les récits suggèrent.

Cette toute première expression de la mission sous forme d'une rencontre « gratuite » de l'autre vise son « salut », expression, avouons-le, assez abstraite et difficile à manier dans nos pays européens, car chargée de tant de conditions religieuses qu'on risque, en l'utilisant, d'annuler immédiatement le caractère « désintéressé » de la relation missionnaire. On doit se rappeler ici que les récits évangéliques utilisent bien d'autres mots pour rendre la richesse humaine et corporelle, à la fois individuelle et collective, de ce terme : qu'on pense au *vocabulaire de guérison* - voir de nouveau, entendre et parler, se lever, marcher, etc. - ou aux *expressions sociales* comme la joie et la paix. L'hospitalité et le repas et, surtout, ce qu'ils supposent, à savoir des maisons avec leur climat hospitalier ou leur fermeture, manifestent concrètement ou charnellement ce qui est visé par le terme de « salut », comme il ressort de l'épisode de l'envoi des Soixante-Douze (Lc 10,5-11). Aussi Luc peut-il utiliser ce concept juste avant de rapporter l'entrée de Jésus à Jérusalem et après avoir déployé toutes les

facettes de notre vivre-ensemble : « Aujourd’hui, dit Jésus à propos de Zachée, le *salut* est parvenu dans cette maison, car lui aussi est un fils d’Abraham » (Lc 19,9 ; cf. aussi 2, 11).

Le Décret conciliaire sur l’activité missionnaire de l’Église a le mérite de mettre en valeur ces rencontres ou conversations (AG, 11 § 2) comme première étape de toute mission évangélique. Il insiste, certes, sur la gratuité de la « présence » missionnaire parmi les hommes (AG, 12 § 3), mais souligne aussi et d’abord son effet désiré, à savoir « que les autres, considérant les bonnes œuvres (de tous les chrétiens), glorifient le Père (cf. Mt 5,16) et perçoivent plus pleinement le sens authentique de la vie humaine et le lien universel de communion des êtres humains » (AG, 11 § 1). Aujourd’hui, une clarification s’impose ici : autant l’intérêt pour le « sens (*sensus*) » qu’autrui donne à sa vie et pour le « lien (*vinculum*) » social et politique entre humains est recevable quand il s’exprime gratuitement, autant ce qui est dit sur la glorification du Père ou, plus loin, sur l’effort à déployer par les chrétiens pour « ramener les richesses des nations sous l’autorité du Dieu sauveur » (AG, 11 § 2) risque d’être mal compris dans la culture européenne et susciter l’irritation évoquée à plusieurs reprises. Car chez nous l’*in*-évidence de Dieu et, si l’on y croit, le caractère flou de son image<sup>22</sup> sont tels qu’il faut prendre beaucoup de précautions quand on s’y réfère et invite autrui à le faire.

« *La foi qui plaît à Dieu* » (He 11,6)

Se pose en effet la question plus radicale : à quoi nous intéressons-nous quand nous rencontrons autrui dans la perspective de son et de notre « salut » ? Sans doute, l’intérêt désintéressé pour l’autre et tous les autres *traduit-il le désir qu’il(s) vive(nt)*. C’est sur la base de cette conviction élémentaire - pourtant nullement évidente - que nous devons reconsidérer aujourd’hui l’affirmation classique, rappelée sous une forme conditionnelle par *Lumen gentium*, 14 (§ 1), et citée par *Ad gentes*, 7 (§ 1), de la *nécessité* de la foi et du baptême (Mc 16,16 et Jn 3,5) - et *donc* de l’Église - *pour accéder au salut*.

D’abord : de quelle « foi » s’agit-il ici ? Certes de la « foi », dont

---

<sup>22</sup> Cf. VOYE, L. « Dieu a changé. Où le trouver ? », dans *RSR* 104/3, 2016, p. 331-352.

l'épître aux Hébreux affirme que « sans elle il est impossible de plaire à Dieu » (He 11,6), comme l'a noté la Constitution sur la foi catholique du concile Vatican I<sup>23</sup> et l'a repris, dans un tout autre contexte, le Décret conciliaire *Ad gentes* (7 § 1). Mais cette « foi » implique-t-elle nécessairement la « croyance en l'existence de Dieu », comme l'affirme le même verset de l'épître (He 11,6) ? C'était sûrement le cas dans les conditions culturelles qui sont celles de nos Écritures. Mais cette évidence culturelle n'apparaît pas immédiatement dans les épisodes évangéliques évoqués à l'instant : de multiples « sympathisants » rencontrés à l'improviste par Jésus, s'entendent dire de sa bouche « Ma fille, mon fils, *ta foi t'a sauvé* », sans se retrouver pour autant dans le groupe de ses disciples. Ces micro-récits présupposent simplement que l'aventure humaine est *la même pour tous*, indépendamment de la condition sociale, de la culture, voire de la religion, même si la traversée des limites de l'existence est plus rude, parfois cruelle pour « les malades, les captifs, les pauvres, les affligés, etc. » (cf. Lc 4,18 sv. et 7,22) et plus directe et sans échappatoire. Le dessaisissement de soi, imposé par toute vie, va-t-il susciter la « confiance » et la « foi » ? Ce qu'un Tillich désigne par le beau terme de « courage d'être »<sup>24</sup> et qui - au-delà d'un simple instinct de survie - mise sur la « promesse » cachée en l'existence ou continue simplement l'aventure de la vie, parfois portée par un discret sentiment de gratitude partagée ?

Cette « foi élémentaire », si négligée, voire malmenée à l'époque moderne, est en effet omniprésente dans les récits évangéliques. Elle constitue une figure de foi distincte, infiniment diversifiée, rassemblant des personnes qu'on peut appeler « quiconque », qui trouvent leur place à côté des disciples de Jésus avec, parmi eux, ceux que Luc appelle les « apôtres » (Lc 6,13).

De précieuses indications découlent de cette différenciation des figures de la foi pour une conception de la mission chrétienne *en concordance avec le désir gratuit qu'un autrui rencontré puisse vivre*. Négativement, elle nous invite à ouvrir et à dépasser les catégories « idéologiques » qui dominent

<sup>23</sup> Cf. *Symboles et définitions de la foi catholique* (DENZINGER-HÜNERMAN). Paris : Éd. du Cerf, 2001, N° 3012.

<sup>24</sup> TILLICH, P. *Le courage d'être* (1952). Trad. de Fernand Chapey. Paris : Casterman, 1967.

fréquemment notre géographie spirituelle, situant d'un côté les « croyants » - à savoir ceux qui se disent chrétiens, voire catholiques - et de l'autre les non croyants - situés par rapport à nous et distribués dans des sous-catégories « négatives » : a-thées, a-agnostiques, etc., héritées de la modernité. Sinon c'est l'appartenance à un groupe qui prime : protestants, musulmans, juifs, bouddhistes, francs-maçons, etc. Dans nos pratiques pastorales, il n'est peut-être pas si fréquent que nous rencontrions les personnes - « quiconque » -, et que nous nous laissions atteindre ou toucher par la « foi élémentaire » qui les fait vivre, en-deçà de toute appartenance et en-deçà des représentations de la vie qu'elles véhiculent. Or, c'est exactement cette approche de personnes singulières se détachant à un moment donné d'une « foule » bigarrée qui caractérise la mission de Jésus, même si c'est ensuite toute une maison, voire des ensembles plus larges qui sont concernés par cette rencontre.

*Positivement*, la mission évangélicatrice se réalise - à ce niveau très élémentaire - lorsque s'effectue une double découverte : celle de l'autre qui, un jour, de façon inattendue, entend une parole qui le fait vivre au sens le plus fort du terme - « Va, ta foi t'a sauvé » - et celle de celui qui, chrétien, perçoit *en retour* ce qu'il a pu dire et de quoi il a été porteur. Le caractère *gratuit* de cette rencontre, plus ou moins longue ou réitérée, est le secret de sa fécondité et sans doute, à ce titre, le meilleur indicateur du « plaisir de Dieu » : la moisson est, en effet, abondante (Lc 10,2).

Pour l'épître aux Hébreux, c'est vrai, le « croire qui plaît à Dieu » (He 11,6) est conditionné par une référence explicite à son existence (He 11,6). Ce n'est pas le cas dans les évangiles synoptiques. Il ne me semble donc pas impossible de considérer comme « normal » le cas « majoritaire » de ceux qui, aux moments décisifs de leur existence, se « contentent » de mettre leur confiance dans la vie, selon les expressions religieuses ou non qui sont les leurs, sans faire appel à Dieu. Reconnaître cet état de fait ne nous oblige nullement à abandonner l'idée centrale d' « orientation » ou d' « ordination » de l'universelle grâce christique vers le mystère pascal ; je préciserai ce point par la suite. Mais cette orientation ne *s'accomplit* pas nécessairement dans le baptême ; elle peut se réaliser en vérité - comme dans beaucoup d'épisodes évangéliques - par une « foi élémentaire » en la



vie, les « voies connues de Dieu » seul (AG, 7 § 1 et GS, 22 § 5) ne relevant nullement d'un régime d'exception mais de ce qui concerne *tous* les humains.

### *Accéder à l'intimité de Dieu et « sortir » vers l'autre*

*Maintenir* cette « réserve » théologique à l'endroit de tous nous permet aussi de réaliser que le *passage* de la « foi » élémentaire, nécessaire pour vivre, à la foi christique n'est pas de l'ordre de la nécessité, comme le suppose l'excuse classique d'une « ignorance invincible » de ceux qui n'y accèdent pas ; il se produit *gratuitement* et dépend, à ce titre, d'une « grâce spéciale du Christ » (*peculiaris gratia Christi ; Lumen gentium*, 14 § 2). C'est ce que manifeste par exemple le retour du dixième lépreux alors que les neuf autres sont eux aussi guéris (Lc 17,11-19). Pourquoi lui et non pas les neuf autres ? L'épisode ne le dit pas, mais l'ensemble du texte lucanien laisse entendre que la crédibilité de Jésus, son hospitalité et sa sainteté, voire l'attitude « désintéressée » avec laquelle il aborde ses hôtes, rend possible que certains « reviennent » vers lui. Et ce qui lui est arrivé arrivera aussi à celles et ceux qui le suivent sur un même chemin. Leur *foi de « chrétiens »* s'inscrit, bien sûr, dans la structure fondamentale de la « foi élémentaire » dont il a été question jusqu'à maintenant (comme cela se dessine dans l'épisode du dixième lépreux) ; mais elle confère à cette « foi » une figure unique à *partir* de la foi même de Jésus (He 12,2), lui donnant de découvrir *dans la configuration au Christ* que gratuité et gratitude ont leur origine et leur fin en Celui qui, donateur de tout bien, n'est que bonté.

Autant dire que *cette foi proprement christique donne accès à l'intimité de Dieu*. L'Écriture et la tradition l'affirment et présentent cette foi comme expérience spirituelle, voire « mystique », qui fonde l'intérêt missionnaire, inconditionnel et gratuit, pour l'autre et pour sa foi élémentaire. J'ai choisi cette expression peu habituelle à dessein pour protéger de la banalisation, qui menace toutes nos conventions linguistiques, l'expérience inouïe qui fait la « différence » chrétienne. De quoi s'agit-il ?

La constitution *Dei verbum* de Vatican II l'aborde presque subrepticement dans son numéro 4, au moment où elle résume l'itinéraire de Jésus : « Dieu a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les

hommes, pour qu'il demeurât parmi eux et leur racontât les profondeurs de Dieu (*intima Dei*) ». Le magnifique terme « intimité » (*intima*) rend bien concret ce qui, dans une perspective théologique, est visé par le vocabulaire plus abstrait de l' « auto-révélation » (*DV*, 2) et de l' « auto-communication » (*DV*, 6) de Dieu : Jésus ne nous met pas seulement *face à Dieu* comme l'ont fait les prophètes, ceux de la Bible ou celui du Coran, etc. ; il nous donne accès à Son intimité, à Son intériorité abyssale, puisqu'il y est déjà lui-même. Voilà la « différence » chrétienne !

La terminologie de « l'intimité (*intima*) » est évidemment à prendre au sens analogique : qui confondrait l'intimité d'un homme ou d'une femme et « l'intimité » de Celui que nous appelons « Dieu » ? Et pourtant, ce rapprochement est tout à fait ajusté<sup>25</sup>, car à la suite de Jésus, il nous fait découvrir ce qui est « divin » *en tout* être humain<sup>26</sup> : sa liberté d'ouvrir son intimité à autrui en parlant et agissant avec lui. Nous comprenons alors que « Dieu seul » peut nous dire *qui* il est ; et si, avec beaucoup de femmes et d'hommes de notre histoire humaine, nous désirons voir son visage (Ps 4,7, etc.), la foi biblique et christique nous donne une capacité toute particulière - celle de Jésus lui-même - de contempler sur le « visage » de Dieu son intériorité entièrement disponible à nous et sa manière de prévenir nos résistances, résistances à Lui ouvrir notre propre intimité et à *ne jamais l'ouvrir à Lui sans l'ouvrir à autrui*.

Elle est d'une profondeur abyssale, cette intimité divine ; car en y accédant, nous entrevoyons progressivement la place unique que chaque être humain tient *en elle* et quel respect infini nous y est communiqué par l'Esprit de Dieu pour tout un chacun, ceux que nous croisons sur nos routes et ceux que nous n'y croiserons jamais directement. Cette intimité qui contient tout et dépasse tout est donc infiniment ouverte, l'histoire humaine et cosmique qui est « derrière » nous étant une esquisse de ce mystérieux « espace » en Dieu et chaque naissance représentant un nouveau commencement qui, pour l'être qui vient de naître et pour tout l'entourage, relance le processus de

<sup>25</sup> Cf. surtout 1 Co 2,11 et l'ensemble de 1 Co 2,6-16.

<sup>26</sup> La Bible parle de « l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Celui dont il n'a pas le droit de se faire une image » ; cf. Gn 1,26 sv. et Dt 4,16-18.

l'accès à l'intériorité divine.

Peut-être aura-t-on déjà compris que, s'adressant à Dieu, la *prière*, celle de Jésus et la nôtre, cherche à bon droit un vis-à-vis, un visage unique - « Abba-Père » (Mc 14,36, Ga 4,6 et Rm 8,15) - ; mais au lieu de s'y arrêter, elle doit, conduite par le « regard » du Père, voire par son Esprit, aller bien « au-delà », vers la *multitude* d'hommes et de femmes qu'il « donne » à son Fils Jésus et qu'il nous donne, car le mystère de leur capacité de vivre, *de croire en la vie* avec toutes leurs fibres, est en effet *son désir même de Dieu* et devient alors celui des « chrétiens », au moment où ils adoptent la forme de vie de Jésus. Nous touchons ici au « point » de jonction entre l'écoute de l'Évangile de Dieu *et* son annonce, « jonction » qui précisément relève d'une « nécessité intérieure » (1 Co 9,16 ; cf. Jr 20,9), éprouvée comme telle dans l'abyssale intimité de Dieu. Religions et spiritualités humaines approchent ce lien entre l'ordre théologal - « foi, espérance et charité » - et l'ordre éthique - « l'amour du prochain » - ; mais elles risquent de camper *devant* un « Dieu » lointain ou un « divin » déshumanisé, sans percevoir le *lien intrinsèque* entre Dieu et une philanthropie véritable (Tt 3,4). Les chrétiens eux-mêmes sont menacés de rester *devant* un Dieu « extérieur » à eux et de dissocier le commandement de l'amour de Dieu *et* celui de l'amour du prochain, alors qu'ils ne représentent qu'un seul et unique commandement (Mc 12,28-34). C'est le *mouvement spirituel* (au sens le plus fort du terme) d'entrée *et* de sortie qui se dessine ici comme caractéristique fondamentale de la foi et de la prière christique : une entrée dans l'intimité de Dieu avec le Christ serait illusoire si elle ne se réalisait pas en même temps comme « ouverture » à l'intériorité de Dieu *en tout* homme et *en toute* chose.

« *La grâce christique* » ou le « *pendule de l'expérience* »

Tel est donc l'axe intérieur de l'expérience missionnaire, aimantée par une *finalité* simple, mais nullement garantie, à savoir l'intérêt gratuit pour la vie d'autrui, et ayant pour *source* et *motif* l'accès à l'intimité même de Dieu. Rappelons-nous le récit des dix lépreux guéris par Jésus, sans attente de retour, et « le sans pourquoi » (Angelus Silesius) du retour d'un seul d'entre eux (Lc 17,11-19). Nous pourrions nous étonner aussi que l'existence

de chacun de nous soit « sans pourquoi » et qu'il en aille de même de notre propre foi chrétienne ; l'abandon par tant d'hommes et de femmes d'une « tradition » chrétienne qui leur avait été transmise et l'arrivée inattendue de tel catéchumène ou de tel recommençant devraient nous interpeller. Le « seuil » qui sépare la « foi » élémentaire et la foi christique n'est en effet franchi que quand on reconnaît, non seulement que d'autres « voies » auraient été *possibles* (ce qui est le propre de notre situation européenne en postchrétienté), mais aussi et surtout que la foi au Christ Jésus est un *don gratuit* (*gratia peculiaris*) qui fait découvrir qu'en Dieu, tout est grâce, découverte qui ne peut pas ne pas pousser celui qui l'a réellement faite - de l'intérieur de lui-même - vers son annonce et son partage gratuits.

Cette même expérience peut aussi se déployer en *sens inverse*, à partir de ce qui a été déjà éprouvé par tel chrétien ou telle communauté lors de leurs « sorties » missionnaires : quand, affiné par la contemplation, le regard de quelqu'un perçoit, dans ses rencontres au sein de nos sociétés « ébréchées », une moisson abondante et « retourne » vers la *source* d'une telle fécondité : les images évangéliques des multiples rencontres entre Jésus, ses disciples et tant de figures humaines fragiles et blessées se superposent alors aux rencontres faites aujourd'hui avec des personnes et des milieux divers aux prises avec les enjeux et les défis de nos propres sociétés ; elles révèlent la présence *gratuite* du Christ Jésus ainsi que l'accueil et les résistances que celle-ci provoque aujourd'hui, parmi les disciples eux-mêmes et auprès de « quiconque », et elles orientent ce regard contemplatif *simultanément* vers l'intimité de Dieu et vers ce qui est en attente dans les profondeurs de l'humanité.

Ce double mouvement d'aller et de retour de la source de l'expérience vers sa fin et de la finalité vécue vers son origine - mouvement qui traverse l'ensemble de la Bible et qui « rythme » les textes du Nouveau Testament et toute la tradition chrétienne - peut se réclamer d'un remarquable enracinement humain : *plus* nous avançons à travers les multiples péripéties de notre vie vers l'horizon inéluctable de la mort, *plus* nous découvrons ce qui se cache comme potentialité propre dans les racines de notre existence. C'est *l'aujourd'hui* - tel événement nouveau, telle

rencontre inattendue - qui déclenche ce processus de mémoire et d'anticipation, celui-ci restant inachevé tant que dure la vie. Tandis que le prophète Jérémie et l'apôtre Paul remontent, à partir de leur expérience de vocation, à ce qui est donné « depuis le sein de la mère » (Jr 1,5 ; Ga 1,15), l'épître aux Hébreux nous rappelle que « le sort des hommes est de mourir *une seule fois* » (*hapax apothanein* ; He 9,27). Entre la mort et la naissance, la vie forme ainsi un tout *unique*, radicalement indisponible en tant que « tout » et pourtant reçu *et* constamment livré à notre donation de sens. La métaphore du « pendule » permet de comprendre l'avancée et le retour constant de cette expérience humaine de donation de sens, car le mouvement de retour du balancier est d'autant plus ample qu'il reçoit son énergie d'un mouvement en avant non moins puissant... et, bien sûr, réciproquement.

Cette structure fondamentale prend évidemment une figure particulière quand l'événement central d'une existence est la *rencontre du Christ Jésus*, qui transforme alors quelqu'un en « chrétien ». Ici le « pendule de l'expérience » se met à osciller à partir de *l'autre*, le visage du Christ se cachant dans le visage de ses témoins, aussi fragiles et limités soient-ils, ainsi que dans les visages de tant d'autres humains, l'horizon missionnaire s'avérant toujours plus vaste et plus concret. Quand on prend au sérieux la *gratuité* de ces rencontres et leur caractère chaque fois *unique*, en y redécouvrant sans cesse l'unicité du Christ *et* celle de l'autre rencontré, on s'aperçoit qu'un « ultime » est rejoint. Car qu'est-ce qui, au sein de notre histoire, pourrait dépasser ou rendre provisoire *ce qui, à chaque fois* (Mt 25,40 et 45), *est là « présent »*, *une fois pour toutes* : le *tout* de la vie de quelqu'un. Et d'abord le *tout* de la vie du Christ Jésus dont la « présence » *gratuite* parmi nous (*parousia* ; cf. DV, 4) ouvre pour la première fois - en raison même de cette gratuité - l'intimité de Dieu qui jamais ne pourra *donner* autre chose de plus grand que *Lui-même*. Le retour du balancier prend alors une figure bien spécifique : il remonte en effet jusqu'en Dieu *lui-même*, y découvrant, avec le « tout est grâce », l'horizon toujours plus vaste et plus abyssal de tous les êtres uniques, surgis depuis la fondation du monde et surgissant encore, horizon visé par la foi en la communion de tous les saints.

Cette référence à la forme « pendulaire » de l'expérience humaine

permet enfin de faire comprendre la distinction paradoxale, introduite par Vatican II, entre la « grâce baptismale » - grâce *particulière* (*peculiaris*) du « petit troupeau » chrétien - et la « grâce christique » - répandue dès la fondation du monde dans toute l'humanité - ainsi que l'« ordonnance » ou l'« orientation » de cette dernière vers le peuple de Dieu. On pourrait en effet soupçonner cette construction théologique de « récupération » d'autrui - on l'a souligné dans la première partie de nos réflexions - ; et on se souvient sans doute de la polémique occasionnée par la qualification des non chrétiens de « chrétiens anonymes », dont la critique était tout à fait justifiée ; mais la réception de cette critique entraînait fréquemment l'abandon pur et simple de la foi en une grâce christique universelle.

Or, *rencontrer gratuitement* autrui en son intérêt à lui, fait comprendre à *la fois* l'« ultime » dont il vient d'être question ou, si je puis m'exprimer ainsi, l'oscillation maximale du « mouvement pendulaire de la grâce » - rien ne restant en dehors de son champ - *et* le respect absolu de l'altérité d'autrui. Ce qu'on appelle « *grâce du Christ* » serait alors à comprendre comme « présence » gratuite à autrui dont l'*effet* est précisément de susciter *en lui ses propres ressources* de confiance et de foi en la vie, son « courage d'être », sans présumer d'un quelconque positionnement religieux ou autre de sa part. C'est en tout cas ce que nous apprennent les récits évangéliques. Présupposer cette grâce comme étant *depuis toujours et universellement* répandue ne serait donc pas un acte de « récupération », mais cela serait, au contraire, une manière ultime de respecter le mystère d'autrui en son altérité, tel que nous le voyons honoré par le Christ Jésus lui-même, et une façon d'espérer que, *depuis toujours*, l'humanité avait le « désir » et la « possibilité » d'un tel respect devant les ressources intérieures d'autrui.

Cette prise de conscience a des conséquences qui sont tout sauf négligeables. Elle permet en effet d'assumer la « petitesse » du troupeau ecclésial (LG, 9), son statut de « diaspora » (LG, 26) dont il a été question, et cela sans résignation et sans repli sectaire, mais *positivement comme mission à exercer*, non pas en déployant des stratégies de reconquête (signe que le statut constitutivement « diasporique » de l'Église n'est pas encore reçu),

mais en se comprenant au service de la « grâce du Christ », comme il vient d'être montré. Cela suppose que les « chrétiens » que nous sommes et l'Église du Christ (LG, 8 § 2) que nous formons ne cessent pas d'apprendre quelque chose *de nouveau* sur Dieu, chaque fois que l'altérité de l'autre nous interroge et nous fait « sortir » de nous-mêmes ; c'est le « pendule » de l'expérience humaine et chrétienne qui se remet alors en mouvement. Mais cela suppose aussi et surtout que l'*orientation* de la « grâce du Christ » vers le peuple de Dieu soit correctement comprise.

### Quelques défis missionnaires

Deux des trois défis, évoqués dans la première partie de cette étude, ont été explicités dans ce qui précède : le statut diasporique des Églises européennes et la motivation théologique de la mission. Il reste évidemment à œuvrer pour que la « petitesse » du troupeau ecclésial soit bien assumée par les chrétiens et leurs Églises, en s'enracinant toujours davantage dans l'expérience de Dieu communiquée par la tradition biblique et mystique du christianisme. Le troisième défi, à savoir la *communalisation* de cette expérience dans des « communautés missionnaires », n'est pas le moindre, et mérite qu'on s'y arrête brièvement pour conclure notre parcours.

Comme nous l'avons vu dès le départ, il contient un versant externe et un versant interne, intimement liés entre eux. La capacité de nos communautés de rejoindre la vie quotidienne de nos contemporains européens est en effet la même qui leur permet de percevoir, en leur propre sein, les « charismes » qui leur sont effectivement donnés ; ce qui suppose qu'elles développent un « sens » *nouveau* pour ce qu'on pourrait appeler les « nappes phréatiques » spirituelles cachées dans nos sociétés *et* dans l'Église. Comme l'avait déjà entrevu le concile Vatican II, celle-ci s'édifie en effet à partir de l'œuvre de l'Esprit Saint<sup>27</sup>. Quelques brèves indications doivent suffire pour suggérer des transformations qui pourraient favoriser une *communalisation* missionnaire<sup>28</sup>.

#### *Rejoindre la vie quotidienne des gens*

<sup>27</sup> Cf. surtout LG, 4 et AG, 4.

<sup>28</sup> Pour davantage d'explicitations cf. THEOBALD, 2017, p. 231-290 et 303-373.

Une Église qui veut rejoindre les « cœurs » doit d'abord s'intéresser aux itinéraires fragiles des individus qui se déroulent dans la pénombre de nos sociétés, perspective absente de *Gaudium et spes*. Ces fragilités sont à l'image de celles de nos sociétés européennes, confrontées non seulement aux problèmes du « vivre-ensemble », mais aussi à la fascination pour les techno- et biosciences et aux craintes écologiques, sans parler de l'actuelle traversée de la pandémie mondiale du coronavirus. Il en sera succinctement question dans la suite.

1. Demandons-nous donc d'abord comment l'Évangile de Dieu peut rejoindre nos existences humaines en leur unicité ; cette unicité qui précisément n'est pas à confondre avec ce qu'en a fait l'individualisme européen. Elle est en effet reliée à une expérience incontournable qui peut être résumée par la simple formule « Je n'ai qu'une seule vie ». Ce fait élémentaire est parmi les plus évidents de tout ce qui s'impose à nous, mais sans doute le moins accessible à notre conscience, car c'est en oubliant quotidiennement cette limite que nous avançons sur la route de nos combats pour la vie. Nous risquons cependant de ne plus percevoir, dans le « train-train » de tous les jours, ce que représente l'unicité d'une vie humaine - l'unicité de la mienne -, unique car s'étendant entre la naissance et la mort. Ordinairement, la naissance d'un enfant est un grand moment de grâce où l'apparition chaque fois unique d'une vie nouvelle coïncide en quelque sorte avec l'Évangile, Nouvelle d'une Bonté radicale toujours nouvelle. La nouvelle vie est reçue par les parents, la famille et l'environnement social comme un don inouï, porteur d'une promesse dont l'accomplissement est imprévisible et indicible : « Que deviendra cet enfant ? » (Lc 1,66).

Il faudra donc que la « foi », appelée plus haut « foi élémentaire », se joigne à la vie nouvelle pour porter l'inaccompli de cette promesse dont, par ailleurs, les contours ne peuvent être déterminés à l'avance. L'humanité de la tradition biblique et chrétienne consiste précisément à avoir relié intimement le caractère bon et prometteur de chaque vie et l'interdiction de s'en faire une image : « L'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Celui dont il n'a pas le droit de se former une image » (Gn 1,26-27 et Dt 4,15-18). C'est à lui-même de donner forme à son existence, processus difficile et complexe,



car les conditions de départ dans lesquelles il se trouve sont inévitablement limitées, et imprévisibles les aléas relationnels et les événements qui, tout au long de sa vie, vont se produire. Il est donc décisif, pour la poursuite de la route, que la « foi » élémentaire, attachée à la bonté foncière de la vie, naisse *en* lui ; émergence mystérieuse, car à la fois suscitée par la bonté de la voix parentale *et* devant venir de l'intérieur même du petit d'homme, quand il apprend à marcher et à parler et est « éduqué » (= conduit à la sortie) pour devenir capable de tenir debout dans la société ; car personne ne pourra vivre l'aventure de sa vie à sa place.

On pourrait confondre l'instinct de survie et cette « foi » élémentaire. L'être humain connaît en effet de grandes étapes de calme où son existence se déroule quasi-automatiquement et sans questionnement particulier. Mais les *moments de crise* sont incontournables, au sens biomédical de ce terme d'un déséquilibre entre deux états de maturité ou d'équilibre toujours relatif. Nous passons de la petite enfance à l'enfance et de l'enfance et à l'adolescence ; le seuil qui nous sépare de l'âge adulte est difficile à traverser, car trouver aujourd'hui un travail qui permet au sujet de se réaliser et de subvenir à son existence, rencontrer un(e) partenaire, fonder une famille ou trouver une autre « voie », tout cela est devenu un véritable parcours du combattant connaissant des reculs et des avancées. Après la phase générative (dans tous les sens du terme) vient celle d'un premier retrait, l'âge souvent très actif de la retraite qui ouvre de nouvelles possibilités, mais consiste aussi dans l'apprentissage des limites, avant qu'arrive la nouvelle étape que l'allongement de la vie nous offre, celle du quatrième âge et son aboutissement certain, mais toujours imprévisible. À ces crises de « passage » ou de « maturation » s'ajoutent celles, plus ou moins importantes, qui résultent des succès et des échecs de nos projets ; dimension fondamentale de nos existences qui mobilise beaucoup d'énergie, d'imagination et d'intelligence. Le succès, l'échec, mais aussi et surtout l'aboutissement autre que prévu créent un « déséquilibre » relatif qui, outre de nouvelles délibérations, nécessite de puiser dans les ressources intérieures de l'être humain. Et il y a, finalement, les innombrables événements qui se produisent à l'improviste et qui, tantôt de manière heureuse, tantôt de façon

néfaste, infléchissent l'orientation de notre route que nous croyions si bien déterminée.

C'est dans ces diverses situations de « crise » - terme auquel il faut enlever sa connotation immédiatement négative - qu'apparaît plus nettement la distinction entre un simple instinct de survie et la « foi » élémentaire. Car c'est dans ces moments, appelés parfois « situations d'ouverture », que s'ouvre comme une fenêtre sur la totalité unique de l'existence, à la fois donnée *et* absente dans ces contours ultimes : le sujet est « appelé » à redonner sens à sa vie, qu'il ré-adopte telle proposition religieuse ou non, qu'il la réaménage ou la « bricole » (comme disent les sociologues) ou qu'il emprunte un chemin individuel sans référence religieuse ou idéologique, professant parfois son « agnosticisme » ou encore tel autre positionnement « spirituel ». Peu importent ces distinctions ; dans tous les cas, il s'agit d'une « foi » qui, face à une bonté originaire de la vie et à la promesse qu'elle inclut, se positionne, soit de manière résignée, évoquant quelquefois le « destin », soit de manière prospective et avec une certaine gratitude, cherchant parfois à se prononcer sur l'origine de la vie reçue une fois pour toutes.

L'Évangile peut retentir dans ces situations d'ouverture. Encore faut-il que le destinataire perçoive le lien entre cette annonce, la crédibilité de celui qui la fait - en paroles et en actes - et l'unicité de son propre itinéraire, articulation si bien illustrée par les récits évangéliques. La conversion, rendue possible par cette annonce, consiste alors dans une nouvelle réconciliation du destinataire avec sa propre existence, existence que personne d'entre nous n'a choisie : une fois de plus, le sujet mise sur la bonté de la vie et la promesse qu'elle contient, quelle que soit la condition, heureuse ou dramatique, où il se trouve et quoi qu'il lui arrive. Ici encore et à chaque moment « critique » de la vie, la « foi » élémentaire doit venir *simultanément* de l'extérieur, de la part de quelqu'un qui représente la bonté « évangélique » de la vie, *et* de l'intérieur du sujet, double retentissement d'une voix d'encouragement et d'autorisation dont résulte ce qu'on appelle une « con-viction ».

La transformation des communautés chrétiennes en Europe en

*communautés* missionnaires est impossible sans qu'elles fassent concrètement cette expérience heureuse d'être effectivement au rendez-vous des situations d'ouverture qui viennent d'être évoquées. Cela suppose évidemment un « sens » nouveau pour les « nappes phréatiques » spirituelles cachées dans leur environnement ; sens formé et stimulé par des rencontres toujours nouvelles. Cela suppose que celles-ci deviennent prioritaires et que leur récit se transforme en joie partagée. L'œuvre de Luc - la découverte faite par les soixante-douze disciples que « la moisson est (effectivement) abondante » et leur joie au moment du retour de mission (Lc 10,2 et 17), plusieurs fois reprises sous des formes nouvelles dans le livre des Actes - peut donner l'orientation nécessaire.

2. Ajoutons, sans pouvoir nous y attarder, que le « vivre-ensemble » de nos sociétés repose sur une *confiance* analogue à celle qui doit naître et renaître sur nos itinéraires individuels. Tandis que l'époque moderne cultivait une confiance, largement inconsciente, en la capacité de la raison humaine de réguler l'existence sociale et de faire progresser notre qualité de vie, c'est maintenant le caractère propre de cette « foi » élémentaire de nos sociétés et sa fragilité radicale face à un avenir ouvert qui occupent la surface de notre conscience commune. S'ajoute à cela que cet avenir est profondément hypothéqué par une double menace : l'extrême gravité de la *crise écologique* de notre terre, d'un côté, et la fascination « anesthésiante » qu'exercent sur une bonne partie de l'humanité les évolutions exponentielles de nos *techno-et biosciences*, de l'autre. Advenant simultanément de l'intérieur et de l'extérieur, la « foi » des individus en la vie n'est donc pas seulement tributaire d'une « autorisation » personnelle de la part d'un ou de plusieurs « proches », mais aussi des relations sociales et du climat global. Il y a une interaction complexe entre ces différents « pôles », la « foi élémentaire » des individus étant en quelque sorte suspendue à ce qu'ils peuvent légitimement attendre des autres et de la société tout entière, la confiance de celle-ci se nourrissant inversement de l'élan de vie des concitoyens.

Cette attente mutuelle est évidemment *portée et régulée* par une série de valeurs communes, héritées de la tradition biblique et grecque et reprises et universalisées par la Révolution française. En principe, nos

*institutions* doivent refléter *l'ensemble* de ces valeurs et les rendre ici et maintenant perceptibles et réalisables. Or, à quelque niveau que ce soit, elles sont devenues tellement complexes et si peu lisibles qu'au lieu de susciter la confiance de tous, elles produisent souvent le contraire et aggravent le schisme vertical entre la population et ses dirigeants. Et quand ces derniers perdent leur crédibilité en raison de leur manque de cohérence personnelle - sans parler des multiples abus de pouvoir et de la corruption - la confiance au sein de la société se trouve atteinte, les intérêts de groupes ou de branches s'exacerbent, mettant sérieusement en cause le bien commun au profit d'une défense irrationnelle d'avantages acquis ou d'archaïsmes sociétaux.

Travailler au rétablissement de la confiance de tous est donc une tâche à la fois nécessaire et difficile. Il faut avoir à l'esprit qu'elle prend naissance dans des groupes relativement réduits, qu'elle est appelée à mûrir dans la rencontre de l'autre et grâce à la possibilité d'exercer la raison critique dans des échanges, des débats, aussi rudes soient-ils, et, finalement, dans une délibération commune. Le tout premier lieu de formation de la confiance est la *famille*. C'est *l'école* et plus globalement l'ensemble des processus de première formation, primaire, secondaire et universitaire, qui, pour une large part, prennent le relais de la famille. S'ajoutent à cela les espaces publics à tous les niveaux du « millefeuille » de nos institutions où l'apprentissage d'une *culture démocratique et laïque* est en jeu.

Comme dans les « situations d'ouverture » qui se produisent dans la vie des individus, l'Évangile peut aussi retentir dans la « crise » de confiance que traversent nos sociétés européennes et contribuer avec force à son rétablissement. L'interaction entre ces différents « niveaux » ou « pôles » individuels, relationnels et globaux ou « climatiques » d'une même « foi » élémentaire en la vie ne peut qu'être renforcée par des porteurs d'une foi proprement évangélique. Aucune parole prononcée à partir d'une position surplombante ne peut cependant susciter cette confiance. Comme sur le plan individuel, la confiance advient à la fois de l'extérieur *et* de l'intérieur de nos corps sociaux et de leurs institutions. D'où la nécessité d'une *présence évangélique* des « disciples-missionnaires » dans leurs propres familles, dans

les écoles et institutions de formation, dans la vie associative et politique, etc. Ils y sont à la même enseigne que tous les parents, éducateurs, acteurs sociaux et politiques : c'est leur *crédibilité* qui emportera la conviction, et sans doute leur joie, non pas d'avoir été couronnés un jour de succès, mais de voir nos sociétés et institutions retrouver *confiance en elles-mêmes et en leur capacité d'affronter collectivement un avenir incertain*.

*Pour une patiente transformation de la figure de nos communautés et de l'Église*

1. Si l'on aborde maintenant cette *présence évangélique* des « disciples missionnaires » dans leur environnement humain - pris en toute sa complexité individuelle, relationnelle et collective - selon une perspective ecclésiale, elle paraît comme manifestation d'un *charisme bien spécifique*. Sans doute a-t-il toujours existé, prenant au XX<sup>e</sup> siècle, peut-être plus particulièrement dans l'Action catholique, une figure bien particulière qui, aujourd'hui, montre encore d'autres caractéristiques. On pourrait l'appeler « le charisme des sourciers » ou « des détecteurs de chercheurs de sens ». Il y a en effet dans beaucoup de communautés chrétiennes en Europe des personnes, souvent parmi les plus modestes, qui obtiennent spontanément la confiance de celles et de ceux qu'elles rencontrent sur leur chemin, que ce soit au travail, dans le quartier où elles habitent ou dans leur cercle d'amis. Les uns et les autres leur parlent volontiers de leurs questions de vie et de sens et s'adressent à elles dans des « situations d'ouverture ». Elles ont l'art de la « conversation spirituelle », le sens de la gratuité et de la discrétion, tout en restant présentes auprès d'autrui avec ténacité. C'est le désir de faire retentir *concrètement* l'Évangile de Dieu dans la vie d'autrui qui les motive. Dans une société fissurée comme la nôtre, il n'est pas rare que l'interlocuteur ou l'interlocutrice vienne à exprimer le désir de « recommencer » à fréquenter la communauté chrétienne ou d'entrer dans une démarche de catéchuménat.

Percevoir ce nouveau « charisme » est décisif car, s'il est difficile à des communautés entières de renoncer à un agir volontariste ou - inversement - de ne pas succomber à un scepticisme défaitiste, le charisme

de ces « sourciers », si on sait le reconnaître, permet de réaliser tout d'un coup que « la moisson est *déjà effectivement* abondante » (Lc 10,2). Ils anticipent donc en quelque sorte la conversion des mentalités, devenue nécessaire aujourd'hui, et représentent peut-être le « levier » qui va permettre à telle communauté de passer d'une pastorale de reproduction à une pastorale de mission. Le même doigté spirituel que ces « sourciers » doivent développer dans leur présences missionnaires est en effet nécessaire pour qu'au sein des communautés elles-mêmes s'établisse une véritable culture « charismatique », au sens d'une capacité partagée entre fidèles et responsables, non pas d'élaborer d'abord des plans d'action missionnaire, mais de discerner les « charismes » que Dieu leur donne *effectivement*, de les nommer et d'aider ainsi *tous*, surtout les plus modestes, à trouver leur place unique et irremplaçable au sein et au service d'une communauté en train de devenir missionnaire.

2. Si l'on élargit quelque peu cette perspective pastorale, la situant dans l'histoire postconciliaire comme nous l'avons fait dans cet article, on réalise qu'elle implique un changement théologico-culturel considérable qui concerne tous les disciples-missionnaires et la communalisation de leurs expériences. L'enjeu est de passer d'une figure post-tridentine de l'Église, construite autour du clerc, à une autre figure dans laquelle la communauté se comprend comme « sujet collectif » qui se réalise *en même temps* comme « sujet missionnaire » au sein de son environnement immédiat.

Cette mutation qui s'esquisse à Vatican II, en particulier dans le chapitre II de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* et dans le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, porte sur les fondamentaux de l'ecclésiologie, pris dans leur relation « systémique ». Le principe est fourni par *l'égalité de tous les baptisés*. Celle-ci se manifeste d'une triple manière. L'expérience baptismale fait entrer celui ou celle qui a revêtu le Christ dans la filiation divine, approchée dans la deuxième partie de cet article, et l'intègre *en même temps* dans le corps ecclésial - le « corps du Christ » -, basé sur la liberté de chacun et la mixité sociale (cf. Ga 3,23-4,7). Cette liberté du chrétien s'exprime ensuite dans son « sens de la foi » (LG, 12 § 1), particulièrement mis en valeur par le pape François qui le relie à son

être missionnaire (EG, 120-122)<sup>29</sup>, et dans le « charisme » singulier du baptisé (LG, 12 § 2), les « charismes » (*charismata*) étant des manifestations charnelles de la grâce (*charis*), toujours uniques en leur genre. L'apôtre Paul donne les critères nécessaires pour les discerner : leur singularité qui renvoie à la liberté de l'Esprit Saint qui les distribue, leur orientation au bien commun du corps entier et la préséance à donner aux membres les moins honorables et les plus faibles (1 Co 12-14 ; Rm 12,4-9 ; Ep 4,11-13). Comme il a été dit plus haut, c'est le doigté spirituel, s'exerçant dans ce discernement, qui permettra à des assemblées hétéroclites et uniquement unifiées par la ritualité sacramentelle de se transformer en vraies communautés « sujets-missionnaires ».

Dès qu'on insiste sur la variété toujours plus grande des charismes des baptisés, tous égaux, il faut trouver des manières de s'entendre au sein des communautés chrétiennes et de l'Église. C'est précisément ici que, depuis le début de la tradition chrétienne, se situe la « synodalité », elle aussi réhabilitée par le pape François « comme dimension constitutive de l'Église ». Elle offre, affirme-t-il, « le cadre d'interprétation le plus adapté pour comprendre le "ministère hiérarchique" lui-même »<sup>30</sup>, nécessaire pour signifier que l'Église se reçoit à la foi du Christ Jésus et de l'Esprit saint.

## Considérations finales

Déjà amorcée, la mutation de la figure de l'Église dont je voulais faire comprendre le caractère « systémique » - le changement d'un élément entraînant celui de tous les autres - ne peut pas ne pas avoir d'effets sur le régime sacramentel de l'Église. Ce n'est pas le lieu de l'expliciter, même s'il est clair que la « sacramentalité » de l'Église, affirmée par Vatican II<sup>31</sup>, n'est

<sup>29</sup> « [...] Comme faisant partie de son mystère d'amour pour l'humanité, Dieu dote la totalité des fidèles d'un "instinct de la foi" - le *sensus fidei* - qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu. La présence de l'Esprit donne aux chrétiens *une certaine connaturalité avec les réalités divines* et une sagesse qui leur permet de les comprendre de manière intuitive, même s'ils ne disposent pas des moyens appropriés pour les exprimer avec précision » (EG, 119). « En vertu du baptême, chaque membre du Peuple de Dieu est devenu disciple missionnaire (cf. Mt 28,19). [...] » (EG, 120).

<sup>30</sup> Cf. PAPE FRANÇOIS. *Commémoration du cinquantième anniversaire de l'institution du synode des évêques*, Vatican, Aula Paul VI, 17 octobre 2015.

<sup>31</sup> Cf. *Lumen Gentium*, 1, 9 et 48 ; *Ad Gentes*, 1.

nullement un aspect secondaire de l'ecclésiologie, précisément quand on l'aborde dans une perspective missionnaire. Il suffit ici de percevoir - toujours en prêtant attention aux liens entre tous les aspects développés dans cette étude - que le rétrécissement spectaculaire de la surface ecclésiale en Europe, vécue douloureusement par beaucoup, peut se transformer en chance historique (kairos) ; à condition cependant que les Églises européennes se situent de manière non sectaire dans leur nouvelle situation diasporique, qu'elles n'abandonnent donc pas leur mission au sein de nos sociétés mais parviennent à la réenraciner dans une expérience proprement chrétienne de l'intimité de Dieu et qu'elles réussissent enfin à inventer des formes de communalisation ecclésiale en accord avec leur mission et avec leur statut de minorité significative.

Rendre plausible une telle ouverture, nullement garantie d'avance, nécessite évidemment un *diagnostic* historique dont nous n'avons pu livrer que quelques jalons dans la première partie de cet article, elle exige une *approche spirituelle et théologique*, telle qu'elle a été proposée dans la deuxième partie, aboutissant dans la dernière partie à une *vision d'avenir* dans laquelle la capacité spirituelle de nos Églises de rejoindre effectivement la vie quotidienne de leurs contemporains pourrait s'avérer être *la même* qui leur permet d'éprouver en profondeur ce qui les fait vivre, l'Esprit même de Dieu.

## Références

BERGER, P. *La religions dans la conscience moderne* (1967 et 1969). Paris : Éditions du Centurion, 1971.

BERGER, P. *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel* (1969). Paris : Éditions du Centurion, 1972.

CARDINAL SUHARD, E. *Vers une Église en état de mission*. Paris : Éd. du Cerf, 1965.

CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press, 1994.



CONCILE VATICAN II. Constitution dogmatique sur la révélation divine *Dei verbum* (1965).

CONCILE VATICAN II. Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (1964).

CONCILE VATICAN II. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes* (1965).

CONCILE VATICAN II. Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* (1965).

CONCILE VATICAN II. Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem* (1965).

CONCILE VATICAN II. Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes* (1965).

FRANÇOIS. *Commémoration du 50e anniversaire de l'institution du synode des évêques* - Discours du pape dans la salle Paul VI, samedi 17 octobre 2015.

Dans

[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)

FRANÇOIS. Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui *Evangelii gaudium* (2013).

GODIN, H. et DANIEL, Y. *La France, pays de mission ?*. Lyon : Éditions de l'Abeille, 1943 ; nouvelle édition par Robert DUMONT avec une préface de Jean-Pierre Guérend et une postface d'Émile Poulat, *La France, pays de mission ?* Suivi de *La religion est perdue à Paris*. Paris, Karthala, 2014.

GUÉREND, J.-P. *Cardinal Emmanuel Suhard Archevêque de Paris (1940-1949). Temps de guerre, temps de paix, passion pour la Mission*. Préface d'Émile Poulat. Paris : Éd. du Cerf, 2011.

HERVIEU-LEGER, D. « Un catholicisme diasporique. Réflexions sur un propos théologique », dans *RSR* 107/3 (2019).

HERVIEU-LÉGER, D. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris : Bayard, 2003.

PAUL VI. Exhortation postsynodale *Evangelii nuntiandi* (1975).

PELLETIER, D. *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*. Paris : Albin Michel, 2019.

RAHNER, K. « L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne », dans THEOBALD, Chr. et ROUTHIER, G. (éd.). *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence ecclésiale*.

Œuvres 10. Paris : Éd. du Cerf, 2016.

RAHNER, K. « Sur la présence du Christ dans la communauté de diaspora selon la doctrine du deuxième concile du Vatican », dans THEOBALD, Chr. (éd.). *Le deuxième concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation*. Œuvres 21. Paris : Éd. du Cerf, 2015.

RAISON DU CLEUZIQU, Y. *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*. Paris : Desclée de Brouwer, 2014.

Trabalho submetido em 05/05/2021.

Aceito em 10/06/2021.

Christoph Theobald

Christoph Theobald est jésuite, théologien, professeur aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres). Auteur de nombreux livres de théologie et il est rédacteur en chef de la revue *Recherches de Science Religieuse*. Email: theobald.c@wanadoo.fr