

## De la marge aux périphéries. Quelques clés pour la mission

### *Introduction*

Dans le cadre de ce colloque portant sur la mission de l'Église – ou sur une Église chargée de mission – je me propose de présenter quelques clés pour comprendre la situation de nos communautés paroissiales et envisager les conditions de leur élan missionnaire. Ce ne sont pas des recettes mais des éléments pour prendre la mesure de la situation et fonder une (ré)action pastorale.

J'en présente huit : les quatre premières sont plutôt d'ordre *sociologique*. Elles concernent plutôt la situation de l'Église catholique considérée comme fait social dans les sociétés européennes *aujourd'hui*, pour ainsi dire trois décennies après la chute du Mur de Berlin. Les quatre autres sont d'ordre *théologique* pour nous aider à situer la mission de l'Église catholique et la place que les fidèles peuvent y prendre. La dernière d'entre elles offrira des éléments critiques pour notre réflexion et nos échanges durant ce colloque de type *pastoral*. Le titre de ce dernier n'a pas échappé au lyrisme habituel de ce genre de rencontre : « Chrétiens en Europe : un peuple avec une mission » ou en allemand « Chrétiens en Europe. Leur vision : témoigner de l'amour de Dieu ».

Si le christianisme est un phénomène de communication, il faut entre autres se demander non seulement de quoi il parle, mais aussi à qui il s'adresse, dans quel contexte et avec quelle interaction dès lors que, selon les termes de Paul VI en 1965, « l'Église se fait conversation »<sup>1</sup>. Il faut aussi se demander en vue de quoi (all. *wofür*), elle communique : pour se sentir (sur)vivre, pour ce rendre intéressante, pour parler d'elle-même ? Ou, en revanche, pour humaniser ce monde en y révélant la présence de Dieu ? Mais pas n'importe quel Dieu ! Le Dieu que Jésus nous révèle par son Esprit : celui s'est incarné pour porter à son accomplissement notre humanité et nous faire participer à sa vie divine ? L'enjeu, en effet, n'est pas de sauver la religion mais de sauver le monde.

### **1. Le pluralisme actuel sur fond de sécularisation**

Les pays européens de vieille chrétienté se trouvent désormais traversés par un réel pluralisme religieux sur fond de sécularisation. Dans ces pays européens de vieille chrétienté, jusqu'à il y a quatre ou cinq décennies, le pluralisme était celui de courants sociaux culturels, philosophiques voire idéologiques marqués de près ou de loin, directement ou indirectement, par la tradition chrétienne. Pour rappel, en 313, le décret de tolérance de l'Empereur Constantin mettait fin aux persécutions. Mais la chrétienté s'est progressivement établie. En 380, l'Empereur Théodose faisait du christianisme la religion de l'Empire. La chrétienté s'établit alors comme fait social et produit une relative osmose, puis une véritable symbiose entre l'espace « civil » – la vie des gens et à terme des « citoyens » – et l'espace religieux – leur religion de référence, voire de participation.

---

<sup>1</sup> Cela renvoie précisément à une idée-clé de sa première encyclique *Ecclesiam suam*, au seuil de son pontificat. Cf. PAUL VI, *Ecclesiam suam*, *Documentation Catholique* 61 [1964], surtout col. 1076-1080, en l'occurrence col. 1079, n°67 : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation » ; cf. aussi n°16 une conversation... « amicale ».

Cette chrétienté a connu une fracture de son unité idéologique et spirituelle avec la Réforme au 16<sup>ème</sup> siècle. Il faudra attendre la révolution française pour que le christianisme cesse, d'être la justification idéologique des États. Sous cet angle politique, la chrétienté tait ainsi dépassée par la concrétisation des idéaux des Lumières – la Raison et le Progrès, les droits de l'Homme, « liberté, égalité, fraternité ». Mais la chrétienté a continué à marquer le vécu des gens sous l'angle social, au niveau du vivre-ensemble, des mœurs et des mentalités, et même sous l'angle culturel, au niveau de la vision du monde et des valeurs ainsi que de la religiosité commune à la plupart des citoyens.

C'est sur cet arrière-fond que s'est opérée la sécularisation. Celle-ci est un fait acquis dans tous les pays européens mais avec des accents particuliers qui tiennent à leur histoire religieuse et à leurs évolutions culturelles respectives depuis l'époque des Lumières et même bien avant, notamment depuis la division de la *christianitas* au 16<sup>e</sup> siècle, les guerres de religion et leurs conséquences quant aux idées de liberté et de tolérance. Une cartographie européenne de la sécularisation pourrait se résumer à quatre situations (idéal)typiques que l'on ne rencontre certes jamais à l'état pur. Il y a d'abord la situation de rupture de transmission par une « exculturation » de la foi dans des pays comme la France, la Belgique ou des Pays-Bas<sup>2</sup>. Il y a ensuite une continuité sociologique de traditions chrétiennes dans des contextes de sacralité ou de religiosité populaire comme l'Espagne, l'Italie, mais aussi la Pologne. La troisième situation est celle de la privatisation de la religion, désormais en marge de l'espace public vu le déficit d'une personnalisation de la foi, comme dans les pays de l'ex-empire soviétique. Il y a enfin la situation d'a-religiosité généralisée, sans préjuger d'une absence d'engagement pour des valeurs humaines, comme en ex-RDA. Ce qui n'échappe pas à l'observateur attentif du catholicisme, c'est que cette quadruple typologie se retrouve aussi peu ou prou dans le quotidien de nos communautés<sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette relative diversité de la sécularisation en Europe, elle est le fruit de l'émergence du sujet dans une perspective anthropocentrique et non plus théocentrique<sup>4</sup>. Ce n'est plus la divinité qui est au centre du monde mais l'individu qui va à sa conquête et opère, à cet effet, une différenciation des savoirs pour maîtriser son environnement. Chez les catholiques, la sécularisation a encore souvent une connotation négative. Et pourtant, elle est le produit de notre civilisation judéo-chrétienne où Dieu crée en « séparant », en faisant la part des choses et en ouvrant un espace à l'altérité. C'est elle qui permet l'autonomie des réalités terrestres réaffirmée par Vatican II. En créant de la sorte, Dieu libère notre liberté ; il ne nous prend pas pour des rivaux mais pour des partenaires.

La sécularisation rend en quelque sorte ce monde à l'être humain ; elle est donc foncièrement humaniste. Elle entraîne à cet effet une structuration sociale qui distingue la

---

<sup>2</sup> L'« exculturation » est une expression que l'on doit à la sociologue française de la religion, Danièle Hervieu-Léger. Elle désigne le processus de déliaison entre la culture catholique et l'univers civilisationnel qu'elle a contribué à façonner pendant des siècles. Cf. D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003. Ce processus reflète à la fois la profanisation progressive d'une culture modelée par la religion et le refoulement culturel de l'Église. De plus, dans l'évolution actuelle des mentalités, on assiste à un changement de « programme institutionnel » – selon l'expression de François Dubet – du fait même du passage de l'impératif éthique du devoir à celui de l'accomplissement de soi. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 270-275, citant à ce propos F. DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>3</sup> Cf. E. BIEMMI, « La catechesi in Europa. Una nuova “geografia della fede” per un nuovo primo annuncio del Vangelo », *Catechesi* 78 (2009-2010) 3, p. 3-15; *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, EDB, Bologna 2011 ; « Le défi de la première annonce. Une conversion missionnaire de la catéchèse ? », *Lumen Vitae* 68 (2/2013), p. 215-224.

<sup>4</sup> Je renvoie à Roberto REPOLE, *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012, en particulier le premier chapitre : « La Chiesa nell'oggi. Tra fine della cristianità e secolarizzazione », p. 11-40 (éd. fr. chez Lessius, Bruxelles, 2016).

religion des autres dimensions de la vie en société comme l'économie, la culture, la politique, etc. Un des effets de la sécularisation est donc de situer le fait religieux dans un domaine particulier. De là à le renvoyer à la sphère privée de l'individu, celle de ses croyances et de ses convictions, il n'y a qu'un pas. Même si elle se déploie dans le domaine religieux, la foi chrétienne ne se réduit pas purement et simplement à une religion.

En ce sens, la religion n'est plus comme jadis le ciment de la vie en société. La référence à la divinité n'en assure plus la cohésion. Cette sécularisation se vérifie dans tous nos pays européens. Du point de vue politique, elle signifie que l'État n'est plus confessionnel. N'est-ce pas ce qu'il faut comprendre quand, pour bon nombre de nos contemporains, la religion est considérée comme une affaire privée. Elle n'est plus une affaire publique, c'est-à-dire étatique. Il n'empêche en revanche que, pour les catholiques, l'adhésion de foi n'est pas sans incidence dans la société civile, ni même dans le débat démocratique ainsi qu'en définitive dans la gestion de la cité d'un point de vue politique. Malgré leur « marginalisation » dont je parlerai bientôt, les catholiques estiment à juste titre ne pas être des citoyens de seconde zone et revendiquent une participation à la recherche du bien commun, à la quête du bonheur, à la poursuite du bien général, bref à la chose publique, *res publica*.

Depuis quelques décennies, la combinaison d'un double facteur – l'individua(lisa)tion et la mondialisation – va accentuer un réel pluralisme convictionnel et religieux dans nos sociétés sécularisées.

Le premier facteur est intrinsèque à la culture judéo-chrétienne. L'individua(lisa)tion a surgi à la fin du 12<sup>ème</sup> siècle avec la scolastique et elle a promu une vision du monde basée sur l'émergence du sujet, placé au sommet de la création pour en être l'intendant, pour la comprendre – objet de son intelligence – et la maîtriser – objet de son emprise – reléguant progressivement « Dieu », au rang de rival et de concurrent de l'être humain. C'est ainsi que s'est développée une vision humaniste, agnostique, voire athée sur l'arrière-fond des guerres confessionnelles. Cet humanisme associe religion et intolérance et en est venu à reléguer le fait religieux dans le domaine privé. Dans la plupart des cas, cet humanisme laïc s'est accommodé des traces et vestiges de la chrétienté : les valeurs véhiculées par celle-ci, les institutions temporelles héritées de celle-ci, la référence au moins implicite de bon nombre de citoyens et en tout cas, la présence des Églises chrétiennes. Ce même humanisme laïc doit aussi s'accommoder de la présence de l'Islam.

Le deuxième facteur est, à bien des égards, le résultat de la globalisation des relations économiques et commerciales, dans un contexte inédit de développement technologique en particulier sur le plan de l'information et de la communication. La mondialisation a fait de la planète un « grand village » et du point de vue idéologique et religieux, a créé un large espace d'échanges d'idées, de croyances, de convictions, de religions, etc.

Outre la présence de l'Église catholique ou des autres Églises, celle de l'humanisme laïc comme contrepoids idéologique au christianisme, et celle du judaïsme qui a traversé toute l'ère « chrétienne », il faut désormais tenir compte de la présence indéniable dans tous nos pays européens de l'Islam dans des différentes traditions (chiites, sunnites, etc.), sans négliger la présence dans nos pays d'autres religions orientales ou courants philosophiques ou sapientiels venus d'Asie, ou encore la présence même résiduelle de religions animistes, africaines ou autres.

Voilà donc la première clé que je vous propose pour comprendre et mettre en œuvre notre « mission » : celle d'un pluralisme convictionnel et religieux *inédit* jusqu'à il y a peu dans son ampleur, effective ou fantasmée. C'est dans ce pluralisme sur fond de sécularisation que nous avons à accueillir la Bonne nouvelle de l'Évangile.

## 2. La marginalisation de l'Église catholique

La deuxième clé peut être comprise comme conséquence à la fois de la sécularisation, de la privatisation de la religion, de la sortie progressive de la chrétienté et du contexte d'individua(lisa)tion et de mondialisation. Le pluralisme a en effet progressivement donné lieu à une marginalisation de l'Église catholique et des autres Églises et communautés ecclésiales. Je reprends ici l'analyse du théologien Joseph Joblin sj qui décrit le « pluralisme » autant que la « marginalisation » en ces termes : « le fait que le christianisme ne soit qu'une partie, divisée d'ailleurs, parmi les religions ou idéologies dont les peuples se réclament semble bien rejeter l'Église loin de la place centrale qu'elle a si longtemps occupée ». Et il ajoute : « le terme "marginalisation" caractérise cette nouvelle situation »<sup>5</sup>. Joblin parle de la perte de la place *centrale* occupée jusque là par le catholicisme. Il définit ensuite ce qu'il entend par marginalisation : « une tendance qui pousse loin des centres de décision des mouvements d'opinion qui ont joué, dans le passé, un rôle déterminant dans la politique sociale, économique, politique ou culturelle »<sup>6</sup>. Ce phénomène concerne la fin de l'incidence *déterminante* du christianisme sur le plan politique, dans la gestion de la Cité, dans la *res publica*. Cet éloignement ou cette mise à l'écart – car c'est bien de cela qu'il s'agit, à savoir d'une « mise à la marge » – comporte différentes facettes.

La première facette est sociologique. Elle se situe sur le plan des institutions d'Église : diverses associations se sont ainsi laïcisées, après avoir souvent adouci la qualification de « catholique » en « chrétien ». Deux exemples parmi d'autres : en 1964, la Confédération des Syndicats chrétiens (CFTC) devient la Confédération démocratique du Travail (CFDT) ; en 2017, *Justice & Paix* devient en Belgique... *BePax*.

Une autre facette, plutôt culturelle mais à incidence politique, est liée à la matrice occidentale du christianisme exporté ces derniers siècles ; la colonisation a opéré l'identification politique du christianisme à une civilisation ; en s'exportant, le christianisme a, du point de vue moral, renforcé l'universalisme de ses valeurs.

Une troisième facette de la marginalisation est à la fois administrative et éthique. Elle est administrative parce qu'elle est liée à la réticence des États qui se veulent neutres et se défendent de couvrir ou cautionner des activités confessionnelles – l'Église est tolérée comme agence d'assistance ou de développement – et elle n'est subventionnée qu'à ce titre, d'où un gommage de sa mission d'évangélisation. La marginalisation est éthique du fait de la référence de la quasi-totalité des citoyens à des règles morales consensuelles au détriment de la position éthique de l'Église<sup>7</sup>.

Nier cette marginalisation généralisée à la plupart de nos pays européens, cela me semble relever aujourd'hui de l'aveuglement volontaire. Cela vaut aussi par exemple pour le christianisme orthodoxe russe. Celui-ci est certes courtisé par le pouvoir politique qui le met en valeur, notamment médiatiquement, et il est ainsi utilisé et instrumentalisé à des fins idéologiques et nationalistes ; il n'en demeure pas moins un phénomène marginal dans la population. L'appartenance de celle-ci à l'Orthodoxie a connu une véritable érosion sous l'effet de la propagande nationaliste antireligieuse soviétique en Russie et le consumérisme de ces quatre décennies depuis la chute du Mur.

---

<sup>5</sup> J. JOBLIN, « Réflexion sur la marginalisation de l'Église et des forces spirituelles », *Gregorianum* 98 (2017/1), p. 125-143, ici p. 127.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 127 ; puis dans les pages qui suivent jusqu'à p. 135 inclus il développe les différentes facettes de cette marginalisation

<sup>7</sup> Sur cet arrière-fond, il y a lieu d'appréhender un clivage croissant tout au long du 20<sup>e</sup> siècle et plus nettement apparent dans nos sociétés européennes, entre le « camp du catholicisme » et le « camp de l'humanisme » et dégager les critères de discernement et des perspectives d'action (cf. J. JOBLIN, « Réflexion sur la marginalisation de l'Église et des forces spirituelles », p. 136-142).

Dans cette « mise à la marge » du fait religieux, les catholiques de nos pays européens ne peuvent nourrir le rêve illusoire d'un retour au passé – résolument *révolu* – mais ils ont à prendre conscience d'un mouvement de fond dont ils ne peuvent pas toujours approuver les orientations. De deux choses l'une : *soit* ils entrent en opposition mais au risque d'oublier que l'Évangile concerne notre humanité et non pas d'abord le sauvetage de la « religion », soit ils entrent de bon cœur dans un dialogue où ils peuvent accueillir ce que le monde contemporain peut leur apprendre de sa soif de liberté et d'espérance.

Sur des registres différents et des modalités variées, les catholiques ne peuvent pas ne pas « entrer en conversation » avec la société civile et ses composantes idéologiques et religieuses, notamment l'Islam ainsi qu'avec les instances politiques nationales ou européennes. Sur ce dernier plan, ne doivent-ils pas à participer à une dynamique interreligieuse de soutien à la construction européenne ?<sup>8</sup> Le projet européen offre à cet égard un objet fédérateur au dialogue interreligieux. Et vice versa, celui-ci contribue à une présence constructive de l'Église catholique et des autres Églises et communautés ecclésiales dans le projet européen au sens large et, singulièrement dans l'Union européenne<sup>9</sup>.

Pas question dès lors de s'installer dans l'alternative d'une construction de la société « avec » ou « sans » Dieu. La marginalisation ne devrait-elle pas plutôt conduire au discernement auquel invite le Pape François, sans angélisme ni irénisme, mais par une éducation des catholiques à la liberté, articulant les conclusions de la raison et les certitudes de la foi ? Un investissement des catholiques dans la construction de nos sociétés et de l'Europe ne peut en tout cas pas négliger la complexité du réel dans lequel l'Église catholique est appelée à participer à ce monde en transformation. Car c'est bien là une autre clé pour apprendre à nous situer aujourd'hui en Europe et dans nos pays respectifs.

### **3. Le changement**

L'Église catholique en Europe occidentale autant qu'en Europe centrale et orientale est en effet confrontée à un monde en transformation. Ce monde « bouge ». Comment en serait-il autrement pour les Églises locales dans l'espace européen – comme ailleurs – dès lors qu'elles sont toutes marquées peu ou prou par les bouleversements planétaires sur les plans économique, social et culturel. Il y a plus de vingt ans, les évêques français l'ont déjà dit sans ambages à propos de leur pays : « La crise que traverse l'Église aujourd'hui est due, dans une large mesure, à la répercussion, dans l'Église elle-même et dans la vie de ses membres, d'un ensemble de mutations sociales et culturelles rapides, profondes et qui ont une dimension mondiale. Nous sommes en train de changer de monde et de société. Un monde s'efface et un autre est en train d'émerger, sans que n'existe aucun modèle préétabli pour sa construction. Des équilibres anciens sont en train de disparaître, et les équilibres nouveaux ont du mal à se constituer »<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Je renvoie ici à l'étude mon collègue Louis-Léon Christians, « Religions et délibération publique : les enjeux d'un nouveau dialogue avec les Églises dans le Traité de Lisbonne », dans A. BORRAS (dir.), *Délibérer en Église. Hommage à Monsieur l'abbé Raphaël Collinet, official du diocèse de Liège*, Bruxelles, Lessius, coll. « La Part-Dieu », 2010, p. 265-282, ici p. 282

<sup>9</sup> Cf. J.P. WILLAIME, « Les formes de coopération des organisations et acteurs religieux en Europe entre œcuménismes et quêtes identitaires » dans R. AZRIA, A. BASTENIER, O. BOBINEAU et al., *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Commissariat général du Plan Institut universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet d'études européennes, Paris, La Documentation française, 2002, p. 83-103.

<sup>10</sup> Cf. ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle, III. Lettre aux catholiques de France (=LCF)*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Documents des Églises », 1996, n° 2.

Notre monde est profondément marqué par des bouleversements de tous genres. Il est désormais intrinsèquement caractérisé par le changement. « Depuis quelques années, l'humanité est entrée dans une ère où le changement devient une situation normale et l'adaptation au changement, une valeur de base », tels étaient les propos, il y a déjà plus de vingt ans, d'un pastoraliste canadien<sup>11</sup>. Le monde change et il change de plus en plus vite. D'ailleurs, les Pères conciliaires de Vatican II l'avaient déjà remarqué : « le mouvement même de l'histoire devient si rapide que chacun a peine à le suivre » (GS 3 §3)

Un des bouleversements majeurs que connaît l'Église, fruit des mutations culturelles, est en effet celui d'une accélération de la modernité. Je parle volontiers à ce propos d'« ultramodernité » plutôt que de « postmodernité ». Après la modernité de la Raison et du Progrès et l'expérience connue de leur démesure, on assiste à une radicalisation de ce que la modernité comprenait sociologiquement parlant, à savoir la rationalisation (ou le désenchantement), la différenciation des champs du savoir et de leur incidence, l'individualisation et la pluralisation. La « postmodernité » entraîne la radicalisation de ces quatre traits qui respectivement, produisent une bureaucratie (des besoins et des performances), une perte de sens (et de régulation) des différents domaines, la foule solitaire (et anonyme), et enfin l'éclatement du vivre ensemble et la mondialisation<sup>12</sup>. Tout bouge. D'où la crise inédite de la transmission. Et les conséquences pour la transmission de la foi.

À la modernité accélérée, vient s'ajouter l'urbanisation « galopante », selon l'expression du sociologue Georg Simmel au début du siècle dernier. Il y a un exode accéléré des masses rurales vers les grandes villes qui produit l'urbanisation généralisée – ou l'« urbain mondialisé » – qui interroge profondément la présence de l'Église, le déploiement du réseau paroissial et l'organisation de la charge pastorale. Cette accélération engage l'humanité dans le « temps des villes »<sup>13</sup>. Si actuellement on estime que 50 % de la population mondiale est devenue urbaine, on l'évalue à 80 % en 2030. Le Pape François est extrêmement sensible à cette urbanisation généralisée et aux défis qu'elle pose à l'évangélisation et à la pastorale (cf. EG 71-75).

Cette accélération des déplacements spatiaux est, à bien des égards, simultanée à l'accélération temporelle. À l'ère du digital, tout va désormais très vite. C'est la troisième clé pour notre réflexion. Cette évolution doit être prise au sérieux, car c'est au cœur de ce qu'il nous est donné de vivre aujourd'hui que Dieu « parle » à son Église. Tout comme il laisse deviner les traces de sa présence dans ce monde qui « bouge » pour dire à nos contemporains sa passion pour notre humanité.

Quand elles tiennent conseil (all. *sich beraten*) pour discerner ce que le Seigneur attend d'elles, nos paroisses doivent prendre la mesure de cette accélération du changement. Elles se sentent démunies si elles rêvent du passé. Mais si elles prennent au sérieux le présent, elles sont renvoyées à l'essentiel : dans tout ce qui passe que faut-il offrir par priorité ? Nos contemporains ultra-modernes ont besoin de lieux où ils sont accueillis et écoutés, soutenus et encouragés. Nos paroisses peuvent-elles offrir hospitalité, fraternité, spiritualité, sans pression ni harcèlement ?

---

<sup>11</sup> É. TREMBLAY, « Vers un réaménagement de la pastorale paroissiale en milieu urbain », G. ROUTHIER (dir.), *La paroisse en éclats*, Montréal, Novalis, coll. « Théologies pratiques » n°5, 1995, p. 153-169, ici p. 168.

<sup>12</sup> L'« ultramodernité » a en plus ceci de caractéristique qu'elle transfère ses enchantements du champ religieux au champ séculier. Cf. J.P. WILLAIME, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je » n° 2961, 2010 ; « Reconfigurations ultramodernes », *Esprit* 333 (2007), p. 146-155, en particulier p. 148-149.

<sup>13</sup> J. RÉMY, L. VOYÉ & L. COSTES, « Sociologie urbaine », dans J.-P. DURAND & R. WEIL (dir.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Éd. Vigot, 2006, 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, p. 446-471.

#### 4. Les recompositions en cours au sein de l'Église catholique

La quatrième clé de discernement pour assumer la mission de l'Évangile concerne ce que j'appelle volontiers les recompositions en cours du catholicisme dans la plupart des pays européens. Ces recompositions s'opèrent sur l'arrière-fond d'une religiosité qui n'est plus encadrée par les institutions religieuses : certains parlent de « détraditionalisation » (L. Boeve) ou de « bricolage religieux » (L. Voyé & K. Dobbelaere) dès lors que la recherche spirituelle – toujours présente chez les contemporains – est primordialement l'objet de l'initiative des individus. Ce qui prime, c'est la validation individuelle de l'expérience religieuse, à savoir ce que l'individu éprouve, expérimente et vérifie comme bon, bénéfique et profitable *pour lui*. Autrement dit, le cadre de référence de la religion devient l'individu et non plus l'institution ecclésiale.

Jadis, en revanche, la priorité était donnée à la validation institutionnelle des traditions et des héritages. Bon nombre de nos contemporains ne s'en contentent plus. C'est le cas aussi chez les catholiques, surtout parmi les jeunes, souvent moins intégrés à l'institution ecclésiale. Nos contemporains, catholiques y compris, deviennent des *seekers*, des « pèlerins », des chercheurs de sens<sup>14</sup>. En clair, c'est la décision individuelle référée à la propre expérience qui détermine l'engagement religieux. D'où le risque de fragmentation du christianisme (Ch. Theobald). Les catholiques participent de cette recherche de sens pour autant qu'ils soient sensibles au monde qui change et qu'ils ne se replient pas, par peur ou par paresse, sur une identité fermée à tout dialogue. C'est sur cet arrière-fond d'une spiritualité de *seekers* qu'il faut situer les décompositions et à la fois apprécier les recompositions internes du monde catholique. Voyons alors différents facteurs de ces recompositions en cours.

Un premier facteur de recomposition dépend de la façon dont les gens s'identifient à l'Église catholique. Les personnes qui se réfèrent d'une manière ou d'une autre à l'Église ou encore celles qui s'y engagent, le font en effet sur base de motivations différentes qui déterminent leur identification ou du moins leur rapport à l'Église catholique. L'appartenance ecclésiale se conçoit de manière dynamique en termes d'itinérance, de mise en route, de cheminement<sup>15</sup>. C'est chemin faisant que les baptisés façonnent ainsi leur identité, avec d'autres où dans le dialogue, à partir de motivations différentes, ils apprennent à devenir des « fidèles ». Cela se vérifie en observant pourquoi et comment les gens se tournent vers l'Église, concrètement vers leur paroisse. La « foi » n'est pas la raison *exclusive* de leur référence à l'Église, ni le *seul* facteur d'identification. D'autres facteurs entrent en ligne de compte comme la famille, les valeurs et la culture. Ces autres facteurs sont aussi en interaction avec le pluralisme ambiant, dans l'ouverture ou la crispation ; c'est ainsi qu'ils jouent par exemple un rôle dans le rapport de l'Islam. C'est par cette diversité de motivations personnelles<sup>16</sup> que l'Église – et concrètement la paroisse – *se rend présente* dans la société ici

---

<sup>14</sup> On se trouve ici dans une logique d'individua(lisa)tion typique de l'ultramodernité. Cf. W. Cl. ROOF, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper, 1993 ; et par la suite son article « Spiritual seeking in the United States : Report on a panel study », *Archives des Sciences Sociales des Religions* 109 (2000), 49-66. On lira les réflexions des théologiens impliqués dans la recherche engagée par la Fédération internationale des Universités catholiques (FIUC) qui a débouché sur une synthèse de leurs échanges et débats sous la direction de M. LAMBERIGTS (e.a.), *50 ans après le Concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent*, Paris-Rome, Libreria editrice vaticana – FIUC, 2015, p. 77-81.

<sup>15</sup> Cf. A. BORRAS, « Appartenance à l'Église ou itinérance ecclésiale ? », *Lumen Vitae* 48 (1993), p. 161-173

<sup>16</sup> Dans une enquête menée en France en 2006, à la question « pour quelle raison principale vous définissez-vous comme catholique ? », 56% des interrogés justifiaient leur appartenance par leur naissance dans une famille catholique, 21% « parce qu'ils avaient la foi », 14% en raison des valeurs auxquels ils étaient attachés et enfin 9% par attachement à la culture et à l'histoire du pays. Cf. F. WERNERT, *Le dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Médiaspaul, 2010, p. 34-35, alléguant l'enquête CSA de 2006 « Les catholiques en France qui sont-ils ? ». Ces pourcentages pourraient

et maintenant ; ce sont les fidèles dans leur diversité qui l'*inscrivent* ainsi dans le tissu social et la culture ambiante.

Le deuxième facteur relève plutôt de la sociologie quantitative, avec ses indicateurs classiques de pratique dominicale, de célébrations de baptême, mariages et funérailles. De ce point de vue, le catholicisme tend à concerner moins de citoyens dans la plupart des pays de l'Union européenne. Est-il pour autant minoritaire ? Il faut s'entendre sur ce terme et tenir compte de l'histoire et du contexte socio-culturel propre à chaque pays. La diminution quantitative n'en fait pas un phénomène minoritaire à proprement parler : il demeure encore la religion à laquelle se *réfèrent* la plupart des citoyens. Mais l'appartenance culturelle au monde catholique ne doit pas se confondre avec l'adhésion de foi. Néanmoins, d'une manière généralisée, le nombre des catholiques qui *participent* à la vie de leur Église est en nette diminution. Celle-ci est d'autant plus frappante qu'elle concerne largement les moins de cinquante ans. À terme, cela ne pourra qu'accentuer le « devenir » minoritaire. Cette évolution peut entraîner un repli communautariste et un positionnement réactionnaire.

La recomposition du catholicisme se marque tout autant sous l'angle d'un troisième facteur, celui de la transmission intergénérationnelle aussi bien pour les personnes qui se *réfèrent* au monde socio-culturel catholique que pour les fidèles qui *participent* effectivement à la vie ecclésiale<sup>17</sup>. Ces dernières décennies, il semble bien que, d'une génération à l'autre, les milieux catholiques plus libéraux ou progressistes aient plus facilement et plus clairement pris leurs distances par rapport à l'appartenance – de référence ou de participation – de leurs parents. Autrement dit, d'une génération à l'autre, c'est plutôt dans les milieux « conservateurs » que se perpétuent, dans leurs diversités, les liens avec le catholicisme sous l'angle de l'engagement aussi bien social et caritatif que spirituel et mystique.

On assiste de ce fait au déclin d'un catholicisme de gauche. Les fidèles de cette sensibilité, aussi bien individuellement que par leurs associations, se réduisent à une peau de chagrin, par surcroît vieillissante. Les générations antérieures de chrétiens de gauche semblent sans succès, ni succession<sup>18</sup>. Cela se marque, entre autres, dans le recul, sinon la disparition des mouvements d'Action catholique qui, en leur temps, étaient parvenus à articuler recherche de foi, témoignage ecclésial et engagement politique. Aujourd'hui, ce sont plutôt des mouvements dits spirituels qui semblent se maintenir dans une démographie ecclésiale qui relève de plus en plus du secteur tertiaire. La tendance est celle d'un catholicisme en recomposition à la fois en recherche et sensible aux interactions avec le milieu ambiant, mais quand même malgré tout toujours entre ouverture et crispation. Cela pose en tout cas la question de la capacité des fidèles et de leurs communautés d'« entrer en conversation » avec leurs contemporains ultramodernes.

---

s'appliquer aux catholiques belges ou suisses, en mettant cependant la référence aux valeurs avant l'adhésion de foi et en tenant compte de la marginalisation croissante de l'Église catholique dans ces pays. Cf. L. VOYÉ et K. DOBBELAERE, « Une déculturation annoncée. De la marginalisation de l'Église catholique en Belgique », *RTL* 43 (2012), p. 3-26.

<sup>17</sup> Les réflexions qui suivent s'inspirent d'un article qui, du point de vue de l'histoire contemporaine autant que de la sociologie, évoque l'évolution du catholicisme en France : G. CUCHET, « Identité et ouverture dans le catholicisme français », *Études* 4235 (février 2017), p. 65-76. *Mutatis mutandis* – et sous réserve d'une analyse plus fine et circonstanciée – il me semble que bon nombre des observations peuvent se vérifier en Belgique, en Catalogne, en Suisse, bref en Europe occidentale.

<sup>18</sup> Guillaume Cuchet cite le premier tome des mémoires d'André MANDOUZE, « À gauche toute, bon Dieu ! » *Mémoires d'outre-siècle*, tome 1, Paris, Éd. du Cerf, 2003 (G. CUCHET, « Identité et ouverture », p. 70), et l'article d'Étienne FOUILLOUX, « Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale de Pie XII à Benoît XVI », *Revue théologique de Louvain* 42 (2011), p. 549 (cité par G. CUCHET, p. 72).



## 5. La primauté de l'Église et de sa mission en ce lieu

De quoi parle le christianisme ? Il parle en principe de l'Évangile et celui-ci est une « bonne nouvelle » déclinée différemment dans le Nouveau Testament ; Celui-ci atteste la diffusion de la foi chrétienne à partir de l'événement de la résurrection : c'est une annonce en paroles et en actes du Royaume de Dieu (Mc-Mt-Lc) ou de la vie en plénitude (Jn) ou de la justification de la foi (Paul), etc. Cette bonne nouvelle concerne le peuple d'Israël héritier des promesses et des alliances, depuis Abraham, Moïse et les prophètes. Mais au-delà d'Israël, elle concerne toute l'humanité car elle exprime ce désir de Dieu de faire alliance avec tous les êtres humains pour qu'ils vivent pleinement leur humanité et fassent de ce monde un monde plus beau, plus habitable, plus fraternel.

C'est dans l'attente de la pleine réalisation de ce désir de Dieu et dans l'espérance humaine que l'Église est ce petit peuple qui, au cœur de l'histoire, annonce, célèbre et atteste l'amour de Dieu pour tout être humain, sans exclusive et sans exception, en tout lieu pour les plus petits et les plus fragiles, les pauvres et les exclus. À cet effet, l'Église entendue au sens générique du terme – toute communauté ecclésiale – est la première destinataire de l'annonce de l'Évangile. Les premiers interpellés par l'appel à la conversion et la venue du Royaume, ce sont bel et bien les fidèles, les disciples de Jésus que nous prétendons être.

Vatican II a mis en valeur la mission de l'Église au cœur de l'histoire comme sacrement du salut. Sa mission est appelée à se déployer dans la tension d'un « déjà-là » du Royaume au cœur de l'histoire promise à son achèvement « pas encore » réalisé. Cette perspective historique déjà-là et eschatologique (pas encore) est symptomatique du dépassement du rapport binaire « Église-monde » en faveur d'un rapport ternaire « histoire-Église-Royaume », le Royaume faisant irruption par l'incarnation du Fils, sa pâque et la pentecôte de l'Esprit pour porter l'histoire à son achèvement. Dans cette dynamique, l'Église est à la fois signe et réalisation de ce que Dieu fait avec l'humanité<sup>19</sup>. Dans cette perspective, la mission de l'Église – ce pour quoi elle est attendue dans l'histoire, voire son service – son « ministère » –, n'est-elle pas d'édifier l'humanité en Corps du Christ habité par l'Esprit Saint et, de ce fait, de l'établir en sa qualité de peuple de Dieu ?<sup>20</sup>

L'Église n'est pas face au monde *comme si* elle était *en dehors* de l'histoire : elle est ce « transit » (ou passage) de l'histoire vers ce à quoi celle-ci est promise. Comme un germe de ce que les êtres humains espèrent et de ce que Dieu se propose avec eux – une communion d'alliance en vue de la « vie en plénitude » ! – l'Église est au cœur de l'histoire le signe d'une grande espérance. Vatican II a évoqué cette dimension eschatologique en ces termes : « Dès maintenant présente sur cette terre, elle (l'Église) se compose d'hommes, de membres de la cité terrestre, qui ont vocation de former, au sein même de l'histoire humaine, la famille des enfants de Dieu, qui doit croître sans cesse jusqu'à la venue du Seigneur. (...) À la fois « assemblée visible et communauté spirituelle », l'Église fait ainsi route avec toute l'humanité

---

<sup>19</sup> De ce fait, l'Église est par essence missionnaire « à cause de son Seigneur » ; cette prise de corps de l'Église permet de changer l'allégeance du monde car son Seigneur actualise sa puissance par son Corps ecclésial. Cf. J.-M.R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 143, 1987, p. 45-48. Ancré dans le Christ Seigneur, l'engagement du peuple de Dieu résulte de la volonté passionnée d'arracher l'humanité à sa détresse et de donner lieu à l'humanité-selon-Dieu (cf. p.131).

<sup>20</sup> « La vocation de l'Église, écrit le Père H. Legrand, l'objet de son ministère est de mettre en rapport la désunion des hommes avec l'unité plénière qui leur est acquise dans le Christ. Cette perspective est proprement eschatologique : « tous les justes, depuis Adam, depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu, se retrouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle » (LG 2). Dans la relation dynamique ainsi instaurée entre (l'unité de) l'Église et (l'unité de) l'humanité, l'Église joue un rôle de ferment : « l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de biens sous le Christ-chef dans l'unité du Saint-Esprit » (LG 13) » (H. LEGRAND, « Nouveaux accents requis en théologie des ministères », *Spiritus* 143 [1996], p. 161).

et partage le sort terrestre du monde ; elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu » (GS 40 § 2).

Ce peuple que Dieu convoque au cœur de l'histoire est envoyé pour faire part de la communion de grâce dont il vit, à tous les êtres humains dans leur destinée collective et dans leurs existences individuelles. Il leur en donne les signes et pose pour eux les gestes de l'alliance. À ce propos, il y a lieu d'affirmer la primauté de l'Église – l'Église tout entière, les Églises locales et chaque communauté ecclésiale –, comme « Église-sujet », comme sujet d'action, porteur de la Parole annoncée, célébrée et vécue, par lequel Dieu convoque l'humanité à l'alliance. Cette primauté de la communauté interpelle les initiatives en projets de nos paroisses et leur conscience « ecclésiale » d'annoncer l'Évangile, de célébrer le salut et de servir l'humanité.

### **6. Coresponsabilité baptismale de tous et synodalité ecclésiale**

Au sein de la communauté ecclésiale, quelle que soit la figure – nous traitons ici de la paroisse<sup>21</sup> –, les hommes et les femmes qui la composent – l'« Église de sujets » – répondent à l'initiative première de son amour. Tous ensemble et chacun pour sa part, ils se découvrent appelés à répondre à ce que Dieu attend d'eux. C'est au sein de la communauté chrétienne qu'il convient de considérer les baptisés et de ressaisir leur place et leur rôle au service de l'Évangile, parmi leurs contemporains, leurs frères et sœurs en humanité – tous en chemin vers l'accomplissement attendu ou espéré de l'histoire. Concrètement, il s'agit de la vocation des paroissiens selon leur diversité et de la mission qui est la leur dans leur propre environnement, la ville, le quartier, le village ou le hameau.

Leur vocation et leur mission découlent de leur baptême par lequel ils ont été rétablis dans leur dignité d'enfants de Dieu et inscrits dans une fraternité. Le sacrement du baptême plonge en effet l'être humain dans la mort et la résurrection du Christ pour le faire participer à la grâce de Dieu. Par le Christ, avec lui et en lui, le baptisé est désormais situé dans une double relation de filiation et de fraternité<sup>22</sup>. Par le Christ, le Fils unique, le baptisé est fait fils adoptif (cf. Rm 8,15-16 ; Ga 4,6) en même temps que, tourné avec lui vers le Père (cf. Jn 1,1 ; Ep 2,18), il vit de son Esprit et est reçu dans une fraternité : des frères et des sœurs lui sont donnés. Cette vie nouvelle du baptême lui donne un statut dans l'Église dont il est, par grâce, membre à part entière. Le baptisé participe de ce fait à sa mission dans le monde, certes, selon sa condition propre et en vertu des charismes qui sont les siens (Rm 12,5-6 ; 1 P 4,9-10 cf. LG 31a ; AA 3d ; UR 2b ; c. 204 § 1).

Dans le corps ecclésial du Christ, tous sont égaux en raison du baptême. Il existe en effet entre tous les baptisés une « véritable égalité quant à la dignité et à l'activité » (c. 208, cf. LG 32c qui ajoutait « commune »), « en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ » et le canon 208 ajoute également « selon la condition et la fonction propres de chacun » (*ib.*). Tous égaux, certes, mais tous différents en raison des dons divers de l'Esprit en vue de l'édification du corps entier (1 Co 12,4.12-27 ; Ep 4,11-12.16.25 ; 5,30). Ces dons de l'Esprit ou « charismes » font l'objet d'un discernement *en Église*, toujours avec d'autres afin de ne pas se tromper d'esprit et reconnaître ensemble l'action de l'Esprit *du Christ* (cf. 1 Th 5,19.21 ; 1 Co 12,3 et Rm 10,9 ; 1 Jn 4,13-15 ; cf. LG 12b ; AA 3d *in fine*).

---

<sup>21</sup> C'est au sein de l'« Église-sujet » que se comprend l'« Église de sujets » selon la distinction de H. LEGRAND, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne, 1980*. Paris, Beauchesne, 1981, p. 149-184.

<sup>22</sup> J. RATZINGER, « Baptisés dans la foi de l'Église », *Communio* 1 (1976), p. 9-21, ici p.13.

En vertu de cette dignité baptismale commune, tous les baptisés – laïcs, consacrés et ministres ordonnés – sont coresponsables de la mission et, à ce titre, ils sont appelés à être témoins du Royaume qui vient (*ChL* 15a cf. 21a *in fine*)<sup>23</sup>. Le concept de coresponsabilité dit une qualité propre à tous les baptisés, sujets actifs dans l'Église : il affirme leur commune dignité et l'égalité foncière. Mais il ne dit pas en quoi ils sont concrètement « responsables ». Il ne fait pas droit à la diversité des charismes et des fonctions, notamment à la dissymétrie structurante entre sacrements de l'initiation chrétienne et ordination qui traverse le peuple de Dieu<sup>24</sup>. Ce concept induit une égalité stricte de responsabilité entre les baptisés. Il contient « des promesses qu'on ne peut pas tenir dans les faits »<sup>25</sup>.

Le concept de *coresponsabilité* nous conduit à celui, plus théologique, de synodalité. Si la coresponsabilité désigne une qualité des baptisés en tant qu'individus, « l'Église de sujets », le concept de *synodalité* désigne plutôt un trait de l'Église en tant que communauté, « l'Église-sujet ». Parler de coresponsabilité baptismale de tous et parler de synodalité du corps ecclésial, c'est dire la même chose mais de deux points de vue distincts. C'est un peu comme dire qu'un état est démocratique et ses citoyens démocrates ; les deux adjectifs sont sensiblement différents, mais ils connotent la même réalité. Appliqué à la réalité ecclésiale, le concept de synodalité peut évoquer l'expérience d'un chemin parcouru en commun ou tout simplement le fait de se réunir, de tenir une assemblée<sup>26</sup>.

Une Église *vraiment* synodale ne se réalise que par le concours de tous les fidèles et de leurs pasteurs. J'aime rappeler à ce propos ce que disaient les Pères conciliaires de Vatican II à l'adresse des pasteurs, tout en mettant en exergue la contribution de tous, en particulier des laïcs à l'annonce de l'Évangile au cœur de ce monde : « Les pasteurs sacrés savent bien l'importance de la contribution des laïcs au bien de l'Église entière. Ils savent qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les ministères et les grâces propres à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune (lat. *cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*) » (*LG* 30).

La coresponsabilité/synodalité est donc la deuxième clé théologique pour penser et mettre en œuvre la mission de l'Église : celle-ci est l'affaire de tous, à partir de ce qu'ils ont compris et reçus de l'Évangile. Qu'en est-il concrètement dans nos paroisses du rôle *effectif* des Conseils pastoraux ?

---

<sup>23</sup> Dans son exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* sur la vocation et la mission des fidèles laïcs dans l'Église et dans le monde, Jean-Paul II se proposait en effet de « susciter et (d') alimenter une prise de conscience plus nette du don et de la responsabilité que tous les fidèles ont dans la communion et la mission de l'Église » (*ChL* 2 *in fine*). Cf. A. BORRAS, « La coresponsabilité : enjeux théologiques et institutionnels », dans O. BOBINEAU & J. GUYON, *La coresponsabilité dans l'Église, utopie ou réalisme ?*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Religion & Politique », 2010, p. 69-89.

<sup>24</sup> Selon la métaphore du *corps* ecclésial du Christ et de celui-ci qui en est la *tête*, le sacrement de l'ordre représente le principe de céphalité (du grec *képhas*, tête) dans le corps ecclésial traversé de part en part par le principe de synodalité qui inclut tous les fidèles, ministres ordonnés inclus.

<sup>25</sup> Cf. G. ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1994, p. 189.

<sup>26</sup> L'étymologie habituellement alléguée connote l'action de marcher ou de cheminer de tous les chrétiens, ensemble et chacun selon son rythme. Cf. par ex. J. FONTBONA, « La sinodalité », *Revista catalana de Teologia*, 37 (2007), p. 357-358. D'après Arnaud Join-Lambert, il y a lieu de prendre en considération l'étymologie suivante : le préfixe *sun-* [avec] et le mot *odos* du dialecte attique et *oudos* en grec classique [seuil] : « le mot synode désigne littéralement le fait de franchir le même seuil, de demeurer ensemble, donc de se réunir ». Cf. A. JOIN-LAMBERT, *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Liturgie » n° 15, 2004, p. 61-65.

Le Pape François s'inscrit dans la dynamique participative encouragée par Vatican II et le magistère post-conciliaire. Il veut promouvoir une « Église synodale » en favorisant l'écoute des fidèles par les pasteurs. Il valorise à cet effet ce que les théologiens appellent le *sensus fidelium*, le sens de la foi des baptisés<sup>27</sup>, qui est un peu comme le flair du peuple de Dieu pour se tenir dans la ligne de l'Évangile et l'apostolicité de la foi. Mais il entend encourager la synodalité plus formelle qui passe par les organismes de participation et les autres formes de dialogue pastoral dont l'objectif n'est pas d'abord « l'organisation ecclésiale, mais le rêve missionnaire d'arriver à tous » (EG 31b *in fine*). Pour le Pape François, les deux obstacles majeurs à la coresponsabilité de tous et à une Église vraiment synodale sont le cléralisme et l'ecclésiocentrisme (cf. EG 102).

### 7. La collaboration ministérielle de quelques-uns

Au sein du corps ecclésial du Christ édifié par l'Esprit Saint – parmi les fidèles (lat. *inter christifideles*, cf. c. 207 § 1) – *quelques-uns* assument en effet une fonction particulière au service de *tous*. Les charges assumées par ces quelques-uns se situent comme des services ou des ministères de cela même que la communauté est appelée à être et à faire<sup>28</sup>. Ces quelques-uns « disposent l'Église à sa mission »<sup>29</sup>. Car c'est bel et bien le service de l'Église à l'égard du monde en vue du Royaume qui est premier ! Les ministères de quelques-uns contribuent à ce que l'Église soit sacrement de salut, annonçant déjà l'humanité réconciliée et anticipant le Royaume. Les ministères se conçoivent et s'accomplissent en effet « dans », « pour » et même « par » l'Église. C'est elle qui, dans la fidélité à son Christ et Seigneur, reçoit le ministère apostolique et se donne les ministères dont elle a besoin pour la réalisation de sa mission. Cela vaut pour le ministère ordonné des évêques, prêtres et diacres mais aussi pour les ministères confiés à des laïcs.

Le sacrement de l'ordre confère une grâce pour le ministère auquel il destine des baptisés dans tout leur être et pour toute leur vie. Les ministres ordonnés – diacres, prêtres et évêques – marquent ainsi une asymétrie au sein de peuple de Dieu – une différence signifiante – pour signifier et réaliser qu'il n'y a d'Église que par la grâce de Dieu, mais *non sans* l'adhésion croyante des fidèles. Ceux-ci, à leur tour, expriment qu'il n'y a *pas* d'Église *sans* la foi ; ceux-là, quant à eux, qu'il n'y a *pas* d'Église *sans* la grâce. C'est dans ce sens que les ministères ont une fonction symbolique (gr. *sunbollon*) : ils font « tenir ensemble » l'Église (cf. Ep 4,11-12.16). Les ministères ordonnés représentent l'apostolicité du ministère et son rôle de garantie de l'apostolicité de la foi. Ils rappellent que le corps ecclésial tient de Dieu, par le Christ dans l'Esprit. Et ils signifient la présence du Ressuscité, tête de ce corps ; celui-ci le rassemble dans l'Esprit et l'envoie pour ouvrir l'histoire à son achèvement, à la plénitude à laquelle, par grâce, elle est promise<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> « 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, cf. Vatican II, LG 12b).

<sup>28</sup> Y. CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, p. 7-30, ici p. 19.

<sup>29</sup> Je cite volontiers cette formule de Mgr J. Doré et du Prof. M. Vidal : « Pour que l'Église vive et remplisse sa mission de service de l'Évangile *en ce monde*, il faut que, *en elle*, certains acceptent de *servir* pour la disposer à sa mission — autrement dit : quelques-uns acceptent d'assurer en son sein des *ministères* » (J. DORÉ et M. VIDAL, « Introduction générale. De nouvelles manières de faire vivre l'Église », dans J. DORÉ & M. VIDAL [dir.], *Des Ministres pour l'Église*, Paris, Bayard Éditions /Centurion – Fleurus-Mame – Éd. du Cerf, coll. « Documents d'Église », 2001, p. 14).

<sup>30</sup> Ce double trait, symbolique et sacramentel, est indubitablement une difficulté pour beaucoup de catholiques qui ont une vision fonctionnaliste du ministère ordonné. Avec la raréfaction des prêtres, on touche du doigt la

Le ministère ordonné ne confisque cependant pas toute la réalité ministérielle de l'Église<sup>31</sup>. Un nombre important de fidèles laïcs assument bénévolement des tâches indispensables à l'annonce de l'Évangile, la célébration de la foi, le service de leurs frères et sœurs en humanité : catéchistes, visiteurs de malades, animateurs de la pastorale des sacrements, membres d'équipes liturgiques, membres d'équipes pastorales, etc. Outre ces nombreux laïcs, quelques-uns accomplissent un service ou exercent un ministère de manière rémunérée. Devant cette éclosion de ministères multiples, variés et complémentaires, on peut parler de pluriministèrialité. C'est la troisième clé théologique pour réfléchir nos engagements : est-ce que nos communautés paroissiales reposent uniquement sur les prêtres (ou sur des permanents laïcs !) ? Ou bien offrent-elles un large éventail de services et de ministères ?

Théologiquement parlant, c'est en vertu de leur baptême, en fonction des charismes qui sont les leurs, que des fidèles laïcs sont susceptibles d'être appelés par l'Église – quelles que soient les modalités de cet appel et du discernement qu'il présuppose – pour assumer des services ou des ministères indispensables pour édifier l'Église et contribuer à sa mission *en ce lieu*. Ils participent « de plus près » à la charge pastorale (cf. AA 24f ; ChL 2, 21c, 22a). Même s'ils fondent la participation à la vie ecclésiale – le sacerdoce commun à tous les fidèles –, le baptême et les charismes *comme tels* ne justifient ni l'attribution, ni a fortiori l'exercice d'un ministère. Encore faut-il être appelé à cet effet, quelles que soient la modalité et l'instance d'appel (cf. c. 228 § 1). Quelle est dès lors la capacité de nos communautés d'appeler des fidèles laïcs – en tant que bénévoles et, le cas échéant de manière rémunérée – au service de l'Évangile et de les investir dans cette charge ??

Le Pape François se réjouit de l'apport bénéfique des agents pastoraux (cf. EG 76). Il entend les engager dans une véritable dynamique d'accompagnement – bien plus, dans « l'art de l'accompagnement » – de la croissance des personnes (cf. EG 169-173). Dans la perspective d'une vision synodale de l'Église, cet « art de l'accompagnement » appelle la mise en œuvre des « processus participatifs » – c'est-à-dire une véritable synodalité – par lesquels les fidèles, pasteurs et autres ministres donnent corps à l'Église, la font émerger *en ce lieu* et contribuent *en actes* à l'annonce de l'Évangile.

L'émergence de laïcs en charge ecclésiale – missionnés, bénévoles ou rémunérés – a entraîné une reconsidération des rôles des uns et des autres, des prêtres et des laïcs, et déterminé un véritable apprentissage dont il ne faut cependant pas négliger la difficulté, mais dont on constate déjà les nombreux fruits. Ces nouveaux acteurs de la pastorale que sont les laïcs induisent, qu'on le veuille ou non, un nouveau visage d'Église, vu la diversification de la structure ministérielle et la participation plus large de laïcs sur le fonctionnement ecclésial et le témoignage évangélique.

### **8. L'Église « en sortie » : de la marge aux périphéries**

Être chrétien requiert plus que jamais de *décider* de le devenir ! « Nous nous dirigeons de plus en plus, écrivait Benoît XVI, vers un christianisme de choix »<sup>32</sup>. Dans cette évolution

---

difficulté chez beaucoup de fidèles de saisir ou de percevoir la nature sacramentelle de leur ministère autant que le mystère d'alliance qu'il sert. Car c'est bien là le problème : on a besoin de prêtres pour (s')organiser et faire tourner les communautés, mais on a du mal à comprendre qu'ils sont au service de la grâce, c'est-à-dire de l'accueil de la vie divine et de la réponse qu'elle suscite au cœur de la liberté des individus

<sup>31</sup> B. SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, DDB, coll. « Pascal Thomas. Pratiques chrétiennes » n°12, 1996, p. 124.

<sup>32</sup> BENOÎT XVI, *Lumière du monde. Le pape, l'Église et les signes des temps. Un entretien avec Peter Seewald*, Paris, Bayard, 2011, p. 200.

dont nous sommes tous partie prenante, il nous revient à tous de *discerner* (cf. EG 20)<sup>33</sup>. C'est bien le mot-clé sous le pontificat actuel d'un pape jésuite, mais que son prédécesseur n'avait pas manqué de mettre en avant, notamment à l'occasion du Synode des évêques de 2012. Qu'est-ce que le Seigneur attend de son Église, petit peuple en marche, pour qu'elle continue – aujourd'hui comme hier, mais sans doute par d'autres voies et moyens – à communiquer l'Évangile comme bonne nouvelle... aux pauvres ?

Tout groupe humain se nourrit de slogans. Ce mot vient de l'éco-sais ; il signifie « cri de guerre ». Un slogan a pour fonction de galvaniser les énergies, de promouvoir l'enthousiasme, de mobiliser les forces ! Le Pape François ne cesse d'inviter les baptisés à « aller aux périphéries ». Ce slogan découle du leitmotiv de l'« Église en sortie » (cf. EG 20-24, 27, 30, 46, 49) où il s'agit de mettre l'Église « en mouvement de sortie de soi » (EG 97, qualifiée d'« audacieuse » au n° 261).

À l'époque du concile Vatican II, un groupe significatif d'évêques plaidaient pour « une Église servante et pauvre », ce fut notamment le Cardinal Lercaro – et le père Yves Congar avait stimulé et nourri leur réflexion<sup>34</sup>. Cinquante ans plus tard, qu'elle le veuille ou non, l'Église catholique doit – dans la diversité de ses figures, en particulier la paroisse – accepter de bon cœur qu'elle est *devenue* pauvre de fidèles, de laïcs engagés, de prêtres et autres ministres, de ressources financières, de respectabilité, de prestige social, d'incidence dans nos sociétés pluralistes, etc. Il n'y a plus lieu de plaider pour la pauvreté. Il faut plutôt plaider pour qu'elle l'accepte ! L'Église est certes, à bien des égards, « à la marge ». Mais l'accepte-t-elle de bon cœur ? Bien plus, suffit-il d'être en marge pour « aller aux périphéries » ?

Nos communautés ne le pourront que si elles sont décentrées d'elles-mêmes et tournées vers nos contemporains pour humaniser ce monde. « Tout renouvellement dans l'Église », écrit le Pape François en citant saint Jean Paul II, « doit avoir pour but la mission, afin de ne pas tomber dans le risque d'une Église centrée sur elle-même »<sup>35</sup>. Cela requiert discernement, purification et réforme (cf. EG 30 *in fine*). « Une Église “en sortie” est une Église aux portes ouvertes » (EG 46)<sup>36</sup>. Nos paroisses ne pourront vivre leur élan missionnaire que si elles se libèrent de l'obsession de leur propre survie et se mettent au service du Royaume de Dieu qui ne cesse d'advenir au cœur de ce monde.

En ces temps de grands bouleversements, la maladie du moment n'est-elle de « s'accrocher à ses propres sécurités » (EG 49)<sup>37</sup> ? Pour être ce que le Seigneur attend d'elle, l'Église doit

---

<sup>33</sup> Le Pape François poursuit en disant : « Tout chrétien et toute communauté discernera quel est le chemin que le Seigneur demande, mais nous sommes tous invités à accepter cet appel : sortir de son propre confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile » (EG 20).

<sup>34</sup> Cf. M. ECKHOLT, « Kirche der Armen », dans M. DELGADO & M. SIEVERNICH, *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Herder, 2013, p. 205-224 ; Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre. Le livre-programme du Pape François*, Préface d'Odon Vallet, Paris, Éd. du Cerf, 2016.

<sup>35</sup> EG 27, cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Oceania*, du 22 nov. 2001, n° 19.

<sup>36</sup> Avec une grande sagesse pastorale, comme pour nous prémunir face à l'activisme frénétique, il commente cela dans ces termes : « Sortir vers les autres pour aller aux périphéries humaines ne veut pas dire courir vers le monde sans direction et dans n'importe quel sens. Souvent il vaut mieux ralentir le pas, mettre de côté l'appréhension pour regarder dans les yeux et écouter, ou renoncer aux urgences pour accompagner celui qui est resté sur le bord de la route. Parfois c'est être comme le père du fils prodigue, qui laisse les portes ouvertes pour qu'il puisse entrer sans difficultés quand il reviendra » (EG 46).

<sup>37</sup> Le Pape ajoute à ce propos : « Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures. Si quelque chose doit saintement nous préoccuper et inquiéter notre conscience, c'est que tant de nos frères vivent sans la force, la lumière et la consolation de l'amitié de Jésus-Christ, sans une communauté de foi qui les accueille, sans un horizon de sens et de vie. Plus que la peur de se tromper j'espère que nous anime la peur de nous renfermer dans les structures qui nous donnent une fausse protection, dans les normes qui nous transforment en juges implacables, dans les habitudes où nous nous sentons

être « servante », aujourd'hui plus qu'hier, en tous cas dans un contexte radicalement différent de jadis. Aussi revient-il aux communautés et aux fidèles – aux paroisses et aux paroissiens, malgré et même par leur diversité ! – de prendre l'initiative d'« aller vers », comme leur Maître et Seigneur, de s'impliquer avec leurs contemporains pour « humaniser ce monde », de les accompagner dans les vicissitudes de l'existence et des défis de société en faveur de la dignité humaine (cf. *EG* 24). C'est ainsi qu'à la suite du Ressuscité, les baptisés apprendront à donner leur vie (Jn ; cf. Mc 10,45). Le Pape François nous encourage sur cette voie évangélisatrice « plus fervente, joyeuse, généreuse, audacieuse, pleine d'amour profond, et de vie contagieuse ! » (cf. *EG* 261). Laisserons-nous l'Esprit nous pousser dans cette audacieuse sortie en dehors de soi » (ib.) ?

*Alphonse BORRAS, vicaire général du diocèse de Liège  
Professeur émérite de l'Université catholique de Louvain*

---

tranquilles, alors que, dehors, il y a une multitude affamée, et Jésus qui nous répète sans arrêt : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mc 6, 37).