

ENTRE MALINES ET TIBHIRINE : COMMENT PEUT-ON ETRE CATHO ?

« Etre catho », pour les media comme pour la théologie conservatrice, ce serait avant tout « appartenir à l'Eglise », super-sujet représenté par ses permanents et sa hiérarchie. Mais la réalité montre aussi une autre logique: c'est d'abord participer à une histoire où la mémoire vive de « l'événement Jésus » engage concrètement dans l'advenir d'une humanité réconciliée. C'est ce rapport croisé au Christ et à l'humanité en advenir (son « corps », selon St Paul) qui est alors premier dans l'être-catholique.

Ce rapport se vit au pluriel, et c'est cela qui « fait Eglise ». Mais en première personne, dans l'épreuve des différences, et selon des formules multiples de proximité et d'indépendance. Comment se situer dans ce réseau d'itinéraires et d'errances ? Entre la résistance au rêve d'une communauté des purs et les distances que peut exiger la responsabilité face aux dérives installées, les multiples façons d'être « catho », même jusqu'à ne pas ou ne plus l'être, relèvent de parcours sans modèle et sans garantie.

GUILLAUME DE STEXHE

Philosophe, professeur aux Facultés Universitaires Saint-Louis

(La Revue Nouvelle, Bruxelles, décembre 2010 – texte revu)
destexhe@fusl.ac.be

C'est presque un hasard si ces pages s'ajoutent à un dossier de la *Revue Nouvelle* sur les abus sexuels ecclésiastiques, et sont publiées dans le contexte d'une contestation du nouvel archevêque de

Malines-Bruxelles ¹ - et du Vatican qui l'a choisi. Presque un hasard : car cette actualité ne fait que renforcer un peu plus, pour moi comme pour bien d'autres, la question depuis longtemps lancinante qui sert ici de titre : *comment peut-on être catho* ? En moins de deux générations, cette question est devenue, en Occident, radicalement problématique, au point d'être souvent l'expression d'un pur et simple non-sens - mais aussi celle d'une ténacité perplexe. Comme le montre la quasi-évaporation de l'affiliation communiste, ce phénomène traverse d'autres « institutions de sens » ou « englobantes » : il relève donc de glissements socio-culturels de fond. Pour autant, la question mérite d'être travaillée. Je voudrais ici l'aborder sous la forme d'une analyse un peu systématique ; prendre la question de face, ce ne sera donc pas lui donner immédiatement réponse – mais la construire ou la reconstruire pour qu'une réponse puisse prendre le plus de sens possible.

Quelques remarques encore pour cadrer le propos. D'abord, dans les limites de ces quelques pages, c'est l'être-chrétien-catholique ordinaire de nos régions que je questionnerai en bloc, et non le détail de ce style de christianisme, son actualité ou son histoire. Ensuite, un choix de méthode. Les enquêtes de sciences humaines (histoire, sociologie, psychologie) et les témoignages – les histoires de vie surtout, ont l'avantage de mettre en lumière des *faits* et des mécanismes *effectifs* : elles montrent en particulier qu'être catholique, dans le temps, l'espace, les trajectoires singulières des personnes et des groupes, cela s'est fait et se fait de façon toujours multiple et mouvante. Sur ce fond d'attention aux faits, on peut tenter une analyse réflexive, comme celle que j'ébaucherai ici, au risque des raccourcis, afin de comprendre une ou deux *logiques* de ce qu'on pourrait appeler « l'être-catholique ».

¹ A l'époque, André Léonard.

LA GRILLE MEDIATIQUE : « REPRESENTANTS » ET « MEMBRES » DE L'EGLISE

Pour entamer la réflexion, un apparent détour est inévitable : il faut expliciter certaines images, certains schèmes, qui s'imposent habituellement comme le cadre implicite et évident de la question, ou même comme sa réponse. En quelques mots : être catho, ce serait en premier lieu et en fin de compte « être *membre* de l'Eglise (catholique) », « *appartenir* à la communauté catholique ». Je me limiterai à deux versions de ce schéma : médiatique, d'abord ; ecclésiastique, ensuite.

Les medias expriment, et aussi construisent, les « images » qui font aujourd'hui le sens commun. J'en retiens deux exemples récents, aussi bien pour leur retentissement significatif que pour le violent contraste entre eux. D'abord le film de Xavier Beauvois, « *Des hommes et des dieux* », qui évoque avec tant d'intelligence les visages, les solidarités et la foi des moines cisterciens de Tibhirine dans l'Algérie des terribles années 90 ; ensuite le sinistre feuilleton sur les abus sexuels sur mineurs, qui met profondément en cause la culture et la hiérarchie catholiques, notamment en Belgique. *Tibhirine et Malines* : qu'est-ce qui se montre ainsi, médiatiquement, de l'être-catho ?

D'abord une étonnante diversité : c'est dans la même Eglise, au même moment, et ici chez les mêmes clercs, que des figures aussi contrastées prennent forme au fil des vies et des circonstances. Rappel à la *réalité*, donc : être-catho, c'est tout cela *à la fois*, et même *ensemble*. Toujours aussi autre chose que ce qu'on imagine ou voudrait. Leçon agaçante pour qui voudrait s'en tenir aux cases de ses classements, à ses épouvantails ou à ses icônes.

Second élément : ce n'est évidemment pas un hasard si ces deux événements médiatiques concernent en premier lieu des clercs, des professionnels de l'Eglise. Car la diversité catho est presque toujours mise en perspective par une grille qui distingue, d'un côté ceux qui *représentent* le catholicisme, de l'autre ceux qui simplement lui

appartiennent. Informations, reportages ou débats sont structurés par cette différenciation : d'un côté, les professionnels, les permanents, les « représentants » de l'Eglise : prêtres, religieux, hiérarchie surtout, généralement désignée tout bonnement comme « *l'Eglise* » elle-même. Et de l'autre côté, les individus, groupes ou mouvements cathos, interprétés soit comme échantillons, soit comme exceptions – en particulier sur les modes de la sainteté : l'abbé Pierre, les soeurs de charité ; ou de la marginalité contestataire : Gabriel Ringlet, les homosexuels catholiques.

Les marginaux, donc. Ici apparaît le troisième élément de l'image médiatique : le critère premier d'identification de toute réalité catho serait sa *conformité* aux normes et représentations en vigueur (ou imaginées telles). Avec une tendance marquée à l'alternative massive : dedans, ou dehors ? Tel dogme : oui, non ? Ainsi, la forme essentielle de l'être-catho, ce serait la « fidélité » à « l'Eglise » : conformité aux modèles, obéissance aux autorités, « communion » par rapport au noyau central. L'être-catho serait l'être-conforme. Exemple qui n'est pas anecdotique, ni sans effets symboliques : lorsqu'ils vont à Rome ou accueillent le pape, les évêques troquent docilement leur pantalon-veston habituel pour la soutane réglementaire. (Mais peut-être quitte-t-on ainsi le monde de la *réalité* pour celui des *images* - bien sages ?)

« L'EGLISE », VRAI SUJET DE L'ETRE CATHO ?

Parce que leurs contraintes sont l'événement, le spectaculaire et le vedettariat, les media font infiniment plus de place au pape (en blanc) ou aux cardinaux (en rouge) qu'aux chrétiens anonymes (gris sur gris) ; à une messe-spectacle qu'à des gestes quotidiens ; éventuellement, à des gestes de dissidence plus qu'à une indépendance très ordinaire. On fait ainsi passer les têtes d'affiche et les « événements » pour la réalité catho pure et simple. Mais ce qui est encore plus remarquable, c'est que, de cette façon, le cadrage médiatique adopte et diffuse les principes d'une théologie

historiquement située, celle des milieux catholiques conservateurs ou restaurateurs.

D'abord, le véritable sujet de l'être-catholique, ce serait « l'Eglise ». Et on lui applique la manière habituelle de comprendre une institution : un « gros sujet » collectif, non seulement rassemblant, mais aussi enveloppant et transcendant les sujets singuliers. Institution et collectivité, cette Eglise (catholique) serait représentée, et même constituée par excellence, par ses professionnels ou ses permanents (célibataires), et surtout par sa hiérarchie (masculine).

Et donc ce qui ferait l'identité catholique des individus, des groupes, de leurs pratiques, ce serait avant tout ce statut d'appartenance à l'Eglise ; catholiques, ils le seraient moins par eux-mêmes qu'en tant que « membres de » : que ce soit par « tradition » ou par « option personnelle », c'est alors peu important.

Enfin, cette appartenance, aurait comme critère fondamental l'obéissance ou la fidélité, c'est-à-dire l'identification aux modèles institutionnels en vigueur. A l'exception des « saints » reconnus tels, les aventures singulières des catholiques, leurs liens, leurs pratiques, leurs pensées, sont finalement accessoires au regard de ce que « représentent » authentiquement les officiels.

Ce qui est ici en jeu, ce n'est pas d'abord ni surtout le rapport entre individus et institution, ni entre clercs et laïcs : c'est la logique et le sens même de ce que c'est qu'être chrétien-catholique. Et pour saisir cet enjeu, je voudrais évoquer un texte fulgurant : la « *Lettre à Rome* »², qu'Edmond Ortigues³, alors brillant jeune théologien, adressa en

² *Lettre à Rome. Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Eglise*, in E. ORTIGUES, *La révélation et le droit*, Beauchesne, 2007. Pour les circonstances de ce texte, voir E. ORTIGUES, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Contances*, recueillis par P.-Y. Le QUELLEC et M. TAFFOREAU, Presses universitaires de Rennes, 2003, en particulier pp. 89-97.

³ Edmond ORTIGUES (1917-2005) a laissé plusieurs œuvres marquantes : *Le discours et le symbole* (Aubier 1962) ; avec Marie-Cécile Ortigues, *Oedipe Africain*, Plon 1966 ; *Religions du livre, religions de la coutume*, Le Sycomore 1981 ; et dans

1952 au Vatican avant d'être, sur cette base, exclu de ses fonctions, et de rompre avec l'Eglise. C'était au moment de la précédente glaciation catholique (interdictions des prêtres-ouvriers et de la « nouvelle théologie », qui aura sa revanche au Concile⁴) : glaciation que renouvelle la restauration qui court aujourd'hui⁵ de Rome à Malines (liquidation de la théologie de la libération, disciplinarisation obsessionnelle de la sexualité et de la bioéthique, etc.).

L'analyse d'Ortigues remontait au noyau dont découlait pour lui, dans l'Eglise, l'enchaînement d'une série de dérives : étouffement du débat ; déni de la foncière liberté humaine, responsable et créatrice (sur ce point-ci au moins, la révolution culturelle conciliaire a fait bouger les choses) ; caricature du divin en ordre objectif du monde (cfr. la « loi naturelle ») ; double jeu « pastoral », de raidissement sur les principes et d'indulgence pratique ; enfin, surévaluation d'une figure historiquement marquée des clercs et de leur rôle⁶. Le noyau de ces dérives, c'était à ses yeux une (théo-) logique « idéaliste », qui néglige comme accessoires les aventures *effectives* des hommes et des catholiques *ordinaires* dans la société et l'histoire *réelles*. Cette logique projette en fait « l'Eglise » dans un ordre de réalité idéal et intemporel, qui transcende le concret des existences, des liens sociaux et de l'histoire se faisant : à ce niveau, « pour les yeux de la foi », l'Eglise (éternelle) se trouve immunisée contre une implication sérieuse par ce qu'elle est, fait et paraît dans l'effectivité du quotidien et aux yeux de tout le monde⁷.

l'*Encyclopaedia Universalis*, les vigoureux articles *Athéisme* (1982), *Psychiatrie comparée*, *Sciences humaines* (1979)

⁴ Cfr. F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, Plon-Cerf, 1989

⁵ En 2010, sous Benoît XVI à Rome, Léonard à Bruxelles, Vingt-Trois à Paris... Depuis, il y a la surprise du pape François : et ensuite ?

⁶ On ne peut qu'être frappé par la convergence de ce diagnostic avec l'analyse qu'à un demi-siècle de distance Albert Bastenier publie dans ce numéro de la Revue Nouvelle (décembre 2010).

⁷ E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, op. cit., p. 33. Un bon exemple est la difficulté des autorités catholiques à admettre une mise en cause *structurelle* de la culture catholique par les drames de la sexualité des clercs.

Ortigues réfléchit ainsi cette façon d'hypostasier l'Eglise (comme super-sujet de l'être-catholique) et de l'idéaliser (comme une réalité « spirituelle » transcendant les vicissitudes concrètes) : « *Au lieu de rappeler que la coexistence humaine se retrouve au commencement et à la fin (...), le système clérical symbolise un « englobant » inerte, qui enlève à l'idée de Dieu sa vigueur offensive, sa puissance de renouvellement. On ne voit pas que la transcendance de Dieu s'indique dans le caractère insurmontable de la coexistence humaine, dans une ouverture indéfinie au sein d'un monde qui se prête à la communication humaine parce qu'il est d'abord susceptible d'être organisé, transformé, intégré...* » (Lettre à Rome, p. 59). Avec ces lignes vigoureuses, on bascule vers une logique très différente de celle d'une primordiale « appartenance à l'Eglise », que ce soit sur mode médiatique ou théologique. Tout simplement parce que l'Eglise est ici relativisée, ramenée ici à son double horizon, à son (double) fondement : l'invention concrète de la fraternité humaine et la dynamique – non moins concrète ! - de la « transcendance de Dieu » - qui, pour la foi chrétienne, renvoient l'une à l'autre : « *quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu* », pour citer la Première lettre de Jean.

ENTRE L'HOMME DE NAZARETH ET SON CORPS UNIVERSEL

Au fond, Ortigues rappelait tout simplement ce que la formule si évidente du « *catholique = membre de l'Eglise* » passe sous silence : à savoir qu'être catholique, c'est d'abord et bien plus essentiellement, être « chrétien ». Dans cette logique-ci, le centre de gravité n'est pas une appartenance institutionnelle ou communautaire, mais la reconnaissance et l'adoption de l'événement Jésus-Christ comme décisif.

Encore faut-il expliciter un tant soit peu ce que cela peut signifier (puisque l'on peut comprendre Jésus, avant tout, comme « le fondateur de l'Eglise », ce qui nous ramènerait à la logique précédente). Je risquerai, dans un langage parmi bien d'autres, une façon d'exprimer

le renvoi réciproque ⁸ de ce qu'Ortigues appelait la « coexistence humaine » et la « transcendance divine » : les chrétiens pressentent, dans la manière d'être de Jésus, une capacité unique à engager des relations où s'ouvre et se partage le « fonds de bonté » (Ricoeur) originaire auquel chaque humain participe à sa façon singulière : des liens qui, même au creux de l'échec et de la mort, dénouent la violence, et font ainsi vivre et revivre ceux qui y participent. Et cette capacité témoigne, de façon unique elle aussi, d'une source énigmatique : « le Père », que « nul n'a jamais vu », source qui se communique elle-même de façon contagieuse : Esprit qui suscite tout humain à sa propre façon d'être « fils de Dieu » ⁹ dans ses relations.

Jésus-Christ (ou « Dieu ») remplace-t-il ainsi l'Eglise comme point de référence central et unique de l'être-chrétien ? Ce serait négliger le fait que la figure de Jésus est essentiellement figure de relations : elle renvoie, par tout elle-même, aux autres que lui-même, et à autre chose : au « Royaume qui vient » ; et qui advient précisément comme la contagion de l'esprit qui anime l'homme de Nazareth. Etre-chrétien consiste alors, en découvrant dans cette figure une façon unique de faire humanité, à se trouver engagé dans l'advenir

⁸ Ce renvoi réciproque, qui tisse l'histoire biblique et cristallise dans la figure de Jésus telle que ses disciples l'expérimentent, a été théorisé comme « dogme » en 471 à Chalcédoine, dans le langage du « merveilleux échange » entre l'humain et le divin scellé dans la vie de Jésus : pleinement humaine et pleinement divine (ses deux « natures »), dans l'unité d'une seule « personne », « sans confusion ni séparation ». Voir José REDING, *Le dogme chrétien comme grammaire d'agapè*, in F. COPPENS (dir.), *Variations sur Dieu. Langues, silences, pratiques*, Bruxelles, 2005.

⁹ Cette façon d'entendre l'être-chrétien est nourrie de tant de visages et de lectures... Je me limite à quelques références contemporaines de styles différents : Paul TILLICH, *Le courage d'être*, Casterman 1967 ; Karl BARTH, *L'humanité de Dieu*, Labor et fides 1956 ; Jean GROSJEAN, *L'ironie christique*, Gallimard 1991 ; Christophe THEOBALD, *Le christianisme comme style*, Cerf, 2007 ; du même, *La révélation tout simplement*, l'Atelier, 2006 ; *Transmettre un Evangile de liberté*, Bayard, 2007 ; Maurice BELLET, *Théologie express*, DDB, 1980 ; *Le Dieu sauvage. Vers une foi critique*, Bayard 2007 ; *Dieu, nul ne l'a jamais vu*, Albin Michel 2008 ; José REDING, *Lueurs d'aurores*, NFF, Malonnes, 1999

d'une humanité animée par cet esprit qui lui vient toujours d'un peu au-delà d'elle-même. C'est ce que Jésus appelait le « Royaume qui se fait proche », et Paul, audacieusement, l'accomplissement du Christ en la plénitude de son « corps » : l'universel de l'humanité réconciliée.

L'être-chrétien apparaît ici, non d'abord comme « appartenance » à une institution, tradition ou communauté, mais bien plutôt comme ce mouvement qui s'enracine dans « l'événement Jésus de Nazareth », qui de là se tend vers l'universel d'humanité qui y a son symbole et son germe, et qui laisse l'énigme infinie de « Dieu » se signifier au creux de cette genèse concrète de fraternité. C'est bien ce mouvement qu'ont adopté – progressivement, et pas sans questions – les frères de Tibhirine, tels que les a compris l'agnostique Xavier Beauvois : nouant l'une à l'autre leur référence évangélique et leur communion de destin avec le peuple et l'Islam algériens, leur prière nocturne et leur solidarité charnelle.

LE ROYAUME : L'HUMANITE OU L'ÉGLISE?

Mais à ce point, une formule célèbre de Loisy (en 1902) nous ramène au problème de l'être-catholique : « *le Christ a annoncé le Royaume, mais c'est l'Eglise qui est venue* »¹⁰. Entre l'unicité du Nazaréen et l'universel de l'humanité en advenir, quel sens peut-il y avoir à interposer une communauté particulière comme l'Eglise (catholique) ?

Bien sûr, il y a une logique possible, et bien réelle : la solidarité entre ceux qui se découvrent un point commun aussi essentiel que cette foi. Mais à elle seule, cette logique-là ne fonde qu'un clan, fût-il

¹⁰ En fait, je détourne un peu le sens de la phrase. Loisy soulignait le fait que Jésus et ses disciples vivaient dans l'attente d'un bouleversement imminent – et que les premières générations chrétiennes ont dû réinterpréter cette attente dans la patience de l'histoire qui se poursuivait : tout comme les attentes « messianiques » juives, d'abord cristallisées sur une royauté politico-religieuse à restaurer, ont été recentrées par les prophètes en appel à la conversion et formation d'un « cœur nouveau ».

de fraternité chaleureuse. Par contre, dans la logique de l'analyse précédente, « faire Eglise » vise avant tout à déployer un espace – d'agir, de parole, de symboles – où se croisent de façon visible la mémoire vivante de Jésus et l'espérance engagée du monde humain en devenir¹¹. Ce qui signifie décidément que la communauté chrétienne n'a de sens qu'en renvoyant doublement au-dehors d'elle-même¹² : au Christ venu dans la chair et au Christ à venir dans la plénitude de l'humanité, « tête et corps ».

Mais encore : pourquoi un espace collectif, communautaire ? Pourquoi pas seulement des engagements et des témoignages personnels : pourquoi devenir, malgré tout, « membre de » ? C'est la question qui porte la plus forte charge d'incompréhension dans une culture profondément individualiste (en partie précisément en raison de son héritage chrétien).

Je signale schématiquement un élément important de réponse¹³ : il n'y a jamais de déploiement, d'échange, de transmission des significations (surtout symboliques) sans une forme ou l'autre d'*institution* qui en construit les conditions concrètes d'expression et de communication. Ainsi, la simple lecture d'un poème réclame tout le système d'une langue et de son apprentissage, celui de la tradition et des formes littéraires, celui de l'édition et des manifestations culturelles, et une organisation négociée de l'espace social et culturel : il faut tout cela pour rendre possible cette simple lecture. Ainsi,

¹¹ Le cœur symbolique de cet espace, c'est le partage de la Parole inspirée-inspirante, de la prière, du pain et du vin comme mémoire et promesse – *et de l'envoi* : « *allez !* ».

¹² On pourrait évoquer ici la théologie des « trois avènements du Christ », qu'on trouve en particulier chez les cisterciens du XII^e siècle, de St Bernard à Gueric d'Igny : avènement « dans la chair » (historique), avènement dans la vie des chrétiens, avènement « dans la gloire », « tête et corps » (St Paul) – le Fils unique et la multitude des enfants de Dieu.

¹³ C'est mon collègue Luc Van Campenhoudt qui me l'a rappelé, et je l'en remercie

« l'événement-Jésus-Christ » lui-même n'a pu se déployer que sur base de ce qui structurait la réalité juive et méditerranéenne du premier siècle de notre ère ; de même, l'expérience chrétienne ne peut se donner forme ni se partager sans supports institutionnels concrets, qui proviennent toujours d'un bricolage opéré sur le cadre socio-culturel général disponible en un lieu et un temps donnés.

Mais, au-delà de ce rôle général que joue l'institution dans la vie des significations, la question : « *pourquoi l'Eglise, et pas seulement la foi ?* », quand on la laisse insister, conduit aussi à deux aspects importants de la logique proprement chrétienne : l'un à propos de la mémoire du Christ, l'autre à propos du rapport entre Eglise et Humanité.

PAS L'ÉVANGILE D'UN SEUL

D'abord, ce n'est pas par hasard si la mémoire du Nazaréen, par un processus très précoce, se cristallise à la fois dans un nombre limité de versions collectivement reçues, et pourtant en *plusieurs* évangiles (cinq, si on compte Paul !) : plusieurs versions, locales, partiales, incomplètes, et non synthétisables, d'une silhouette et d'une parole qui de cette façon sont proclamés toujours autres. La référence au Christ ne peut ainsi se développer de façon privée, ou monologique : ni dans une pure dispersion (chacun de son côté : autant d'évangiles qu'on veut), ni dans une uniformisation qui prétendrait maîtriser la figure du Christ (un seul évangile). Nul, individu ou groupe, ne possède « l'Evangile » à lui seul : il ne peut que le partager toujours à nouveau avec d'autres, qui le font résonner autrement. Le pluriel de l'Eglise est, en ce sens, d'abord pluralité structurante, et même pluralisme : impossibilité de s'approprier de façon privative le rapport au Christ.

En catholicisme, cette pluralité fondatrice a été, surtout dans la modernité, combattue par une politique centralisatrice ; ici comme partout la logique « intégrisante » supporte mal différences et

altérités ; le mouvement va alors à supplanter les évangiles pluriels par un seul catéchisme, les créations de pensée par une doctrine univoque, les styles particuliers par une « discipline » uniforme, l'échange vif par une autorité centralisée. Il reste que, non seulement l'histoire, mais la *réalité* la plus quotidienne du « faire Eglise », c'est la pluralité des sensibilités (voyez dans n'importe quelle paroisse ou groupe !), des traditions et des courants (par exemple les ordres religieux et mouvements, chacun avec sa « spiritualité » particulière).

Pluralité – jusqu'aux ruptures entre différentes cultures chrétiennes, devenant Eglises séparées. C'est ici que joue une logique de fond propre au catholicisme : il refuse une indépendance des Eglises les unes vis-à-vis des autres en fonction des lieux, des cultures ou des sensibilités (indépendance qui caractérise par contre le monde protestant et, dans une moindre mesure, orthodoxe). Evidemment, ce refus est l'expression d'une logique de pouvoir et d'un centralisme autoritaire ; mais le lien assumé avec une seule « grande » Eglise est *aussi* maintien de la pluralité, en obligeant à une confrontation permanente, inconfortable, éprouvante, avec de tout autres façons de résonner à la mémoire et à l'esprit du Christ. Paradoxe, donc, par rapport à l'imaginaire médiatique ou autoritaire : être-catholique, et au quotidien, c'est avoir à faire l'épreuve, au plus creux de ce qui vous fait vivre, du « pas tout seul », « pas d'une seule façon », « pas selon un seul style » ; c'est, pour un évêque intégrant ou un groupuscule féministe, un intellectuel européen ou une paroisse africaine, devoir se laisser à la fois mettre en question et – si possible ! – stimuler l'un par l'autre : faire l'épreuve permanente à la fois de la confirmation et de la contestation de sa foi par celles, proches et éloignées, des autres, et par d'autres versions du christianisme. Et les tensions, désaccords, disputes, incompréhensions, qui tissent ainsi cet être-catholique *réel*, ne sont alors pas des anomalies ou des déficiences – mais les aventures obligées de l'apprentissage d'une unité plurielle.

Dans une culture à la fois soucieuse de pluralisme et traversée par la « pensée unique », c'est un fait digne d'attention, souvent inconcevable pour ceux qu'aveugle l'image du « catho-membre-conforme » : le chemin réel de nombreux cathos est celui d'une expérience permanente de différences inconfortables, de mises en question bousculantes. Malgré les invocations rituelles au pluralisme de notre culture, ce genre de confrontation structurelle n'est pas chose si fréquente dans nos sociétés, ni à l'échelle planétaire.

Cet aspect pluriel, et même chaotique, du catholicisme *réel*, est-il signe de décomposition, qui plaide pour la restauration urgente d'une logique identitaire ? Ou bien cette pluralité difficile est-elle une grandeur prophétique, qui préfigure l'unité plurielle que cherche l'humanité mondialisée ? Ou encore, serait-elle l'alibi du n'importe quoi, qui permet de ne pas finalement se situer, prendre position, dire clairement « oui » et « non » ? Tout cela est sans doute vrai : mais cette pluralité structurelle peut aussi être l'aiguillon qui fait expérimenter que le sensé et le vrai, l'Humanité et le divin, sont toujours un peu au-delà de ce que nous en projetons ou saisissons. Ce qui est, après tout, un bon début de définition de l'expérience spirituelle...

FAIRE EGLISE : SEULEMENT UN SIGNE

Cette logique d'apprentissage infini structure aussi l'autre pôle de l'être-chrétien : l'engagement dans l'advenir de l'humanité réconciliée. En ce sens, le philosophe Alain Badiou (*Saint Paul*, PUF 1997) a remarquablement analysé ce noyau de la pensée et de l'action de l'apôtre Paul, qu'il appelle *La fondation de l'universalisme*.

Pourtant, dans l'histoire, après avoir prétendu s'identifier à la société comme telle (c'est, depuis Constantin – IV^e siècle - la logique de « chrétienté », qui a de beaux restes, notamment dans les pays orthodoxes), l'identité catho s'est souvent construite, dans la modernité sécularisée, comme un communautarisme, une

identification par séparation. Elle ne conserve alors la référence à l'humanité à venir qu'en pensant l'Eglise comme « la *partie* (déjà) sauvée » de l'humanité ; et l'ouverture à l'universel se comprend alors comme une simple *expansion* de l'Eglise actuelle.

A cette logique auto-centrée s'en oppose une autre, qui a repris le dessus à Vatican II, dans des textes discutés avec acharnement (*Lumen gentium* et *Gaudium et spes*)¹⁴ : c'est la compréhension de l'Eglise comme (seulement) *signe et anticipation* de l'humanité en advenir. Dans cette logique-ci, de nouveau, « faire Eglise » renvoie structurellement au dehors et au delà de toute communauté chrétienne : celle-ci n'a pour sens que de signifier et d'appeler l'humanité réconciliée en advenir.

Et ce qui fait *signe* ici, c'est en premier lieu la fraternité sans violence, la reconnaissance échangée qui ouvre chacun à son propre don, que cette communauté a pour exigence de chercher à vivre, à la fois au-dedans et au dehors d'elle-même. Etre-catho, c'est alors, non pas appartenir à un groupe, mais participer à une dynamique de fraternité dont le sens et le mouvement essentiels sont de franchir toujours à nouveau les frontières de situation, d'appartenance ou de statut : « *il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme* » écrivait l'apôtre Paul.

Certains aspects de notre mondialisation, en particulier l'universalisation des droits de l'homme et de l'exigence humanitaire, peuvent être compris dans cette logique comme une avancée décisive de cette fraternité qui est l'horizon même de la foi, un recoupement concret de l'identité catho et de la citoyenneté planétaire, un signe de ce que, du milieu même des horreurs et des bouleversements, « les temps se font proches ». Cette affirmation n'étonnera que ceux qui oublient ou ignorent cette tradition basique : « l'Eglise » présente n'est que signe de la véritable Eglise – l'Humanité réconciliée en advenir.

¹⁴ Cfr. le récent et profond travail de Christophe THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, Paris 2010.

UNE ORGANISATION – OU UN RESEAU D'ITINERAIRES ?

Mais *comment* faire Eglise ? Selon quel style ? L'imaginaire médiatique et le projet conservateur projettent le fantasme (et un fantasme peut être vécu) d'une organisation monolithique, où les individus se fondent en « membres » sous une règle de conformité. En contraste, il y a d'abord la réalité, chez de nombreux cathos, d'une indépendance très banale, d'une indifférence très courante aux modèles officiels : une sorte d'anarchie ordinaire. La question est alors de savoir s'il s'agit là d'un déficit par rapport à la règle ou à l'idéal ; et par exemple d'un effet de l'individualisme post-moderne. Sans doute les choses sont elles, comme toujours, ambiguës ; mais deux traits de la mémoire chrétienne fondatrice suggèrent qu'il y a ici quelque chose qui consonne en profondeur avec une sorte de « liberté errante » (Jean Sullivan) caractéristique de l'événement christique.

D'abord le caractère très personnel, toujours singulier, du mouvement par lequel un homme, une femme, un groupe se trouvent proches du Christ et se lient à lui : toujours à partir de soi-même, de son histoire, de sa situation. Aussi, le symbole même de l'unité entre chrétiens se prononce toujours *Credo* : *Je crois*, et non pas *Nous croyons*. Etre-catholique, en un mot, c'est être *sujet en première personne*. Un second témoignage de la mémoire fondatrice va au rebours de la pente centralisatrice qui marque l'histoire de l'Eglise : les relations qui se tissent autour du Christ forment un réseau diversifié, et non pas un collectif homogène. Il y a le groupe des femmes, et le groupe des missionnaires ; les proches de Galilée, ceux de Judée ; les partisans publics, et ceux qui le sont « en secret » ; etc.... Et encore plus nombreux et plus significatifs, ceux, souvent anonymes – un aveugle, une femme de Samarie, un officier romain... qu'une rencontre avec Jésus a conduits au profond d'eux-mêmes – et qui, *sans se joindre au groupe des compagnons*, disparaissent de la scène, confirmés dans leur *propre* chemin – selon ce mot typique de Jésus : « *va*, c'est *ta* foi qui t'a

sauvé »... De la même façon, les premières communautés forment un réseau lâche plus qu'un mouvement centralisé.

Lorsqu'on perçoit dès les origines cette diversité des façons de participer à « l'événement Jésus », on peut accorder plus de poids qu'on ne le fait habituellement à la diversité des styles que montre aujourd'hui la réalité de l'être-catholique : ils combinent, avec une grande variété, l'attachement et la distance, la conformité et l'originalité. C'est évidemment renforcé par l'individualisme contemporain : mais l'histoire et le présent montrent qu'un catholique n'est pas nécessairement un homme ou une femme qui *appartient* au monde catholique, mais qui cultive, et à leur façon, des liens – variés – avec l'événement christique et le mouvement catholique.

Dira-t-on alors qu'il y a les vrais et les faux cathos ? Les brûlants et les tièdes, les militants et les consommateurs ? Ce genre d'évaluation est tentant, peut-être inévitable – mais risque avant tout de contourner la *réalité* : on est toujours catholique selon une formule originale de proximité et de distance avec ce qui est en cause : non pas d'abord l'organisation ecclésiastique, ni davantage la communauté des militants, mais l'événement christique et le pluriel de sa résonance.

TEMOINS, MAITRES, TRAITRES ?

Aussi diversifiée qu'elle soit, aussi traversée d'indépendances et de distances, aussi relativisée par l'existence d'autres mouvances chrétiennes, il existe ainsi une communauté catholique. Dans les limites de ces pages qui déjà s'allongent, je suggérerai quelques remarques abruptes sur l'organisation de cette communauté et sur ses discours de référence : ses « autorités », donc. Pour l'organisation, les choses sont assez simples : un monopole clérical (et donc masculin) et hiérarchique – sauf par endroits à la base, où l'auto-gestion progresse (souvent faute de clercs). Pour les discours de référence, par delà les textes fondateurs, et sur le fond d'un héritage théorique immense, c'est aujourd'hui une surabondance de discours officiels (encycliques,

documents en tous genres) médiatisés en petites phrases. La question que je creuse rebondit ici : comment la logique catho conduit-elle à se situer par rapport à cette organisation et ce discours ?

On peut développer ici deux niveaux d'analyse. Un niveau plus sociologique, d'abord : dans le contexte qui est le nôtre, ni l'organisation ni le discours officiel ne jouent un rôle décisif pour de nombreux cathos en dehors – et ce n'est pas rien – de grandes orientations comme l'attachement (récent) aux droits de l'homme, l'exigence de justice planétaire ou, dans une mesure limitée, la résistance à la xénophobie ou une morale sexuelle rigoriste. Les raisons de cette relative indifférence sont complexes. Sans doute, d'un côté, l'individualisme ambiant désamorce *à la fois* l'affiliation aux structures institutionnelles et la critique militante de ces mêmes structures. Sans doute aussi, en post-modernité, pour le meilleur ou pour le pire, les élaborations théoriques ne font plus grand sens et ne suscitent guère de passion, qu'elle soit positive ou négative. Sans doute enfin l'essentiel, pour de nombreux cathos, est de faire résonner comme ils le peuvent la mémoire du Christ et de lui inventer une fécondité concrète.

Mais il faut ici relancer le questionnement : cette très banale distance par rapport aux structures et discours institutionnels, quel est son sens dans la logique catho ? A nouveau : un déficit d'adhésion ? une paresse intellectuelle ? Une dissidence ou un schisme silencieux ?

Il y a sûrement de tout cela. Mais à ce point, je voudrais une fois de plus laisser la réalité présente renvoyer à la mémoire fondatrice. Quelle place y trouve cette distance envers la structure institutionnelle ?

Loin de l'ignorer, les textes évangéliques l'inscrivent dans le paradoxe de ce qu'on pourrait appeler une *autorité suspecte*. En effet, d'un côté la première génération chrétienne souligne qu'elle ne vit pas d'elle-même, mais d'une mémoire et d'une annonce dont il y a des *témoins autorisés*. Ceux-ci, au fond, rappellent en permanence la différence entre ce que la communauté vit et ce qui ne cesse de la

susciter et de l'appeler, en quelque sorte d'au-delà d'elle-même : le Christ, l'Esprit. Mais en même temps, la mémoire fondatrice multiplie les avertissements : alors que nul ne peut prétendre occuper la place du Christ absent-présent, unique « maître » et enseignant, les premiers disciples se sont montrés avides de domination, foncièrement rétifs à cela même qu'ils transmettaient.

Il est ainsi très significatif que chaque souvenir de la responsabilité particulière confiée à Pierre soit accompagné d'un souvenir de trahison, par le même Pierre, de ce qui lui a été confié ; très précisément, d'un refus obstiné, répété, du chemin de modeste service, de contradiction acceptée, de non-pouvoir radical, qui a été le chemin de son maître. La pente permanente de Pierre, « roc de l'Eglise », est l'inversion même de la figure de Jésus en figure de pouvoir. Cet avertissement est inscrit avec insistance dans le noyau de la logique catho : sans conversion sans cesse à reprendre, les « autorités » dans l'Eglise ne peuvent que trahir l'événement Jésus-Christ.

Au-delà d'histoires édifiantes, c'est là un élément de réponse essentiel à la question : *comment peut-on être catho ?* Car cela signifie que la logique catho comporte, non seulement un espace de diversité et de distance par rapport à la conformité institutionnelle, mais aussi une place pour la résistance, ou la dissidence, par rapport à ce qui semble la caractéristique du catholicisme romain : sa structure hiérarchique. « *America, love it or leave it* » : ce que certains assénaient naguère aux objecteurs américains à la guerre du Viet-Nam est encore moins pertinent ici, sous la forme « *acceptez votre Eglise comme ses autorités la définissent, ou quittez la !* ». Oui, la logique structurante de l'être-catho comporte une mise en commun, un partage fondateur de la foi ; mais dans ce partage elle institue un jeu, non seulement de liberté errante, mais aussi de vigilance critique, et même de dissidence. Ainsi, le « complexe anti-romain » qu'on attribue parfois aux cathos dissidents est-il en fait profondément conforme à la logique catho – comme le confirme dès les origines le grand exemple de Paul s'opposant frontalement à Pierre sur les questions décisives

de l'accueil des païens dans l'Eglise, et par conséquent d'une inévitable rupture avec la majorité de la communauté juive.

Mais le malheur, pour de nombreux cathos, c'est que cette situation de dissidence, d'objection de conscience jusqu'à l'exil intérieur, dure maintenant depuis bien longtemps, et débouche souvent sur l'exil tout court.

TOUS COMPTES FAITS...

Comment peut-on être catho ? Au fil de cette analyse sont apparus des éléments qui aident à comprendre comment l'être-catho peut faire sens – surtout si on passe d'une logique de l'appartenance institutionnelle à celle d'une histoire qui vient de loin et qu'on tente en résonance avec d'autres. Mais cette histoire est tissée d'errances, et même d'horreurs, autant que de merveilles d'humanité. *Tibhirine et Malines ...*

Et même à certains moments, c'est la culture générale et la structure du réseau catho qui semblent de façon obstinée inverser en violence l'espérance même dont elles auraient à témoigner. Alors, l'objection de conscience peut devenir radicale, la distance et le débat peuvent devenir rupture, parce qu'il faut assumer ses responsabilités une fois qu'on a « tout bien pesé » : la seule façon possible de rester chrétien, ou même simplement humain, peut être alors de ne plus être catho. Une grande fracture brise ainsi la communauté chrétienne à peu près tous les demi-millénaires, et en progressant à chaque fois vers l'ouest. Au premier siècle, à Jérusalem, rupture entre les chrétiens et leur communauté juive d'origine; au V^e, rupture de nombreuses communautés d'Orient à propos du sens de la figure de Jésus (humain ? divin ? humano-divin ?) ; au XI^e, à Constantinople, entre les églises d'Orient (« orthodoxes ») et celle d'Occident ; au XVI^e, en Europe centrale, entre les Eglises protestantes et l'Eglise romaine. A ce rythme, le temps serait proche d'une nouvelle grande fracture, proche de chez nous. Une hypothèse plausible est qu'elle se

jouerait, si elle se cristallisait, autour du système clérical en vigueur dans l'Eglise romaine: exclusion générale des femmes des fonctions dans l'Eglise, monopolisation autoritaire de ces fonctions par la tribu des célibataires consacrés, obsession par une approche abstraite, et donc souvent violente, de la sexualité. *Malines...*

Et aussi *Tibhirine*. Beaucoup trouvent, quelque part dans le réseau catho - paroisse, événement, mouvement, culture, amitié... – un espace où vibre une mémoire inspirante, où s'inventent des chemins d'humanité, où fait signe l'infini de « Dieu ».

Mais nombreux ceux dont la distance s'est creusée progressivement, jusqu'à devenir exode. En attendant, pour quelques uns, des jours meilleurs ; en trouvant, rarement, un autre réseau où s'enraciner ; et bien plus souvent, en expérimentant *l'insignifiance* croissante, pour eux, de la voie chrétienne. C'est de cette insignifiance en voie de généralisation que témoigne, chez nous, la réduction des communautés chrétiennes à un « petit reste ». La question « *Comment peut-on être catho ?* » prend ou reprend alors un sens radical : *la foi chrétienne peut-elle faire sens ici et maintenant ?*