



HAL
open science

Sortie de crise - Ce qui prend corps et se perçoit aujourd'hui de et dans l'Eglise

Christian Delarbre

► **To cite this version:**

Christian Delarbre. Sortie de crise - Ce qui prend corps et se perçoit aujourd'hui de et dans l'Eglise. Bulletin de Littérature ecclésiastique, 2014. hal-02525213

HAL Id: hal-02525213

<https://hal.science/hal-02525213>

Submitted on 30 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sortie de crise.

Ce qui prend corps et se perçoit aujourd'hui de et dans l'Eglise

Introduction

L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* du Pape François engage l'Eglise entière à une action missionnaire déterminée et renouvelée. En France, les Églises locales font souvent l'expérience de leur fragilité et s'interrogent sur leur devenir. Je propose ici de prendre un peu de recul et d'interroger la situation de l'Eglise en notre temps, de discerner ce qui prend corps, ce qui se perçoit aujourd'hui de l'Eglise, en France. Moins travail de théologie à proprement parler que travail de prospective, ou bien de relecture, sans non plus nier la part de subjectivité que ce genre d'exercice contient nécessairement, les aspects retenus ici et les ouvertures choisies ne prétendent ni à la synthèse, ni à l'exhaustivité, mais d'efforceront d'être significatives.

Je considérerais tout d'abord quelques-uns des héritages pratiques du Concile Vatican II dans l'Eglise de France que nous pouvons retenir comme autant de lignes sûres pour la vie de l'Eglise en France aujourd'hui et dans un proche avenir: des "lignes de vie" qu'il nous faut reconnaître et maintenir fermement.

Ensuite, je m'interrogerai sur deux aspects qui marquent le discours mais aussi l'expérience ecclésiale aujourd'hui. Le premier exprime la discontinuité entre l'Eglise et la société française, ou bien l'exculturation de l'Eglise de France, pour reprendre le terme par exemple chez Danielle Hervieu-Léger, et le conflit d'interprétation qui accompagne ce constat. Le second thème est celui de «l'Eglise en crise». Je soulignerai l'importance de ne pas demeurer enfermé dans de tels débats.

Enfin, je proposerai deux grandes voies à creuser pour la vie de l'Eglise en France: la première sur l'Eglise dans un monde urbain, la seconde sur le Christianisme comme style, pour reprendre le titre de l'ouvrage d'un confrère, mais aussi un thème qui apparaît «dans l'air», riche théologiquement et pastoralement.

Les héritages pratiques du Concile.

Parmi les transformations fondamentales que le Concile Vatican II a provoquées, quelques unes méritent d'être soulignées comme extrêmement significatives pour la vie et le devenir de l'Eglise en France. J'en propose trois, qui me semblent les plus importantes. Elles seront ici traitées rapidement sous forme de rappels de choses connues.

La Bible et la Liturgie.

Dans la vie concrète des communautés chrétiennes, en France, comme probablement ailleurs, la réception du Concile Vatican II a eu de profonds effets sur l'appréciation de la Bible et le vécu pratique de la liturgie, de profonds effets spirituels et pastoraux tant sur la compréhension de la Parole de Dieu que sur l'ensemble de la vie spirituelle et du culte rendu à Dieu.

Certes, l'évaluation qui en est faite par les uns et les autres peut diverger sensiblement. Mais avec le recul des générations qui n'ont pas grandi dans l'Eglise pré-conciliaire, il est incontestable que tant la Bible que le culte se sont rapprochés du fidèle. Il est normal de posséder une Bible pour un catholique pratiquant, les fascicules permettant de connaître et de comprendre la Parole de Dieu proclamée dans la liturgie sont nombreux, proposant commentaires et clefs d'interprétation, les groupes bibliques ne sont pas l'exception et rencontre un grand écho y compris dans des diocèses ruraux aux populations dispersées.

La liturgie conciliaire, si décriée en certains milieux, a pourtant fait la preuve d'une célébration qui fait entrer chaque fidèle dans le mystère, et le fait communier au Christ ressuscité. Après des

errements et des improvisations qui ont pu se montrer dommageables pour l'image et le contenu de la liturgie conciliaire, les rituels sont désormais mieux habités tant par les fidèles que par les ministres. Il reste à être attentif à la beauté des gestes et des rites, en une époque sensible à ce qui se voit et non seulement à ce qui s'entend.

Le mode même de la prière personnelle a été profondément transformé. Ainsi, l'oraison fait partie de la vie de prière d'un grand nombre de fidèles, de même de l'accompagnement spirituel ou de la participation à des retraites et récollections (les hôtelleries des abbayes ne désemplassent pas). N'oublions pas la fréquentation soutenue des pèlerinages. Les propositions plus récentes d'initier les fidèles à la *lectio divina* rencontrent aussi de véritables échos. Par ailleurs, les dévotions traditionnelles sont revenues en force, en particulier dans les jeunes générations: chapelets, adorations du Saint-Sacrement, mais non pas tant comme une répétition de l'ancien. Les prières d'adoration dans les paroisses ou les pastorales des jeunes n'ont guère à voir avec les brefs saluts au Saint-Sacrement d'après vêpres au village ni avec les processions de la Fêtes-Dieu... Ces pratiques reviennent comme une alliance du désir de prière personnelle et d'adhésion profonde au Seigneur, avec des formes antiques, riches ecclésiastiquement et spirituellement.

Communauté et appropriation.

Nouvelles organisations paroissiales.

Le second apport post-conciliaire est l'importance conférée à la communauté des fidèles. Cependant, il suppose quelques précautions car il n'est pas si simple de s'entendre sur ce que «communauté» doit être. Disons que l'Eglise post-conciliaire voit la structure paroissiale antérieure être profondément modifiée. Non pas seulement dans ses formes administratives, modifications accompagnant la baisse du nombre de prêtres, spécialement dans les campagnes. Non pas uniquement par la naissance de structures organisationnelles nouvelles: conseils paroissiaux ou équipes d'animation paroissiales, dont le bilan est encore à faire. Voir l'effet de la réception du concile dans la seule transformation institutionnelle des paroisses, transformation initiée par les diocèses, et donc venant comme d'en haut serait très réducteur. D'autant que ces transformations, si elles procèdent d'un sentiment d'urgente nécessité, n'ont pas fait la preuve de leur efficacité missionnaire, quoi qu'on en dise ou en souhaite.

Appropriation.

En réalité, la transformation la plus profonde est ce que notre confrère le P. Dominique Barnérias souligne dans son article intitulé «La paroisse comme style»¹: les fidèles des paroisses ont fait l'expérience de *l'appropriation*, c'est-à-dire que la vie de la communauté chrétienne est réellement leur affaire. A vrai dire, le clergé, qu'il soit celui qui, comme on disait au temps de Paul VI, «appliqua le concile», ou le jeune clergé qui sort de nos séminaires, peut avoir du mal avec cette nouvelle réalité, pourtant fondamentale. Le sentiment et le désir d'appropriation de la vie ecclésiale par les fidèles des paroisses ont largement dépassé le cadre un peu étroit et contraint des institutions *ad hoc*. Ils excèdent aussi les limites de ce que chacun des curés peut entendre lui-même comme ce que *devrait* être à ses yeux une communauté chrétienne. Ils ne manquent pas non plus de placer les ministres dans une situation délicate, devant concilier des attentes ou des exigences diverses.

Toutefois, écrit Barnérias, «l'appropriation de la paroisse communauté signifie donc la recherche de liens entre les membres, le développement de relations horizontales diverses, la valorisation du «nous chrétien». Cette valorisation se produit en réaction à une conception hiérarchique ou individualiste de l'Eglise.»² Insistons sur ce point: une réaction à une conception soit hiérarchique, soit individualiste.

¹ D. Barnerias, «La paroisse comme style» pp. 77-94 dans J. Fameré (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Les Editions du Cerf, 2012, 312p.

² *Ibid.* p. 81.

Pluralités des ministères.

L'épiscopat et les charges dans l'Eglise.

Le troisième héritage conciliaire à souligner est l'ouverture et la diversification de la structure ministérielle. Le Concile, en recentrant la théologie de l'Ordre sur l'épiscopat, et en équilibrant donc le duo évêque-prêtre par le rétablissement du diaconat permanent, a profondément changé la structure ministérielle. En rétablissant la théologie antique de l'épiscopat, il a quitté une théologie où le sacerdoce des prêtres était le seul axe et le seul horizon ministériel dans l'Eglise. Non seulement l'épiscopat comme degré suprême du sacrement de l'Ordre³ rétablit deux ordres de collaborateurs que sont les prêtres et les diacres, mais il rétablit aussi l'évêque comme celui qui confie les charges dans l'Eglise, y compris par d'autres formes de ministères ecclésiaux ne relevant pas de l'ordre: ministères institués ou plus simplement confiés.

De nombreux fidèles sont ainsi « appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat hiérarchique, à la façon de ces hommes et de ces femmes qui étaient des auxiliaires de l'apôtre Paul dans l'Evangile, et, dans le Seigneur, dépensaient un grand labeur », (*Lumen gentium* 33)⁴. *Christus Dominus* 16 souligne cela comme un élément de la charge de gouverner : « Dans l'exercice de cette sollicitude pastorale, [que les évêques] réservent à leurs fidèles la part qui leur revient dans les affaires de l'Eglise, reconnaissant leur devoir et leur droit de travailler activement à l'édification du Corps mystique du Christ. »

Une profonde modification de la structure ministérielle de l'Eglise.

Parallèlement à cette modification profonde de la théologie de l'ordre, l'Eglise de France connaît sa plus grave crise de la vocation sacerdotale et religieuse⁵. Cette crise est à la fois ancienne et profondément ancrée. Elle est bien au-delà d'une simple défaillance ecclésiale ou d'un manque moral ou spirituel. Notez que ce phénomène se manifeste brutalement au début des années 50, avec un effondrement de 1950 à 1975, à peine ralenti par l'événement conciliaire, puis une stabilisation dans les basses eaux depuis autour d'une centaine d'ordinations par an. C'est d'ailleurs un phénomène très étonnant que cette si longue (et basse) stabilité depuis près de quarante ans. Notons

³ *Lumen gentium* 21: «Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de réalité totale du ministère sacré.» Notons la solennité de la formule.

⁴ On peut regretter la traduction « d'auxiliaire » qui aujourd'hui a un côté minorant ou péjoratif. Il s'agit des *sunergoi* de l'apôtre Paul (dans le latin du Concile : *qui Paulum apostolum in Evangelio adiuabant*) qui secondaient l'apôtre Paul dans l'Evangile. Sur ces « collaborateurs apostoliques, cf. C. THEOBALD, « Réception de Vatican II et perspectives d'avenir. La coopération des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise », p. 55-68, in : « Les Laïcs en Mission Ecclésiale. Quel statut pour les laïcs en mission ecclésiale? État des lieux, clarifications théologique et canonique, prospectives... Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études religieuses et pastorales (I.E.R.P.) de l'Institut catholique de Toulouse (4-5 décembre 2009) » *Esprit & Vie* Hors-Série 2, Novembre 2010. 104 p.

⁵ Il faut se garder des statistiques qui ne commencent qu'en 1970 et « prouvent » l'effondrement post-conciliaire des ordinations presbytérales. La réalité est très différente. Au regard d'un graphique des ordinations sacerdotales des prêtres diocésains en France sur une longue durée (on en trouve un largement accessible dans l'édition *Théo, l'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet-Ardant / Fayard, 1992, p. 199), on constatera que le pic des ordinations se trouve juste après la seconde guerre mondiale, avec 1700 ordinations, pic qui additionne en réalité nombre d'ordinations retardées du fait de la guerre. Juste avant celle-ci, on ordonnait environ 1300 prêtres sur une année. Le chiffre baisse dramatiquement *tout au long des années 50*. En 1960, on n'ordonne plus que 500 prêtres. Un net mieux durant les années du concile, jusqu'en 1965, avec 600 à 700 ordinations, puis de nouveau une baisse sévère à la fin des années 60 puis durant les années 70, de 285 ordinations en 1970 à une centaine à la fin de la décennie. Depuis, le nombre d'ordinations de prêtres en France est trop faible, mais à peu près stable : une petite centaine de prêtres diocésains par an dans les années 80, 120 à 140 ordinations sur les années 90, de nouveau autour d'une centaine par an dans les années 2000 à nos jours. Il ne s'agit pas de nier ce que la situation a de préoccupant : tous les efforts de pastorale des jeunes et de pastorale des vocations parviennent à grand peine à maintenir ce fragile horizon d'une centaine d'ordinations par an. Mais il faut reconnaître les faits : la baisse des ordinations a lieu entre 1949 et 1975. Depuis, l'Eglise de France vit sur un palier fragile d'une centaine d'ordinations de prêtres diocésains par an. Cette relative (et fragile) stabilité, sur près de 40 ans, apparaît désormais comme une réalité incontournable, une caractéristique historique du catholicisme en France.

qu'en parallèle les ordinations de prêtres membres d'instituts religieux évoluent entre 30 et 60 par an depuis 2000⁶.

Quoi qu'il en soit de l'appréciation que nous faisons de la situation, nous sommes devant un changement massif de la structure de service dans l'Eglise. Au lieu des quelques 40000 prêtres présents en France aux alentours des années 1980, on peut estimer, d'ici à 2020, que prêtres diocésains, diacres et permanents laïcs se trouveront dans des proportions semblables: entre 3000 à 5000 pour chaque. *Si* la pastorale des vocations et l'évangélisation ne font pas défaut, *si* l'effort d'appel du diaconat permanent ne faiblit pas, *si* l'appel, la formation et l'accompagnement des permanents laïcs demeurent, nous pourrions espérer une stabilisation de ces proportions. Profonde modification en nombre, mais aussi profonde modification en composition, puisque prêtres, diacres, laïcs en mission ecclésiale composent en proportion notablement semblables cette structure ministérielle d'une Eglise diocésaine, avec les apprentissages nécessaires et non encore achevés de la juste place et mission de chacun.

L'événement conciliaire n'est nullement corrélé avec la baisse des vocations sacerdotales. S'il n'a pas empêché cette baisse historique, il a accompagné un changement profond de la structure ministérielle de l'Eglise diocésaine. En outre, deux facteurs plus récents sont à prendre en compte désormais : la proportion croissante du clergé d'origine étrangère en France⁷ ainsi que le pourcentage non négligeable, parmi les prêtres diocésains, de ceux qui appartiennent à des instituts comme l'Emmanuel (association de fidèles, une centaine de séminaristes de diverses nationalités) ou la Communauté Saint-Martin, association de prêtres séculiers (83 séminaristes en 2013)⁸. Ces deux éléments ajoutent à la diversité des ministres de l'Eglise diocésaine: prêtres issus des séminaires diocésains, des maisons de formations de diverses communautés.

Voilà donc trois éléments importants et structurants de l'Eglise post-conciliaire en France: l'accès à la Bible et à la liturgie, l'appropriation par les fidèles de la vie de leur communauté chrétienne, la nouvelle structure ministérielle héritée de la doctrine du Concile sur l'épiscopat, alors que s'est installée une profonde crise du modèle vocationnel classique.

L'exculturation de l'Eglise catholique en France.

Cette seconde partie est consacrée à deux aspects marquant profondément la perception que l'Eglise de France peut avoir d'elle-même. Deux aspects d'une même réalité: la profonde mutation de son rapport à la société à laquelle elle appartient et au milieu de laquelle elle vit, mutation que l'on peut qualifier d'*exculturation*. L'expression est tirée de l'ouvrage de Danielle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*⁹, qui traçait il y a déjà dix ans, le portrait d'un catholicisme d'une certaine manière «sorti de la société». L'auteur soulignait les changements profonds du rapport à la famille, à l'institution, au croire, à l'appartenance religieuse.

⁶ Source: *Guide 2013 de l'Eglise catholique en France*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, p. 284

⁷ Prêtres venant d'ailleurs en pastorale dans les différents diocèses de France: 650 en 2003; 1094 en 2008; 1316 en 2009; 1420 en 2010; 1525 en 2011; 1570 en 2012. Source: Mission universelle de l'Eglise. Cellule Accueil des prêtres, religieux, religieuses étrangers en France, Conférence des évêques de France.

⁸ Ils sont comptabilisés dans les 600 à 700 séminaristes français (*Guide 2013*). Au 15 novembre 2013, nous comptons 685 séminaristes, dont 90 sont membres de «communautés nouvelles» (13%), 102 sont de nationalité étrangère (15%), en vue d'une incardination en France. Sources: Commission épiscopale pour les ministres ordonnés et les laïcs en mission ecclésiale.

⁹ D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

Un conflit des interprétations.

«L'Eglise à côté des rendez-vous de l'Histoire».

La forme d'exculturation repérée par Mme Hervieu-Léger ne fait guère de doute et l'on peut s'accorder aussi sur ses sources et ses effets. Une question proprement théologique et pastorale se pose à l'Eglise: quelle interprétation compte-t-elle donner de ce phénomène? Or, nous constatons que nous sommes devant un conflit des interprétations que je vais schématiser à gros traits, quitte à le caricaturer quelque peu. D'un côté, une première interprétation consiste à affirmer que l'Eglise institution a raté avec constance tous les rendez-vous de l'Histoire, depuis l'épisode d'*Humane vitae* jusqu'aux plus récents débats sur l'égalité homme femme et l'évolution actuelle des structures familiales. Que ce ratage témoigne d'une remarquable obstination historique: ratage de l'émergence des Etats modernes dès le XVI^e siècles, de la naissance de la sciences (affaire Galilée), des nouvelles attentes de la raison humaines (période des Lumières), de la reconnaissance des droits de l'Homme et des libertés citoyennes dans les nouveaux états démocratique de la fin du XIX^e siècle, ratage aujourd'hui devant les évolutions de la condition féminine, ratage de l'évolution majeure de l'urbanisation et de la mondialisation des sociétés.

«La citadelle assiégée».

Une autre interprétation considère l'Eglise comme «en réaction» à un monde devenu non chrétien et une société qui marche finalement vers sa perte. Libéralisme, individualisme, hédonisme, relativisme, rationalisme, consumérisme, nous ne manquons pas de mots en *-isme* pour dénoncer l'état actuel de la société au milieu de laquelle l'Eglise se perçoit comme un îlot battu par les vents et isolé en plein océan d'iniquités. C'est la perception de soi comme une citadelle assiégée.

Ce conflit d'interprétations traverse nos langages, nos représentations personnelles et collectives, nos communautés chrétiennes, l'Eglise catholique ayant ceci de particulier de vouloir concilier en son sein des membres fort divers. Mais il nous fait aussi quitter l'étape du simple constat sociologique pour entrer en théologie: comment donc lisons-nous, à la lumière de la foi et de la tradition chrétienne, la situation de l'Eglise en notre temps ? Et nous pouvons percevoir sans mal le danger qu'il y aurait à s'enfermer dans la confrontation de ces deux représentations, et combien l'une comme l'autre ne sont pas légitimes au regard simplement de l'Economie du salut en Jésus Christ.

Traditionnelle posture de l'Eglise en terre étrangère.

Au-delà d'une simple condamnation de la société et d'un repli de l'Eglise sur elle-même, ou bien d'une simple condamnation de l'incapacité de l'Eglise à ressembler au monde qui l'entoure, nous sommes invités à revenir à la posture traditionnelle du «citoyen en terre étrangère» décrite dans l'épître de Pierre (1P2,11: «Bien-aimés, je vous exhorte comme des gens de passage et des étrangers [ὡς παροίκους], à vous abstenir des convoitises charnelles»), posture encore développée dans l'enseignement célèbre de l'épître à Diognète¹⁰ «[Les Chrétiens] résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Et de revendiquer finalement l'Eglise comme en quête de la *polis*, de la Cité alternative. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère» et présente dans le nom même de nos paroisses, *paroikia*, l'Eglise domiciliée en terre étrangère.

Cette posture assume l'état de fait que le disciple du Christ est à la fois en distance avec la société, qui n'est pas et ne sera jamais son horizon ultime, et pourtant, membre et membre actif, en

¹⁰ *A Diognète*, V.5, Sources Chrétienne n°33bis, Paris, Cerf, 1997. Et, dans le commentaire qu'en donne H.I Marrou: «L'homme qui quitte le municipale (ou la colonie) dans lequel il est inscrit pour aller s'établir dans un autre n'acquiert pas normalement le droit de cité dans celui-ci: il continue à compter comme citoyen dans sa ville d'origine, et dans son nouveau domicile est considéré comme «étranger», *παροικος*», *ibid.* p.134.

ce temps de cette société. Il s'agit d'assumer le fait qu'aucune société humaine n'est, ni ne sera, le royaume de Dieu sur terre, sans oublier que l'Economie du Salut se révèle dans un monde et une société d'hommes que nous ne choisissons pas et savons aimés de Dieu.

Cette posture, pourtant fort classique, est néanmoins inconfortable. Elle interdit toute posture radicale (et finalement impuissante sinon à satisfaire l'ego de celui qui se sait «dans le bon camp»). Elle requiert plutôt un attachement premier au Seigneur vivant et une compréhension profonde du mystère de l'Incarnation auquel nous sommes invités à collaborer désormais en étant, dans le temps qui est le nôtre, levain dans la pâte ou lumière sur la colline ou sel de la terre, les images tantôt d'enfouissement et tantôt d'attestation étant présentes dans la prédication du Christ et dans le modèle même de sa vie tantôt cachée, tantôt manifestée dans des signes...

L'Eglise «en crise»

Poursuivons cette réflexion en soulignant une autre expression de notre désarroi de chrétiens dans la société de notre temps : le vocabulaire de la «crise». On parlera de la «crise» des vocations, de la «crise» de la transmission, finalement multiples expressions de la crise de la «sécularisation», «crise» du croire et désenchantement du monde.

Les théologiens de la sécularisation vont reprendre ce vocabulaire, pour, à l'exemple H. J. Gagey, le proposer comme un mode d'être du christianisme lui-même: «Voilà pourquoi la foi ne devrait rien trouver dans la crise présente qui l'étonne véritablement, elle qui connaît la précarité et la fragilité de l'existence, elle qui sait d'origine qu'il faut toujours vivre sans appui digne de ce nom, hormis cette «voix de fin silence» (...) qu'est l'amour. Voilà pourquoi nul ne devrait s'étonner de ne pas avoir même où reposer sa tête! Chacun s'en étonne pourtant, et aspire à trouver du «solide», du «dur» sous ses pas. C'est ce qui fait de la tradition chrétienne *la* tradition de la crise.»¹¹

Nous sommes quinze ans après ce texte, et nous sommes toujours en crise. Les années passant, ne peut-on penser que le vocabulaire de la «crise» n'est plus adapté pour décrire notre situation? Certes, on peut bien tenir, comme le P. Gagey, que la tradition chrétienne est tradition de la crise, mais on peut aussi se demander l'utilité herméneutique d'un tel vocabulaire lorsque la «crise» devient un état permanent.

La «crise» est la remise en cause, la faculté de porter un jugement, la *crisis* d'une situation donnée. La «crise» de l'Eglise est la remise en cause d'un modèle de l'Eglise, d'une certaine manière d'être, de croire, de vivre sa foi chrétienne. Au bout de tant de décennies de «crise», il convient peut-être de se dire que nous avons abandonné le modèle en question, ou que nous devons faire le deuil de ce modèle si longuement en crise qu'il est devenu une figure historique du christianisme appartenant désormais au passé. Il s'agit de cesser de se comparer à un modèle dont on peut discuter l'apogée, la durée, les figures, la qualité mais dont les derniers témoins vont bientôt nous quitter.

Au fur et à mesure du passage des générations, ce vocabulaire de la «crise» ne me paraît plus aussi pertinent. Je pense donc qu'il faut quitter la problématique de la crise et ne pas chercher non plus un modèle de remplacement. Il nous faut construire une nouvelle «manière d'être en christianisme», dont je propose quelques jalons dans la dernière partie de mon propos. Pour l'introduire, citons un passage du discours du pape François aux évêques du Brésil, à Rio, le 27 juillet 2013. S'interrogeant sur les raisons pour lesquelles les gens sont «loins de l'Eglise», il renverse la perspective en se demandant plutôt pourquoi l'Eglise est trop loin des gens : « Peut-être l'Église est-elle apparue trop faible, peut être trop éloignée de leurs besoins, peut-être trop pauvre pour répondre à leurs inquiétudes, peut-être trop froide dans leurs contacts, peut-être trop autoréférentielle, peut-être prisonnière de ses langages rigides, peut-être le monde semble avoir fait

¹¹ H.J. Gagey, *La nouvelle donne pastorale*, paris, Les Editions de l'Atelier, 1999, p60.

de l'Église comme une survivance du passé, insuffisante pour les questions nouvelles. Peut-être l'Église avait-elle des réponses pour l'enfance de l'homme, mais non pour son âge adulte ».

Quelle terrible interpellation que cette dernière phrase! La question n'est-elle pas en effet de trouver les moyens d'être une Eglise dans un âge *adulte* de l'humanité car telle peut nous apparaître en effet une humanité globalisée, interconnectée, partageant de façon croissante des références culturelles et rationnelles communes, et même un mode de vie mondialisé. Il est redoutable de penser que l'Eglise ait pu s'adresser jusqu'alors à l'enfance de l'homme, et qu'elle doive trouver les moyens de parler à une humanité parvenue à son âge adulte...

Ouvertures.

Dans cette dernière partie de mon propos, je voudrai tracer deux ouvertures, l'une à propos de cette humanité mondialisée, ce qui me paraît le plus significatif de son «âge adulte», selon l'expression du pape François, c'est-à-dire la civilisation urbaine, l'humanité nouvelle de l'*homo urbanus*¹². L'autre consistera à s'interroger sur la «manière d'être» de l'Eglise et des disciples du Christ et j'emploierai le terme très significatif de «style». La question se résume alors en des termes brefs: comment, en cette humanité nouvelle et adulte de l'*homo urbanus*, vivre selon la «manière d'être» des chrétiens, style propre de l'identité chrétienne, style reçu du Christ et seul apte à rejoindre et à concerner nos contemporains.

L'urbaine condition humaine, ou la condition urbaine de l'humanité.

L'urbanisation, modification anthropologique fondamentale.

Pour aller vite, posons l'affirmation suivante: l'ensemble des mutations culturelles, sociales et sociétales, mais aussi économiques, écologiques, politiques, tels que les nouveaux comportements moraux et spécialement familiaux, les nouveaux rapports aux médias, au travail, à la science, à la démocratie, bref, l'ensemble des comportements de l'humanité, cet ensemble vaste et pluriel, extraordinairement complexe procède l'urbanisation générale, comprise comme le changement profond de la condition humaine, à la fois bouleversement et évolution, passage à «l'âge adulte» de l'humanité. L'urbanisation est un mouvement de civilisation ancien, d'ailleurs à la naissance de ce que l'on appelle même une «civilisation». Il s'est accrue, affermi, déployé et est désormais le mode d'existence de la majorité des êtres humains sur la planète¹³. Même ce que l'on appelle sécularisation, ou aujourd'hui «postmodernité», même et surtout cela, procède de ce changement profond de la condition humaine qu'est d'être entré en urbanité.

Le pape François a été l'évêque d'une vaste métropole de ce nouveau monde urbain né dans les pays dit «émergent» (ils émergent, en effet, à mesure que leur urbanité se met en place et se complexifie). Il faut noter que le cardinal Bergoglio a ainsi animé et provoqué un Congrès régional

¹² Cette expression est reprise de T. Paquot, *Homo Urbanus. essai sur l'urbanisation du monde et des mœurs*, Paris, Editions du Félin, 1990.

¹³ Cf. J Véron, «La moitié de la population mondiale vit en ville» *Population et Société*, n°535, juin 2007, publication de l'Institut National d'Etudes Démographiques (disponible sur le site <http://www.ined.fr>). En 2006, la population urbaine a dépassé les 50% de la population mondiale, avec de fortes disparités: aux environs de 81 % en Amérique du Nord, de 74% en Europe. Si elle est plus faible en Asie et en Afrique, ces deux continents sont aussi les plus forts réservoirs de croissance urbaine: «Pour ces deux continents, on escompte un doublement de la population urbaine entre 2000 et 2030» M Lussault, *L'Avènement du monde. Essai sur l'habitation humaine de la terre*, Paris, Seuil, 2013, p.57.

de Pastorale urbaine à Buenos Aires (cette mégapole urbaine de 13 million de personnes)¹⁴. Il y donne suite pour sa propre ville aux travaux du document du Celam dit «d'Aparecidad». Et il reprend cette réflexion dans les n°71 à 75 de l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*.

Ces textes soutiennent en premier lieu combien le phénomène urbain est le milieu dans lequel s'est opérée une modification anthropologique fondamentale, un changement profond de la condition humaine. «Les grandes villes sont des laboratoires de cette culture contemporaine complexe et plurielle.» (*Aparecidad* n°509) « Dans le monde urbain, surviennent des transformations complexes, socio-économiques, culturelles, politiques et religieuses, qui marquent toutes les dimensions de la vie.» (*Aparecidad* n°511)¹⁵ L'individu dans ses relations, dans ses représentations, le rapport au réel, à la nature, au temps, à l'espace, l'être humain dans l'ensemble de ses composantes est désormais compréhensible dans et par l'événement urbain.

Espérance de l'Église devant la ville.

Dans ce milieu qui désormais fait de l'homme ce qui fait qu'il est homme, l'Église annonce le salut. En réalité, ce passage à l'âge adulte de l'humanité n'est pas un problème, et encore moins une crise, mais bien plutôt une formidable espérance. Le Pape François écrit ainsi : «La nouvelle Jérusalem, la Cité sainte (Ap 21, 2-4) est le but vers lequel l'humanité tout entière est en marche. Il est intéressant que la révélation nous dise que la plénitude de l'humanité et de l'histoire se réalise dans une ville. Nous avons besoin de reconnaître la ville à partir d'un regard contemplatif, c'est-à-dire un regard de foi qui découvre ce Dieu qui habite dans ses maisons, dans ses rues, sur ses places. La présence de Dieu accompagne la recherche sincère que des personnes et des groupes accomplissent pour trouver appui et sens à leur vie. Dieu vit parmi les citoyens qui promeuvent la solidarité, la fraternité, le désir du bien, de vérité, de justice. Cette présence ne doit pas être fabriquée, mais découverte, dévoilée. Dieu ne se cache pas à ceux qui le cherchent d'un cœur sincère, bien qu'ils le fassent à tâtons, de manière imprécise et diffuse.» (n°71)

Le document d'Aparecidad traduit pour moi ce même élan d'espérance : «L'Église, au commencement, s'est développée dans les grandes villes de son temps et a profité des villes pour s'étendre. Aussi, pouvons-nous envisager avec joie et courage l'évangélisation de la ville d'aujourd'hui. Avec la nouvelle réalité de la ville se vivent dans l'Église de nouvelles expériences comme la rénovation des paroisses, la sectorisation, de nouveaux ministères, de nouvelles associations, groupes, communautés et mouvements.» (n°513)

Le texte du Celam poursuit néanmoins en s'interrogeant sur les craintes que l'Église éprouve vis-à-vis de ce monde urbain : «Mais on note aussi des attitudes de peur à l'égard de la pastorale urbaine, des tendances à se refermer dans de vieilles méthodes et à prendre une attitude de défense vis à vis de la nouvelle culture. On a des sentiments d'impuissance devant les grandes difficultés des villes.» (n°513)

Et de mon côté, j'écrivais dans un article antérieur : «Par quel étrange tour de l'histoire, ce qui fut une alliance bénéfique de l'Église avec le monde urbain mouvant et ouvert et métissé de l'Antiquité devint une longue histoire de méfiance, d'incompréhension, et aujourd'hui encore de perplexité, au point que l'on puisse parler d'une acculturation du christianisme dans les sociétés modernes, urbaines, économiquement et socialement développées ?»¹⁶ En effet, depuis l'apostolat

14 Un trop bref extrait a été publié en français: J.M. Bergoglio, Dieu dans la ville, Paris, Tequi, 2013. L'ouvrage correspond au premier chapitre de : Primer Congreso de Pastoral Urbana, Región Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, Gerardo Söding, Carlos María Galli, Virginia R. Azcuy, Jorge R. Seibold, Jaime Mancera Casas, Jorge Eduardo Scheinig, *Dios en la ciudad*, Buenos Aires, Editorial San Pablo, 2012. On consultera aussi avec profit le site de pastorale urbaine ouvert par le diocèse de Buenos Aires <http://www.pastoralurbana.com.ar>.

15 On se procure sans mal ce document, en français, sur le site du Celam: <http://www.celam.org/aparecida/Frances.pdf>

16 C. Delarbre, «Pourquoi l'Église dans la ville?» *Revue de Sciences Religieuses*, Octobre-Décembre 2012, Tome 100/4, p.506.

urbain du Christ, l'origine urbaine des Eglises premières, la figure de la Jérusalem céleste pour exprimer l'accomplissement du dessein divin, il n'y a pas antagonisme entre le développement urbain de l'homme et la mission de l'Eglise, mais plutôt un signe des temps à décrypter.

Une ouverture sur la pastorale urbaine et la théologie de la ville.

Le travail qui attend l'Eglise de France est de rejoindre la réflexion sur la ville, réflexion à la fois fondamentale et pastorale, qu'ont entreprise d'autres Eglises de par le monde, spécialement Latino-américaines et Nord-américaines, et dont on ne peut ici que tracer quelques pistes. Il convient tout d'abord de découvrir en quoi l'humanité de l'homme est transformée par la ville, et donc quel est cet homme urbanisé auquel le message évangélique vient s'adresser. Il faut poser un «regard contemplatif» (selon l'expression du pape François) sur l'humain urbain, et un regard digne du Christ, un regard de foi, d'amour et de discernement¹⁷.

Communautés.

Pour sortir d'un propos trop général généralités, proposons deux aspects aptes à illustrer cette invitation pour l'Eglise dans la ville. Les nombreuses communautés de fidèles qui constituent l'Eglise dans une région urbaine se décrivent moins par des limites géographiques, naturellement peu pertinentes, que par un jeu complexe d'appartenances plurielles et mouvantes¹⁸.

Ces appartenances fonctionnent sur l'interaction d'un duo : les lieux et les réseaux. Ainsi les liens interpersonnels construits sur le mode du réseau se donnent des lieux et des temps pour se rassembler, célébrer, partager. A l'inverse, ces lieux, lorsque de diverses manières ils gagnent une certaine permanence dans la ville, deviennent des lieux de libre passage, et finalement des lieux possiblement créateurs de liens interpersonnels, des lieux d'entrée dans un réseau¹⁹. Les communautés qui naissent ainsi sont très différentes de celles relevant de l'ancien modèle rural à la stabilité plus ou moins contrainte (le curé et les habitants de son village-paroisse).

Exclusions.

Un autre point à considérer, la ville est, dans sa complexité, cruelle pour celui qui n'est pas armé pour la vivre. En un mot, je dirai que la ville est créatrice de marges et d'exclusion. Par bien des aspects, la ville est faite pour les gens riches, en bonne santé, convenablement éduqués. Pensez à un illettré en ville. A une personne âgée dans le métro. Et qui peut accéder à un logement? Qui peut se déplacer?

L'Eglise dans la ville a donc sa place aux seuils et aux marges. Il est peut-être providentiel que les fidèles, confrontés à la réalité des foules auxquels ils appartiennent et des lieux urbains qu'ils arpentent, fassent sans cesse l'expérience que l'Eglise n'est pas au centre de ce monde, elle dont le clocher trône encore au centre des villages. Elle voit peut-être mieux la ville à partir de ses «périphéries existentielles» auxquelles le pape François ne cesse de vouloir nous renvoyer, là encore à partir de sa propre expérience de la très grande ville. L'Eglise fait l'expérience en ville d'être en terre étrangère, voilà qui pourrait la mettre à la portée de ceux pour lesquels le Christ est venu en premier.

¹⁷ Je signale la petite tentative d'anthropologie et de théologie urbaine qui est l'objet de mon article cité à la note précédente. Je renvoie aussi à ma thèse, C. Delarbre, *Théologie du Lieu. Pour une Eglise à taille urbaine* (2vol), Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2007.

¹⁸ Notons que la pluralité des communautés ecclésiales d'appartenance, communautés d'élection, procédant du libre choix du croyant et dépassant ainsi l'appartenance contrainte de la limite paroissiale et de la référence au curé, peut paraître non comme un facteur de «crise», mais plutôt comme une juste adaptation, une forme naturelle d'inculturation, et peut-être un signe de la présence de l'Esprit qui ne cesse de conduire son Eglise. On peut considérer la pluralité des appartenances chrétiennes comme une adaptation à la pluralité du monde urbain.

¹⁹ C. Delarbre, «L'Eglise en lieux et en réseaux. Un autre regard sur l'appartenance chrétienne» *Documents Episcopat*, n°4/2008.

Ouvertures sur le christianisme comme «style».

La seconde ouverture proposée ici concerne la «manière d'être» à laquelle j'ai déjà fait allusion ci-dessus. Dans le monde urbain, créateur d'une nouvelle condition humaine, la question fondamentale posée aux disciples du Christ est de s'interroger sur leur «manière d'être au monde», leur «manière d'être» à ce monde-là.

Trois voix.

On appellera ici «style» une certaine manière d'être au monde caractérisée par une cohérence interne. Avoir du style, un style de vie... Plusieurs voix, provenant de divers horizons, ouvre de diverses manières une réflexion féconde sur ce thème. La voix d'un théologien, le P Christoph Theobald²⁰ qui a rédigé une somme fondamentale sur cette notion de style, et dont le propos est effectivement d'envisager la «manière d'être chrétien» comme la façon pertinente pour le croyant d'aborder ce qu'il appelle encore la postmodernité, et que je nommerai plutôt l'âge adulte de l'homme urbain, en lien avec le «style» des Ecritures chrétiennes. Cette piste ouverte, ou réouverte, (après Urs von Balthasar en particulier) inspire d'autres théologiens et ecclésiologues.

La seconde voix, dans un ouvrage beaucoup plus modeste, est celle d'Enzo Bianchi²¹, lequel note combien un nouveau «type» de chrétien est désormais apparu, plus mûr dans sa foi, capable d'une expérience chrétienne autrefois réservée aux clercs et religieux, et qui s'est engagé personnellement dans la foi jusqu'à être un témoin convaincu de l'Évangile²².

La troisième voix est encore celle du pape François. Le terme de style est en effet présent une vingtaine de fois dans *Evangelii gaudium*, dans des passages aussi significatifs que dans son introduction, parlant du choix des thèmes de son exhortation: «Tous en effet aident à tracer les contours d'un style évangéliste déterminé que j'invite à assumer dans l'accomplissement de toute activité.» (n°18) ou encore: «Quand on assume un objectif pastoral et un style missionnaire, qui réellement arrivent à tous sans exceptions ni exclusions, l'annonce se concentre sur l'essentiel, sur ce qui est plus beau, plus grand, plus attirant et en même temps plus nécessaire. La proposition se simplifie, sans perdre pour cela profondeur et vérité, et devient ainsi plus convaincante et plus lumineuse.» (n°35)

Enfin, de manière significative, et venant soutenir l'association que je vous propose ici entre la question urbaine et le style du disciple du Christ, le n°72 développe : «Dans la ville, l'aspect religieux trouve une médiation à travers différents styles de vie, des coutumes associées à un sens du temps, du territoire et des relations qui diffère du style des populations rurales. Dans la vie quotidienne, les citoyens luttent très souvent pour survivre et, dans cette lutte, se cache un sens profond de l'existence qui implique habituellement aussi un profond sens religieux. Nous devons le considérer pour obtenir un dialogue comme celui que le Seigneur réalisa avec la Samaritaine, près du puits, où elle cherchait à étancher sa soif.»

Comprendre la profondeur d'une telle ouverture.

Il serait bon de donner ici des éléments de ce «style» chrétien. Contentons nous de citer ce que dit Théobald du «style» du Christ et de son étroite intrication avec le style même des Ecritures néotestamentaires: «Pour ce qui est du Nazaréen, le *type de relation*, engagé avec ceux qu'il rencontre à l'improviste, et *l'effet qui s'en dégage* sont parfaitement repérables dans les récits évangéliques. Je

20 C. Théobald, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, coll. Cogitio fidei 260-261, Cerf, 2007. Des deux volumes, on pourra aisément lire le chapitre «Ouverture» du premier volume, pp. 15-197.

21 E. Bianchi, *Nouveaux styles d'évangélisation*, Paris, Cerf, 2013.

22 *Ibid.* p.49, passage que je paraphrase ici.

décrirai cette manière d'être d'abord en terme d'*hospitalité au quotidien (philoxenia)*, accessible à une perception élémentaire.»²³

Or, c'est justement cette «perception élémentaire» qui me paraît donner toute sa puissance à la notion de style. Parmi les trois grands transcendants que sont le beau, le vrai et le bien, comment ne pas reconnaître que désormais le «vrai» de la foi n'est plus directement accessible à nos contemporains? Nous avons suffisamment lu et écrit sur la «crise de la transmission» pour être averti qu'à la racine du relativisme de la culture urbaine il y a une difficulté profonde à reconnaître une rationalité unique comme vraie, d'abord et y compris la rationalité de la foi. A vrai dire, il reste à prouver, par l'exemple, qu'il serait aujourd'hui possible d'élaborer une apologie de la foi entendue comme expression rationnelle de la foi accessible dans les catégories de langage de nos contemporains. La porte de la vérité ne saurait donc être l'entrée habituelle dans la foi, ni le premier temps de l'Évangélisation.

Par ailleurs, le «bien» de la foi chrétienne est lui aussi disqualifié comme norme universelle reposant sur la loi naturelle, laissant place à la pluralité des comportements qui sont admissibles à partir du moment où, par consensus du plus grand nombre, ils ne contreviennent pas au vivre ensemble nécessaire à une société urbaine. La morale chrétienne éprouve ainsi les plus grandes difficultés à faire reconnaître sa pertinence universelle, la notion même de «loi naturelle» étant devenue totalement étrangère.

Il demeure le «beau». Or, ce transcendant est d'ordre épiphanique, c'est-à-dire qu'il se donne de manière immédiate, par une «perception élémentaire», la même qui était provoquée par l'hospitalité du Christ par laquelle Théobald décrit finalement le style du Christ. Le style chrétien est donc, selon moi, à la fois mode épiphanique, mode d'être et d'agir et mode de récit et de sens. Le «style de vie» des chrétiens procède et de la vérité de l'enseignement du Christ, et de la «loi nouvelle» de l'Évangile mais procède en premier de la beauté du Seigneur. Il est ainsi une forme privilégiée d'évangélisation. Il «apparaît» dans sa beauté et dans son évidence. C'est pourquoi, seul ce style de vie, cette manière d'être des chrétiens peut ouvrir les portes au bien d'abord, au vrai ensuite²⁴. On pourrait encore longuement développer sur la profondeur, dans l'ensemble de la foi et de la vie chrétienne de cette séquence des transcendants: le beau, le bien et le vrai, dans cet ordre-là. Nous avons largement fait référence au pape François. Il illustre bien cette notion de «style» dont il s'agit : les gens de tous ordres ont immédiatement perçu son «style», sa manière d'être, laquelle les ouvre à l'agir qu'il propose, et les encourage à écouter la foi qui proclame.

La «manière d'être au monde», le «style de vie» des chrétiens était déjà ce qui différenciaient les contemporains de Diognète auquel son ami expliquait que les disciples du Christ vivaient dans la cité comme des étrangers. Ils sont, selon le document d'Aparecidad repris par le pape François des «disciples-missionnaire», l'expression qui veut résumer ce «style de vie» évangélique et donc missionnaire, habité par la joie du Christ, et osant diffuser cette joie dont la source est l'hospitalité universelle du Christ. Quoiqu'on pense de l'Église en notre temps, il n'y a aucun doute que c'est encore cette dimension-là, à la fois individuelle et communautaire, qui demeure au cœur de toute évangélisation.

²³ C. Theobald, *op.cit.* vol.I, p.59-60.

²⁴ C'est d'ailleurs l'ordre d'exposition de la grande œuvre balthasarienne: esthétique, dramatique, théologique.