

## Appelés à former l'Église

On m'invite, dans cet article, à prendre en compte les questions suivantes : « Quelles sont les formes de communauté aujourd'hui dans l'Église ? Comment est vécue l'appartenance ecclésiale ? »

Or, si je veux analyser la situation, qui évolue rapidement sous nos yeux, les deux termes qui me sont proposés : communauté, appartenance, me semblent restrictifs. Si je ne prends en compte que la *communauté* des personnes qui ont conscience d'appartenir à l'Église, je crains de laisser en dehors de mon champ d'analyse une part importante de celles et ceux qui, en France notamment, se réfèrent, de façon plus ou moins claire, à l'Église ou à l'Évangile. Ils ne sont pas sans lien avec l'Église ni sans intérêt pour le message qu'elle porte, sans pour autant qu'on puisse dire à leur sujet – ni qu'ils reconnaissent eux-mêmes – « appartenir à une communauté », sauf à élargir vraiment au maximum le sens des mots, avec le risque de ne plus savoir ce qu'ils désignent et de quels autres mots ils pourraient se distinguer.

D'où ma recherche d'un titre un peu plus ample pour cette étude. Je l'emprunte à *Lumen Gentium*, où nous lisons, dans le texte français, que « tous ceux qui croient au Christ, (le Père) a voulu les appeler à former la sainte Église » (LG 2), traduction du latin : « *Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia* ».

Comment peut se concrétiser aujourd'hui cette *convocation* à former l'Église, à « faire Église », pour reprendre une expression largement utilisée en France, c'est ce sur quoi je m'efforcerai d'apporter quelques éléments de réflexion.

C'est une démarche de théologie pratique qui m'est demandée. Cela suppose que j'annonce dès le départ les hypothèses, d'ordre théologique, qui sous-tendent mon approche, avant de m'engager dans une analyse de la pratique, pour proposer ensuite quelques suggestions.

## 1. Un angle d'attaque théologique

D'entrée de jeu, j'ai annoncé le souci de ne pas souligner trop vite les frontières qui permettraient de délimiter d'une façon claire et définitive qui appartient à la communauté et qui n'en fait partie. Cela peut relever d'une attitude pastorale, d'accueil bienveillant de personnes dont les demandes à l'Église sont ponctuelles, dont l'intérêt pour les choses religieuses n'est pas évident ni soutenu, sans toutefois être inexistant. Cela peut être un choix méthodologique, d'élargir le champ d'investigation, pour ne pas passer à côté de manifestations du religieux peu prises en compte. On sait combien les analyses en termes de déclin du religieux ont pu être faussées par le fait qu'on ne savait pas l'observer là où il se trouvait. Mais j'ai à vérifier aussi si une telle approche est légitime d'un point de vue théologique. L'Église peut-elle se penser, en quelque sorte, comme existant aussi en dehors de frontières trop vite et trop visiblement tracées ? Cette question a été largement traitée. Je ne retiendrai ici que quelques prises de position sur lesquelles je m'appuie.

Karl Rahner, dans une étude traduite en français en 1962, parlait de « L'Église en situation universelle de diaspora »<sup>1</sup>. Il ne se contentait pas d'en constater le fait, mais en donnait une interprétation théologique : « C'est une chose à laquelle nous devons nous attendre, au nom de la foi elle-même, dans le sens d'une nécessité inhérente à l'histoire du salut. » Cette notion de *nécessité inhérente à l'histoire du salut*, il la développe avec rigueur et précision. Cela n'implique pas pour lui qu'on doive y consentir sans réserve, ni surtout que cela doive amoindrir l'esprit missionnaire. Mais il en arrive à poser cependant la question : « Pourquoi ne nous serait-il pas permis de reprendre aujourd'hui, humblement et de sang froid, avec une légère variante, le mot de saint Augustin : 'Beaucoup de ceux que Dieu a, l'Église ne les a pas, et beaucoup de ceux que l'Église a, Dieu ne les a pas' ? »<sup>2</sup>

J'entends comme en écho à ces affirmations, une phrase de Jean Paul II, à ses diocésains, au moment de la préparation du Synode diocésain de Rome : « L'Église de Rome doit se chercher elle-même un peu en dehors d'elle-même. »<sup>3</sup>

Dans son livre *Voici quel est notre Dieu*, le Cardinal Ratzinger, qui n'était pas encore Benoît XVI, se montrait sensible également à la nécessité pour l'Église de ne pas se fermer sur elle-même : « L'Église ne peut pas former un groupe fermé se suffisant à lui-même », écrivait-il en conclusion d'un développement dans lequel il évoquait diverses formes possibles d'appartenance à l'Église : « Je ne suis pas opposé à

<sup>1</sup> K. Rahner, *Mission et Grâce*, Tome 1, *XX<sup>e</sup> siècle, siècle de grâce* ?, Paris, Mame, 1962, p. 26.

<sup>2</sup> Id., p. 51.

<sup>3</sup> *Roma tra fede e indifferenza, Indagine socio-religiosa*, Roma, ed. Città nuova, 1988, p. 5.

ce que des gens qui, durant l'année ne vont pas à l'église, y aillent au moins la nuit de Noël ou à la Saint-Sylvestre ou encore à d'autres occasions ; il peut encore s'agir d'une manière de se raccrocher de quelque façon à la bénédiction venant du sacré, à la lumière. Il faut qu'existent diverses manières d'approcher ou de participer ; et cette ouverture intérieure de l'Église est nécessaire.<sup>4</sup>»

Avec d'autres expressions, la Constitution Apostolique *Gaudium et Spes* exprimait cette situation dans laquelle il est difficile, voire peu souhaitable de trancher pour bien délimiter un dedans et un dehors. Elle emploie le terme compénétration : « À vrai dire, cette compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste ne peut être perçue que par la foi ; bien plus, elle demeure le mystère de l'histoire humaine qui, jusqu'à la pleine révélation de la gloire des fils de Dieu, sera troublée par le péché. Mais l'Église, en poursuivant la fin salvifique qui lui est propre, ne communique pas seulement à l'homme la vie divine ; elle répand aussi, et d'une certaine façon sur le monde entier, la lumière que cette vie divine irradie. » (GS 40 §3)

L'Église s'adresse donc à toute l'humanité. Elle est signe d'unité pour tout le genre humain (cf. *Lumen Gentium*, 1), c'est un thème sur lequel Jean-Paul II aimait à insister : « Plus d'une fois, dit-il, le Concile a mis en relation l'identité même et la mission de l'Église avec l'unité du genre humain.<sup>5</sup> »

Christoph Theobald attire notre attention sur un autre aspect de la genèse de l'Église, quand il souligne que, dans l'Évangile, la rencontre d'une personne avec Jésus provoque

une invitation à grandir en humanité (à accéder à une foi qui rend humain), mais que tous ne sont pas appelés à devenir disciples ni apôtres : « Un certain nombre de personnes qui croisent le chemin de Jésus accèdent à leur humanité, sans pour autant devenir ses disciples (...) Certains seulement parmi eux deviennent 'disciples' de Jésus (...) Et dans ce groupe de disciples, quelques uns seulement deviennent 'apôtres'. » Et il ajoute : « La sacramentalité de l'Église (...) couvre l'ensemble de cet itinéraire qui retrace la genèse de l'Église.<sup>6</sup> »

N'aurions-nous pas, nous aussi, quand nous envisageons la façon dont se forme l'Église aujourd'hui, à prendre en compte l'ensemble de cet itinéraire, la variété des itinéraires de ceux qui rencontrent l'Évangile ?

Une Église qui ne se ferme pas sur elle-même, c'est aussi une Église pour le Royaume. Au début du Concile Vatican II, dans la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium* on ne faisait pas forcément une distinction claire entre l'Église et le Royaume. C'est plutôt d'une identification entre les deux qu'il faudrait parler encore. Les documents de l'Église catholique qui ont suivi ont été plus nets sur le sujet. Jacques Dupuis remarquait que « *Redemptoris Missio* est le premier document du magistère romain à distinguer clairement en les unissant, l'Église et le Règne de Dieu en leur pèlerinage à travers l'histoire.<sup>7</sup> »

De plus, toute Église locale ne peut se comprendre que comme lieu où se réalise l'Église universelle (catholique), donc ouverte sur l'extérieur...

<sup>6</sup> C. Theobald, *Présences d'Évangile. Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2003, p. 41, 42.

<sup>7</sup> J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 517.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon/Mame, 2001, p. 310.

<sup>5</sup> Jean-Paul II, Discours aux Cardinaux et à la Curie romaine du 22 décembre 1986 (D.C. n° 1933, 1<sup>er</sup> février 1987, p. 133)

Une telle Église ne peut donc qu'être très prudente dans la façon dont elle va tracer ses frontières, et par conséquent s'organiser, proposer ses regroupements.

C'est pourquoi j'évite de considérer que le mot *appartenance* puisse être suffisant, même si on le décline en parlant d'appartenance partielle, de diversité d'appartenance.

Pour ouvrir l'angle d'observation le plus largement possible, je parle plus volontiers de la diversité de la *référence* à l'Église.

Les nombreuses images néo-testamentaires qui évoquent l'Église s'entrechoquent souvent, signe de la complexité de la réalité qu'elles veulent désigner : un peuple en marche... dans un édifice que l'on construit... avec des pierres vivantes... Un troupeau dont l'Agneau est le Pasteur... Et il est toujours intéressant de faire s'entrechoquer les mots que l'on considérera plus ou moins comme synonymes du mot *Église*, que ce soit communauté ou même assemblée. Le titre de l'ouvrage de Gérard Delteil et Paul Keller nous y invite : *L'Église disséminée*<sup>\*</sup>, c'est en fait un oxymore : une assemblée disséminée !

À charge ensuite pour l'observateur-acteur, pour l'analyste-théologien qu'est le praticien de la démarche de théologie pratique, de vérifier, parmi les pratiques qu'il observe, qu'il analyse, qu'il met en place ou auxquelles il participe, lesquelles lui semblent pouvoir être théologiquement légitimes, être considérées comme *lieux théologiques*... en opérant de continuel va et vient.

Ce sont finalement ces hypothèses théologiques qui me permettent d'ouvrir le plus largement possible mon angle d'observation...

\* Montréal, Paris, Bruxelles, Genève, Novalis, Lumen Vitae, Labor et Fides, Cerf, 1995.

## 2. Observations et analyses

Les observations et analyses que je propose maintenant relèvent d'une part de ce que chacun peut constater par la simple observation de ce qui se passe dans la société où il vit et d'autre part d'analyses plus précises qui sont forcément des interprétations, toujours discutables, de ces réalités, mais qui aident à mieux comprendre, à donner un sens, une explication, à ce qui est observé. Elles demanderaient à être complétées, vérifiées, critiquées par des enquêteurs, un travail de terrain, toujours à reprendre, tant les évolutions peuvent être rapides.

### Observations

On peut noter, parmi les éléments à prendre en compte pour comprendre comment évoluent les modes de regroupement dans la société, et qui vont inmanquablement se répercuter sur les regroupements ecclésiaux, trois mots qui reviennent souvent dans les conversations : mobilité, individualisme, pluralisme.

Quand on parle de *mobilité*, il vaut la peine de considérer plusieurs harmoniques de ce mot. On pense d'abord à la mobilité géographique permise par le développement accéléré des moyens de transports. Elle-même se conjugue sur plusieurs rythmes : mobilité quotidienne de ceux qui habitent loin de leur(s) lieu(x) de travail ; mobilité hebdomadaire pour ceux qui habitent à un endroit pendant la semaine et s'en vont ailleurs pendant le week-end ; mobilité annuelle ou pluriannuelle à l'occasion des congés ou des voyages, organisés ou non, à l'étranger ; mobilité enfin due aux déménagements : le déménagement n'est plus l'évène-

ment d'une vie mais s'inscrit parfois dans un horizon très proche alors que l'installation dans un nouvel appartement s'achève à peine. C'est dire que le domicile, qui reste une référence obligée, et qui manque, justement, à ceux qui sont sans domicile fixe, devient pour beaucoup une référence provisoire, une référence parmi d'autres, qui permet de se situer, au moins momentanément.

Mais la mobilité est aussi personnelle et sociale : changements de professions, périodes de recherche d'emploi, qui modifient le statut social, voire la catégorie sociale d'appartenance. Ceci ne manque pas de jouer aussi sur la constitution progressive de l'identité de chacun. On aura alors tendance à raconter sa vie moins comme une construction solide, stabilisée au moins à l'âge adulte, que comme un itinéraire, jamais terminé et pouvant réserver jusqu'au bout des surprises.

Rien d'étonnant donc à ce qu'au plan religieux aussi, les itinéraires de croyants apparaissent davantage comme des récits d'identités en devenir, tout au long de la vie. D'où le développement des figures de pèlerins et de convertis<sup>9</sup>.

Il peut sembler étrange d'évoquer l'*individualisme* pour aider à comprendre comment peuvent se regrouper des personnes dans une société comme la nôtre. En effet, cet individualisme, lié en fait à la mobilité dont nous venons de parler, qui dénoue des liens autrefois imposés dans un univers stable, est d'abord perçu comme une difficulté pour la constitution de liens sociaux. L'individu contemporain se veut indépendant. Il ne se perçoit plus guère, d'emblée, comme membre d'un groupe ou d'une communauté, quelle

<sup>9</sup> Cf. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

qu'elle soit. La 'dépendance' est ce qu'il redoute, surtout en vieillissant et l'interdépendance n'est pas forcément considérée comme positive.

Et pourtant, l'individualisme aussi « crée du lien », comme le remarque François de Singly. Un lien qui se manifeste comme pouvant être à la fois très intense et très fragile, car « le 'nous' doit respecter les 'je' qui le composent. », car « les liens multiples remplacent un lien fort ». Un lien plus difficile à créer, par conséquent, mais qui pourrait bien être perçu comme « un nouvel idéal du lien social, combinant la liberté de chacun et le respect mutuel, reposant sur une autre forme de civilité. »<sup>10</sup>

Quant au *pluralisme*, il apparaît comme une conséquence logique, dans une société qui, au nom de la démocratie, reconnaît la liberté de conscience. Cela implique que, dans une telle société, le lien social ne soit pas constitué autour de l'appartenance commune à une seule conviction philosophique ou religieuse. Les rencontres de personnes se référant à des convictions différentes deviennent donc de plus en plus quotidiennes, même si on ne bouge pas soi-même. Et elles se multiplient, bien sûr, si on se déplace. Nous croisons, là encore, un des effets de la mobilité.

On n'a sans doute pas encore fini de mesurer les conséquences de cette situation sur la constitution des identités religieuses. Il ne suffit pas de constater la coexistence de différents systèmes religieux à l'intérieur d'un même territoire, en calculant les pourcentages des diverses appartenances, comme si cela ne modifiait que les statistiques. Des rencontres se produisent forcément et il ne s'agit que dans

<sup>10</sup> François de Singly, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 20, 21 et 4<sup>e</sup> de couverture.

les meilleurs cas de dialogues ouverts. Ces rencontres peuvent produire de l'indifférence, ou des raidissements sur des positions considérées comme menacées, ou encore une relativisation des positions en question, laquelle peut être facilement taxée de relativisme. L'enrichissement mutuel, la meilleure compréhension et un plus grand respect de l'autre ne sont évidemment pas exclus non plus.

À ce point de notre observation, deux enjeux peuvent déjà être relevés. D'une part les rythmes collectifs, si importants dans la constitution des groupes religieux, en particulier pour l'exercice du culte, ont tendance à devenir plus souples, voire à se perdre. Et ils ont beaucoup plus de mal à s'imposer ou à se reconstituer lorsqu'ils sont perdus. Pensons au rythme de l'assemblée eucharistique dominicale par exemple. D'autre part, la dimension religieuse de la vie qui, par définition pourrait-on dire, 'reliait', tenait ensemble les différentes dimensions de l'existence personnelle et collective, tend à être considérée comme une dimension parmi d'autres, et qui a parfois du mal à s'articuler avec les autres dimensions du fait qu'elle n'en est plus le creuset. On parle alors de décomposition, de dissémination du religieux, de fin de la religion englobante, et certains observateurs ne voient guère comment un tel religieux, devenu plus ou moins flottant, pourrait se recomposer.

### Analyses

Si l'on essaie alors d'analyser de plus près ce qui se passe dans le 'champ religieux', on sera frappé par la diversité des formes de regroupement qu'on peut y observer. C'est une énumération de ces formes qu'il est d'abord possible de proposer : Communautés, réseaux, groupes, rassemblements... donnent l'impression à la fois d'une grande

créativité et entraînent une difficulté, pour les responsables religieux, à gérer la diversité. Comment grandir ensemble dans la foi lorsque la créativité fait l'effet d'un certain émiettement ? Je m'étais affronté à cette question voici une quinzaine d'années déjà<sup>11</sup>. Aujourd'hui, je pourrais enrichir encore l'énumération des formes de regroupements constatés dans l'Église catholique en France aujourd'hui :

- des catholiques fréquentant régulièrement l'église chaque dimanche,
- des « communautés nouvelles » issues du renouveau charismatique des années 70,
- des « chrétiens des quatre saisons », qui fréquentent l'église aux grandes fêtes de l'année ou seulement aux grands moments de la vie : baptême, 'communion', mariage, sépulture,
- des personnes entretenant avec le catholicisme un lien culturel,
- des personnes qui demandent un accompagnement personnel,
- des jeunes qui se retrouvent lors des temps forts exceptionnels : Taizé, JMJ,
- des groupes de prière,
- des membres de mouvements d'Action engagés discrètement dans la société,
- des réseaux et relais composés de jeunes couples, de jeunes professionnels...

L'énumération est évidemment incomplète, mais ce qui frappe c'est la difficulté de faire se retrouver des 'publics' qui ont des styles, des souhaits, des modes de fonctionne-

<sup>11</sup> Jean Joncheray « Communautés, réseaux, groupes rassemblements. Comment grandir ensemble dans la foi ? » in *Revue Criticienne*, n° 118-119, janvier-avril 1990, p. 145-158.

ments forts différents. Certaines assemblées diocésaines extraordinaires, à l'occasion de synodes par exemple, parviennent parfois à faire apparaître une polyphonie, une diversité que les participants étaient parfois loin de soupçonner.

Comment passer d'une simple énumération à une véritable typologie ? Plusieurs sociologues ont fait des propositions en ce sens. Je renvoie aux travaux d'Yves Lambert<sup>12</sup>, de Jean-Marie Donégani ou de Danièle Hervieu-Léger. Chaque analyse propose une interprétation de différentes données. S'agissant des deux derniers chercheurs que je viens de mentionner, il est intéressant de constater qu'à partir de points de départ et de méthodes de travail différentes, leurs typologies se croisent, sans cependant se recouvrir entièrement... ce qui laisse la place à de nouvelles recherches.

Jean Marie Donégani relève sept modèles culturels, au cœur desquels peuvent s'exprimer, et grâce auxquels peuvent se comprendre des types de rapports au catholicisme<sup>13</sup>. Il les avait naguère désignés sous des vocables faciles à retenir : fidèles, fraternels, engagés, exilés, consommateurs, culturels, indifférents. Danièle Hervieu-Léger propose six types de profils d'identification au christianisme, permettant d'entrevoir une recomposition partielle des dimensions que le religieux tenait autrefois fermement ensemble, et qu'elle nomme christianisme affectif, patrimonial, humanitaire, politique, humaniste, esthétique...<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Par exemple : Yves Lambert « Un paysage religieux en pleine évolution », in *Les valeurs des Français*, Hélène Riffault, dir., PUR, 1994, en particulier le schéma de la page 139.

<sup>13</sup> Jean-Marie Donégani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

<sup>14</sup> Dans *Le Pèlerin et le converti*, op. cit. ch. 2, p. 61-87.

Grâce à ces analyses on se rend compte que la dimension religieuse peut tenir une place centrale ou au contraire très marginale pour la constitution de l'identité d'une personne. Jean Marie Donégani distingue des modèles 'intégralistes', pour lesquels « toute la vision du monde est véritablement organisée autour d'une référence religieuse » (p. 243) et des modèles 'marginalistes' dans lesquels « le religieux n'occupe pas une place centrale. » Du coup, l'idée d'appartenance recouvre des réalités qui peuvent être fort différentes. Et si l'on tient quand même à parler d'appartenance, il faut alors introduire l'expression – insatisfaisante – d'appartenances partielles. Je m'y suis risqué en typant diverses formes de ce qu'on pourrait appeler 'appartenances partielles'<sup>15</sup> : appartenances distancées ou ponctuelles, rejoignant ce qui vient d'être dit du marginalisme ou des chrétiens saisonniers, appartenances critiques sur mode du désaccord ou du dissensus, appartenances intermittentes, par périodes entrecoupées de moment de rupture ou d'indifférence, situations dites irrégulières qui, sans être excommuniées, empêchent cependant l'accès à la communion et enfin appartenances qui se voudraient multiples, quand on souhaite 'boire à plusieurs puits' se référer à plusieurs traditions religieuses à la fois.

Dès lors, la question qui est posée par ce numéro de *Théophilyon*, qui est bien une question de fond, devient pour moi la suivante : Sur quelles réalités suis-je censé mettre le mot « communauté » ? Est-ce sur l'ensemble de ce que j'ai repéré dans ces observations ou analyses ? Mais le mot est alors largement inadéquat pour la plupart des réali-

<sup>15</sup> Jean Joncheray, « Appartenances partielles à l'Église ? », in *Revue Théologique de Louvain*, 34, 2003, p. 43-63.

tés observées. Est-ce seulement sur le groupe rassemblé chaque dimanche à la messe, la « communauté paroissiale » comme on dit, de plus en plus, dans le langage courant ? C'est ce que j'observe parfois. Il est significatif de constater certaines expressions employées comme par exemple : « la communauté chrétienne 'accueille' aujourd'hui tel groupe de jeunes, habituellement absent, ou encore les familles qui viennent demander le baptême de leurs enfants, les parents des enfants catéchisés, lors d'une profession de foi... » ... ce qui pourrait laisser entendre que les personnes mentionnées, qu'on est en train d'accueillir, n'en font pas vraiment partie !

On se reprend alors en disant : mais non, tous font partie de « la communauté ». Cependant pour une bonne part de ceux qui sont ainsi accueillis, il est bien artificiel de leur laisser entendre qu'ils seraient, en fait, membres d'une communauté à laquelle ils sont surpris d'être ainsi incorporés d'office...

### 3. Retour à la réflexion théologique : comment penser théologiquement cette diversité ?

Je reprends ici une réflexion plusieurs fois amorcée et toujours susceptible d'être approfondie. C'est une réflexion sur la symbolique du baptême qui m'est inspirée par la diversité de ces itinéraires qui se rejoignent, qui se croisent et se décroisent, car je porte la conviction que c'est là, avec tous ceux dont les parcours sont très variés, que nous sommes appelés à 'former la sainte Église'. Une Église que je me représente comme un seuil, un lieu qui propose et favorise des passages, aussi bien de petits pas que le grand passage.

Chaque baptisé n'est-il pas en train de passer de la mort à la vie avec le Christ ? Le Christ, aujourd'hui, nous entraîne à plonger avec lui, à traverser la mort, à nous ouvrir à la vie qu'il nous donne en abondance.

Plongeon, baptême, il s'agit bien de passage, et donc aussi de la Pâque et de l'eucharistie. Il nous faut toute une vie pour vivre cela, pour entrer dans ce mouvement. Notre vie entière est passage du monde au Père, transformation de notre être tout entier en Corps du Christ. Individuellement et tous ensemble.

Quel que soit le moment précis où a été célébré le sacrement de notre baptême, quelle que soit la fréquence de notre participation à l'eucharistie, quelle soit l'intensité de notre vie en Église, ou le caractère plus ou moins marginal de notre référence à elle, c'est d'un processus à long terme qu'il s'agit. Il sera en cours tout au long de l'existence.

Chacun de nous en est forcément à un moment différent de cet itinéraire qui peut être compliqué, fait de tours et de détours, d'avancées, de reculs et de moments de latence.

L'Église m'apparaît donc comme un 'lieu de passage', comme un porche par lequel le monde entier est invité à passer vers le Père, une brèche, une ouverture sur le Règne de Dieu. L'Église est un seuil. Parler d'une Église du seuil est, dans ces conditions, un pléonasme.

« *Le seuil et la porte constituent une sorte de métaphore de toute l'expérience liturgique.* » écrit Patrick Prétot. La « maison de Dieu » n'est-elle pas la « porte du ciel » ?<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Patrick Prétot, « Le seuil et la porte, des symboles essentiels à l'expérience liturgique », Actes du colloque « Le seuil, la porte, le passage », in *Immissivités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 92, octobre-décembre 2004, p. 169.



On hésitera moins, dans ces conditions, à envisager comme une situation normale, le fait qu'il y ait des 'degrés' dans la référence que l'on fait au message religieux, puisque les personnes peuvent être plus ou moins entrées dans ce processus, s'y sont plus ou moins investies, voire même ont simplement rencontré d'une façon ponctuelle le Christ et son message sans pour autant penser à rejoindre le groupe des disciples.

On ne peut pas dès lors considérer simplement l'Église comme constituée de cercles concentriques autour d'un noyau. Certes, il est facile de repérer un noyau, mais les personnes qui font référence au Christ ou à un élément de son message ne sont pas forcément en train de s'intégrer à ce noyau, en train de devenir disciples ou apôtres. C'est le cas des catéchumènes, mais tous ne sont pas assimilables à des catéchumènes.

Et le fait de faire partie de cet immense cercle – qui pourrait, à la limite être coextensif à l'ensemble de l'humanité – ne crée pas forcément de lien particulier entre tous ceux qu'on pourrait appeler, faute de mieux, les 'sympathisants' : ils ne forment pas un groupe précis.

Cependant pour que des passages – et surtout pour que Le Passage – puissent se faire, il faut qu'il y ait des passeurs. Nous retrouvons ici la nécessité que 'quelques uns' soient au service de 'tous'. Ce ne sont pas seulement les ministres (ordonnés ou non), mais tous les disciples repérables qui peuvent faire signe, inviter à la rencontre avec le Christ, au passage.

Il s'agit pour eux, entre autres choses, de porter la tension due à une certaine incompréhension qui s'instaure souvent entre, d'une part, ceux qui participent d'une façon

pleine et entière à la vie de l'Église et, d'autre part, ceux qui 'ne font que passer' dans les lieux d'Église, en n'y apportant qu'un investissement limité, assez éloigné de l'intensité de ce que vivent les plus engagés. Si seuls quelques prêtres portent cette tension, ils risquent de s'y trouver écartelés.

Sans ces passeurs, personnes ou groupes, l'invitation à suivre le Christ ne sera plus répercutée, le message ne sera plus audible. Mais la frontière ou la distinction entre les passeurs et les autres peut être souple elle aussi : tel qui vient à peine d'opérer un passage peut devenir très vite passeur à son tour. On peut être passeur, faire signe, pour un temps, pour une opération donnée : organisation d'une grande manifestation de type MJJ, engagement contractuel à durée limitée dans un mouvement ou un service.

À l'inverse, tel qui est institutionnellement désigné comme passeur peut avoir à un moment grand besoin de souffler ou d'être relayé. Et ceux qui se désignent ou qu'on désigne comme 'la communauté' et qui devraient logiquement jouer ce rôle de passeur, peuvent parfois devenir un obstacle pour le passage, pour l'accueil de ceux qui, selon eux parfois, risquent d'encombrer le seuil.

Si on développe l'idée de réseaux, on remarquera que c'est une caractéristique des réseaux, qu'ils ne soient pas centralisés autour d'un noyau qui contrôle tout l'ensemble. L'information, les initiatives ne partent pas toujours d'un centre, difficile parfois à localiser, mais elles circulent très librement.

C'est aussi une des caractéristiques des réseaux que de favoriser la multiplicité des engagements ou des appartenances. Il ne s'agit pas ici d'appartenir à plusieurs religions, mais de constater une différence de fonctionnement avec ce

qu'on nomme habituellement 'communauté'. L'idéal communautaire suppose un investissement important de chaque membre : la communauté étant pensée comme englobante, on ne peut guère participer à la vie de plusieurs communautés. Au contraire, on peut très bien faire partie de plusieurs réseaux : réseaux ecclésiaux, mais aussi réseaux d'amis, de loisirs, réseaux professionnels ou de voisinage, qui ne recourent pas forcément les premiers.

Le sociologue québécois Fernand Dumont, qui avait mené aussi une réflexion théologique, estimait que « L'Église est avant tout un regroupement par référence »<sup>17</sup>, beaucoup plus que par appartenance ou par intégration, même si ces modes de regroupement y sont aussi présents. Et il invitait à « élucider les critères et les exigences d'une participation des chrétiens à la référence qui fonde leur unité »<sup>18</sup>.

Il n'est sans doute pas impossible d'imaginer des fonctionnements institutionnels souples qui le permettent, mettant ainsi en œuvre la figure de l'Église comme porche d'entrée dans le Règne de Dieu. Ils sont déjà, pour une part, en voie de réalisation.

Jean Joncheray  
Professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris,  
Prêtre à Angers

<sup>17</sup> Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987, p. 49.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 58.

## Communautés – réseaux – assemblée penser l'Église dans un monde pluriel

Depuis une quarantaine d'années, le terme communauté est devenu un concept courant pour désigner l'Église<sup>1</sup>. Vatican II n'est pas étranger à cette évolution mais il est lui-même tributaire, surtout lors de sa première réception, d'un courant de fond qui travaillait la culture et, également, d'une réaction à l'ecclésiologie de la *societas perfecta* qui avait dominé au cours des derniers siècles, conduisant souvent à réduire l'ecclésiologie à une réflexion sur la seule visibilité de l'Église quant elle ne l'avait pas ramenée à la considération du seul problème de l'autorité. Ce développement unilatéral, fruit d'une théologie controversée, avait fini par situer l'ecclésiologie dans la sphère de l'apologétique et par la confondre avec un traité de droit public ecclésiastique. Considérée avant tout comme une société parfaite, l'Église se présentait comme pourvue de tous les moyens pour exister de manière autonome, indépendamment du pouvoir de l'État, et pour exercer sa mission. Ainsi,

<sup>1</sup> Voir sur le sujet mon article « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », dans G. Routhier (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphose du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal et Paris, Médiaspaul, 2001, p. 197-253, sp. la section II – « La paroisse comme 'communauté chrétienne' », p. 209-228. Ces réflexions ont été reprises et enrichies par L. Villemain dans son article « Service public de religion et communauté. Deux modèles d'ecclésiologie pour la paroisse », *La Maison Dieu* 229/1 (2002), p. 59-79.