

Pourquoi l'Eglise ?

Robert Scholtus

DANS **ÉTUVDES** 2003/10 Tome 399 , PAGES 351 À 364
ÉDITIONS **S.E.R.**

ISSN 0014-1941

DOI 10.3917/etu.994.0351

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-2003-10-page-351?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Pourquoi l'Eglise ?

ROBERT SCHOLTUS

LA CRISE actuelle oblige l'Eglise, non seulement à réaménager ses dispositifs, mais, plus radicalement, à s'interroger sur son origine, son identité et sa raison d'être. C'est sa foi qui est mise à l'épreuve, puisqu'aussi bien elle est à elle-même objet de foi et mystère qui la dépasse. Il ne sera pas question ici de développer l'argumentaire théologique selon lequel l'Eglise se doit de rendre compte d'elle-même, de sa constitution divine, de sa « personnalité », de sa participation à la volonté salvifique de Dieu, de sa mission dans le monde... Il s'agira moins de répondre à la question « Pourquoi l'Eglise ? », que de prêter attention aux résonances qu'a cette question dans l'Eglise quand elle est posée par ceux qui la récusent, ceux qui s'en éloignent, ceux qu'elle indiffère. La seule réponse qui pourrait lui être apportée relève d'une « apologétique pratique », tant il est vrai que « la crise d'identité du christianisme, partout discutée, n'est pas d'abord une crise de son contenu, mais une crise de ses sujets et de ses institutions¹ ». Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'un certain épuisement du discours critique dont l'Eglise fait l'objet — et qui correspond à sa perte d'influence dans nos sociétés occidentales — permette, à partir de sa faiblesse même, de la « réinventer » comme instance critique pertinente, comme

1. Jean-Baptiste Metz, *La Foi dans l'histoire et dans la société*, Le Cerf, coll. Cogitatio Fidei, n° 99, 1979, p. 14.

partenaire stimulant, comme « contributeur » compétent au sein de nos démocraties fatiguées. Ce sont quelques traits de cette Eglise-là qu'il conviendrait d'esquisser, non pas pour répondre à un simple besoin de survie institutionnelle, mais pour tenter de rouvrir les chemins d'une sympathie perdue.

Chronique récente d'un vieux contentieux

« Jésus, oui. L'Eglise, non. » Le slogan est déjà ancien. Il a connu une belle fortune éditoriale au lendemain du printemps libertaire de 1968. Il a servi de point de départ et de repoussoir aux discours néo-apologétiques qui ont suivi. « Jésus, oui. L'Eglise, non » : la formule court toujours, mais elle s'est vidée de toute volonté réformatrice, quand bien même on ferait remonter sa généalogie jusqu'au *sola scriptura* de Luther ; elle s'est détachée de la violence qui l'habitait, des polémiques qu'elle justifiait, des refus qu'elle opposait à une institution jugée coupable de toutes les compromissions et contradictions. Le « non » rageur de ceux qui pouvaient encore avoir des comptes à régler avec l'Eglise fait place, désormais, à une large indifférence empreinte, selon les cas, de mépris, d'ironie, de respect, de condescendance et parfois même de tendresse.

« Jésus, oui. L'Eglise, non » : l'exclusive ainsi posée a non seulement perdu de son mordant face à une Eglise socialement et institutionnellement affaiblie, mais encore elle s'est dissoute dans la tolérance religieuse toute inclusive qui prévaut aujourd'hui. Désormais, la question n'est plus celle d'un choix supposé possible entre l'Évangile et l'Eglise, mais celle d'un non-choix, supposé possible lui aussi, entre le christianisme et les autres religions au nom de la spiritualité qui les transcende. La volonté d'en finir avec l'institution-Eglise pour sauver l'utopie évangélique du Royaume prend l'allure d'un combat d'arrière-garde à l'heure où toutes les institutions sont discréditées, délégitimées au profit de la souveraine liberté des individus. Aux combats anti-institutionnels a succédé ce vaste mouvement de désinstitutionnalisation des croyances qu'observent les sociologues au travers d'une multitude de pratiques de bricolage, de contrebande, de nomadisme, de recomposition hors de tout système de régulation et de validation. Inutile d'y revenir². Mais on notera, non sans cynisme, que la situation actuelle du « croire » exauce, bien au

2. Parmi une abondante bibliographie, voir Jean-Louis Schlegel, *Religions à la carte*, Hachette, coll. Questions de société, 1995, 143 p. ; et Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti*, Champs/Flammarion, 1999, 292 p.

delà de leur attente, le vœu de ces chrétiens des générations précédentes qui voulaient libérer l'Évangile du carcan institutionnel, la foi de la gangue de la religion et le croyant d'un système ecclésiastique autoritaire. On ne saurait, au demeurant, faire grief à ces femmes et à ces hommes, militants et théologiens, d'avoir refusé, au nom de leur foi au Verbe incarné, de se satisfaire d'une Église autarcique dont « l'histoire sainte » se déroulait à l'écart de l'histoire humaine. En revalorisant la notion — oubliée depuis le IV^e siècle — de Peuple de Dieu, en lui donnant priorité sur la dimension sociétaire et la constitution hiérarchique de l'Église, le concile Vatican II leur offrait de quoi répondre à leurs aspirations. L'aventure ecclésiale se trouvait ainsi réinscrite dans l'épaisseur et la dynamique de l'histoire, en solidarité avec une humanité responsable de son destin, en marche vers sa libération. D'institution statique et anhistorique, pyramidale et despotique qu'elle était, l'Église pouvait dès lors prendre sa place dans le mouvement social de l'émancipation et porter ainsi témoignage à la puissance libératrice de l'Évangile.

Que la notion d'Église-Peuple de Dieu ait à nouveau disparu des discours programmatiques de la théologie pastorale, constitue un indice significatif du revers que les emballages et les métamorphoses de la modernité sont en train de faire subir à l'Église. Car, là où l'on attendait la victoire du peuple sur toutes les formes d'oppression, c'est au triomphe de l'individu que l'on a assisté. Au mythe de l'exode a succédé le désenchantement de l'exil ; la rhétorique de la libération a laissé le champ libre au discours de la sauvegarde³. Quoi d'étonnant si, aujourd'hui, au milieu du sauve-qui-peut individualiste, s'exprime à l'envi l'urgence de « faire Église », de visibiliser l'identité de l'Église, de réinstitutionnaliser à nouveaux frais son rapport à l'État ? Comme le fait remarquer Danièle Hervieu-Léger, l'atomisation des croyances ne peut aller jusqu'à l'infini. Elle est limitée par une double nécessité, celle de leur validation et celle d'avoir des interlocuteurs. A la faveur de la crise, se réaffirme le rôle obligé d'une institution qui, cependant, à distance de tout modèle autoritaire, ne trouvera sa légitimité et son efficacité que si elle parvient à assumer « le procès inéluctable de la subjectivisation religieuse, sans l'assimiler pour autant à la reconnaissance purement libérale de l'indépendance de l'individu dans sa vie spirituelle privée⁴ ».

3. Thématique développée par Jean-Louis Souletie dans « La foi qui cherche à comprendre la crise », *Prêtres Diocésains*, mars-avril 2001, p. 103-121.

4. Danièle Hervieu-Léger, « Du pratiquant au pèlerin », *Etudes*, janvier 2000, p. 64.

Hier donc, c'est la chair qui manquait à ce grand corps hiérarchique et administratif qu'était devenue l'Eglise. Actuellement, c'est la chair disséminée de l'Eglise qui réclame un corps. « Faire Eglise », tel est le nouveau mot d'ordre qui parcourt les communautés chrétiennes, au risque de les engager sur la voie d'un fonctionnalisme sans avenir, tout entier ordonné à la réorganisation et au remodelage de sa structure territoriale, mise à mal tant par la diminution du nombre des prêtres que par la dévitalisation du tissu ecclésial. L'insistance unilatérale sur l'image du Corps dans la définition que l'Eglise se donne d'elle-même risquerait de la faire se replier sur ses problèmes organisationnels, quand bien même elle les traiterait sous le rapport de la coresponsabilité et non plus de la soumission à la hiérarchie.

La désignation de l'Eglise comme *sacrement*, qui prévaut largement en ecclésiologie contemporaine, apporte un salutaire correctif à une définition potentiellement « corporatiste » de l'Eglise comme Corps du Christ, dans la mesure où elle maintient l'écart eschatologique entre le signifiant ecclésial et le signifié christique. La notion de sacrement permet d'unir, sans les confondre, dans un rapport d'intériorité, le visible et l'invisible, le signe institutionnel et la réalité communionnelle signifiée.

Cela dit, il faut bien avouer que c'est par un détournement des textes du Concile parlant de l'Eglise comme sacrement que s'est opéré « le transfert hyperbolique de la structure sacramentaire spécifique à la totalité des structures institutionnelles de l'Eglise⁵ ». Selon *Lumen gentium*, l'Eglise, en effet, n'est sacrement qu'analogiquement, *veluti* dit le texte latin, « en quelque sorte », en tant que « signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain⁶ ». Vatican II n'a pas fait de l'Eglise le sacrement fondamental d'où découleraient les sept sacrements et n'a pas cherché à définir le statut et le fonctionnement de l'institution ecclésiale par le modèle sacramentaire. Si ce type d'approche a largement profité au renouvellement de la théologie sacramentaire, il semble que, à l'inverse, il ait brouillé quelque peu la compréhension que l'Eglise-institution a d'elle-même. Car, en laissant croire que l'Eglise-sacrement jouirait du même statut que les sacrements qu'elle englobe, cette théologie ne pouvait que créditer l'institution d'une autorité analogue à celle que ses

5. Christian Duquoc, « Je crois en l'Eglise ». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Le Cerf, 1999, p. 131. Sur cette question, voir aussi Hervé Legrand, « Pour quoi l'Eglise », *Prêtres Diocésains*, mars-avril 1996, p. 115-130.

6. Vatican II, *Lumen gentium*, constitution dogmatique sur l'Eglise, n° 1.

7. Christian Duquoc, *op. cit.*, p. 179.

ministres exercent *in persona Christi* dans la présidence des sacrements. A lier ainsi l'institutionnalité à la sacramentalité, ne s'interdit-on pas de prendre acte de sa contingence, de sa précarité et de son ambiguïté ? Ne risque-t-on pas de la soustraire à la critique évangélique et à la contestation eschatologique que les sacrements opposent à ses tentations d'autosuffisance ? Identifiée à un sacrement englobant, définie comme une sorte de « sur-symbole », l'Eglise n'est-elle pas conduite à se penser comme une *chair idéale* exonérée des exigences de la corporéité, celles qui s'imposent à elle si elle veut prendre corps et « vivre dans la précarité du temps et la fragilité de l'institué ce qui s'annonce du Règne de Dieu en Jésus-Christ⁷ » ? Envisagée sous le seul registre du sacramentel, sous prétexte de spiritualiser l'institutionnel, ne se condamne-t-elle pas à devenir insignifiante à force de n'être qu'un signe pur qui se signifie lui-même sans faire signe à quiconque ?

8. Emmanuel Falque, « Y a-t-il une chair sans corps ? », *Transversalités*, janvier-mars 2002, p. 43-75.

Cette petite reconstitution fictive d'une histoire récente laisse apparaître que la question difficile du rapport à l'institution ecclésiale n'est pas étrangère à celle, non moins difficile, du rapport entre la chair et le corps tel que l'envisage la phénoménologie actuelle. S'il n'est pas de corps sans chair, pourrait-il y avoir une chair sans corps ? La chair qu'est l'Eglise pourrait-elle se dispenser du corps qu'elle a, dans lequel elle s'éprouve et se donne à voir ? Inversement, que serait un corps « empêtré dans des histoires » (Wilhelm Schapp) si ne s'y livrait le « pathos de la chair » (Michel Henry)⁸ ? Parce que le Verbe « venu en notre chair » a pris corps d'homme et a livré son corps aux mains des hommes, son Eglise ne saurait vivre de sa vie et proclamer la résurrection de la chair si elle n'était qu'un corps décharné ou une chair désincorporée.

Pour qui l'Eglise ?

En la présentant comme le sacrement de l'unité du genre humain, le Concile invitait l'Eglise à rendre compte de sa raison d'être à partir de sa mission. C'est dire qu'on ne saurait honorer la question « Pourquoi l'Eglise ? » sans répondre à celle du « Pour quoi ? » et donc du « Pour qui ? » « Depuis qu'est réapparue dans les temps modernes, et de plus en plus, la contingence historique de l'Eglise, cette question est devenue la question première, avant même celle de sa légitimation

par Jésus-Christ, qui est l'objet d'un débat entre chrétiens⁹. » S'adressant à tous les hommes de bonne volonté, l'Eglise, par la voix du concile Vatican II, y a répondu en établissant une relation dynamique entre ce qu'on ne nommait pas encore « mondialisation » ou « globalisation » et sa vocation à manifester et à servir la réconciliation universelle et la pleine unité du genre humain dans le Christ. L'Eglise est ce peuple messianique qui, « bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant, pour tout l'ensemble du genre humain, le germe le plus fort d'unité, d'espérance et de salut. Etabli par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité, il est entre ses mains l'instrument de la Rédemption de tous les hommes [...]. L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Eglise, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire¹⁰ ».

L'unité ainsi visée n'est pas celle d'une globalisation uniformisante et excluante, mais, selon la figure archétypique de la Pentecôte, celle d'une « catholicité » qui parle toutes les langues et donc n'existe que dans la particularité. Parce qu'elle est universelle, l'Eglise ne peut qu'être particulière. L'unité dont elle est le sacrement ne s'atteste que dans la communication des différences. Mais on peut se demander si cette figure pentecostale de l'universalité ne s'est pas transformée, au fil de l'histoire, en mythe unitaire et en système ethnocentrique. S'interrogeant sur le destin historique du message chrétien, Paul Thibaud suggérait récemment qu'en cédant à un universalisme abstrait fondé sur le principe « à message universel, institution universelle », l'Eglise avait non seulement enfermé le message dans ses propres murs, mais encore avait fait le lit de l'universalisme abstrait, « décharné et culpabilisant » des Droits de l'Homme qui, par une référence incessante à « l'autre », « coupent la route qui pourrait faire de l'autre notre prochain, ne lui laissant que la figure de la victime rendant impossible toute réciprocité¹¹ ».

« Pour qui l'Eglise ? », demandions-nous. Pour tous les hommes, certes, mais des hommes dont il s'agit de « s'approcher », de se faire le prochain, à l'exemple du Bon Samaritain de la parabole ; car l'universalité chrétienne n'est pas une don-

9. Maurice Vidal, dans sa présentation du n° spécial de *Prêtres Diocésains*, mars-avril 1996 : « Pourquoi l'Eglise ? ».

10. *Lumen gentium*, n° 10.

11. Paul Thibaud, « L'autre et le prochain », *Esprit*, juin 2003, p. 13-24.

née préalable, un principe intégrateur extérieur à l'histoire, mais une pratique évangélique concrète qui, dans la diversité des situations et des événements, au travers d'actions multiples, consiste à faire de l'autre son prochain, son frère. La vocation de l'Eglise à l'Universel ne se confond plus avec sa prétention à détenir l'unique vérité valable pour les hommes ; elle se définit par sa capacité d'ouverture fraternelle et de solidarité active à l'égard de tout homme, de n'importe quel homme, tel celui de la parabole jeté dans le fossé à demi-mort, pour lui ouvrir le chemin du salut.

Il est probable que, dans sa pratique balbutiante mais enthousiaste du dialogue interreligieux, l'Eglise soit en train de découvrir autrement sa *catholicité*, et de se comprendre non plus comme une totalité réductrice de toute altérité, mais comme *kat-holon*, c'est-à-dire ordonnée à l'universel concret. De surcroît, il n'est pas interdit de penser que le dialogue interreligieux soit, pour les temps qui viennent, le lieu décisif d'une possible réconciliation entre appartenance religieuse et expérience spirituelle, dans la mesure où un tel dialogue requiert que les religions se reconnaissent mutuellement comme religions, tout en répondant de l'expérience spirituelle qui les constitue et pour laquelle elles sont si ardemment interrogées par les individus d'aujourd'hui. Car on voit mal comment une religion qui témoignerait de sa différence, tout en se laissant « altérer » par *d'autres religions*, pourrait ne pas faire droit à la diversité des expériences spirituelles de ses membres. L'interreligieux est peut-être en train de devenir le creuset d'une intelligence nouvelle, libre et décomplexée, de la religion, le lieu d'invention d'une institution capable d'assumer la requête spirituelle des individus contemporains, tout en leur épargnant de se perdre dans l'impasse décrite par Jean-Louis Schlegel :

Le spirituel et la spiritualité sont parfaitement adaptés à l'individu contemporain, soucieux d'expérience personnelle à la carte, sans affiliation décisive ni permanente ; mais, faute de loi, ils sont livrés aussi, bien plus encore que le religieux, à la société marchande, à la publicité et à la consommation, et, faute de tension avec la société actuelle, se montrent peu féconds socialement¹².

12. Jean-Louis Schlegel, « La laïcité vue de gauche », *Esprit*, mai 2001, p. 193.

Le temps n'est pas loin où le problème de l'Eglise était de faire passer les chrétiens d'une appartenance purement sociologique ou culturelle à une adhésion croyante, person-

nelle et authentique. Des temps nouveaux viennent, où la spiritualité aura besoin du secours de la religion et la foi de l'institution si elles ne veulent pas, en sombrant dans l'insignifiance ou l'aberration, perdre toute pertinence sociale.

« *Hors de l'Eglise, pas de salut* »

Il n'est que trop évident qu'aucun groupe humain ne survit sans un cadre institutionnel qui le protège de l'arbitraire et de la violence, sans une loi qui le structure, sans une autorité qui régule son vivre-ensemble, sans des rites qui symbolisent et fortifient sa cohésion. Il n'y a aucune raison que l'Eglise échappe à cette loi de l'institué, sauf à lui dénier toute humanité et toute historicité, ou à lui vouer cette haine anti-institutionnelle qui, au ^{xx}e siècle, a tenu lieu de vertu intellectuelle, comme dit Bruno Latour. On a fait de l'institution, note-t-il, un bouc émissaire. « On la décrit toujours comme tyrannique, archaïque, usée, dominatrice, étouffante, castratrice, hiérarchique, obsolète, stérile, légaliste, formaliste¹³... »

Mais rien de tout cela n'empêche le même Bruno Latour de continuer à penser et d'affirmer avec une belle insolence que :

loin de sortir de l'institution il faut y plonger [...]. Un dicton l'affirme, le plus inaudible de tous, le plus méprisé, le plus haï, le plus imprononçable et le plus scandaleux, celui qui oblige à se rincer la bouche à peine proféré : Hors de l'Eglise, point de salut [...]. On s'est peut-être trompé sur le sens de ce monstrueux dicton au nom duquel furent commis tant de crimes, allumés tant de bûchers, prêchées tant de croisades, mais il n'en reste pas moins vrai qu'il n'a pas de contraire puisque, par construction, ce qu'on appelle « salut » ne peut advenir qu'en se branchant sur ces nappes de paroles toutes mensongères, qu'en redécouvrant pour soi-même ce qui les rend toutes justes [...]. Or cette redécouverte ne peut se faire par soi-même, mais seulement en groupe – groupe qui lui-même change incessamment de circonférence, englobant le monde entier ou se réduisant à rien, selon l'intensité avec laquelle il redécouvre le message¹⁴.

13. Bruno Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, mars 2002, p. 189.

14. *Ibid.*, p. 191-193.

Si ces propos provocateurs méritent d'être cités ici, c'est parce qu'ils sont lancés par un chrétien « sans mandat, sans autorité », comme il le précise lui-même, de « façon maladroite, hésitante, autodidacte », par un homme qui se demande « pourquoi ce qui pour lui était si vivant devient mortifère quand il s'efforce d'en parler à d'autres ?¹⁵ ». Mais

15. *Ibid.*, p. 4.

les tourments que connaît aujourd'hui la parole religieuse et qu'il examine sans concession ne justifient en rien le saut hors de l'institution. Au contraire, il s'agit de prendre part à l'aventure collective de la foi et de se replonger dans « les nappes de charriage » d'une tradition dont les eaux mêlées nous relient à la source pure.

L'apologie paradoxale que fait Bruno Latour de la fidélité ecclésiale n'est pas sans rappeler la belle *retractatio* de Karl Barth dans sa célèbre conférence de 1956 intitulée *L'humanité de Dieu* :

*Les accusations que nous avons portées contre l'Eglise, aux environs de 1920, faisaient partie de nos exagérations ; nous réduisions volontiers sa signification théologique au contraste qu'elle faisait apparaître entre sa propre réalité négative et celle, merveilleuse, du royaume de Dieu, que nous venions de redécouvrir ; nous considérions alors son organisation comme « humaine, trop humaine » et par conséquent « point trop importante », le sérieux et le zèle que certains lui accordaient comme superflu et même néfaste à bien des égards ; nous étions des espèces de francs-tireurs spirituels, tant en théorie qu'en pratique, approchant les rivages d'une gnose ésotérique [...]. La critique de l'Eglise n'a de sens et n'est féconde que dans la mesure où elle procède de la conviction – je le dis sans exagération – que l'existence et la fonction de l'Eglise sont nécessaires au salut, et donc si elle est prononcée dans le but de servir son rassemblement, son édification et sa vocation. [...] Si nous avions honte de l'Eglise, nous serions inhumains là où Dieu est humain et, en fait, nous aurions honte de Jésus-Christ lui-même. Car ce que Jésus-Christ est pour Dieu et pour nous sur la terre et dans le temps, il l'est comme le Seigneur de cette communauté, comme le roi de ce peuple, la tête de ce corps et de tous ses membres ; il l'est dans cette chrétienté chétive, douloureusement déchirée et douteuse, avec et parmi ces chrétiens que pour tant de bonnes raisons on est empêché d'admirer et d'aimer. Il l'est en tant que réconciliateur et sauveur du monde entier, mais dans l'étonnante communauté de ces saints étranges. Elle n'est pas trop petite pour lui, mais il l'aime au contraire dans sa condition et elle lui est assez précieuse pour qu'il lui confie son témoignage, donc sa propre affaire dans le monde. L'amitié de Dieu va jusque-là. Et c'est pourquoi il n'existe pas de christianisme privé*¹⁶.

16. Karl Barth, *L'humanité de Dieu*, réédité par les Editions à la Carte pour La Procure, 1999, p. 50-54.

L'Eglise comme épreuve du réel

Quand Karl Barth reconnaît qu'en s'éloignant de l'Eglise on devient « franc-tireur spirituel » au risque d'échouer sur « les rivages d'une gnose ésotérique », il répond sans détour à notre question : « Pourquoi l'Eglise ? » Il pose l'Eglise comme *le*

principe de réalité qui sauve la figure du Christ des interprétations mythologiques et la foi chrétienne de toute dissolution culturelle. L'Eglise répond à « la nécessité d'une figure objective de la révélation » (H. U. von Balthasar) de Dieu en Jésus-Christ. Elle convoque les croyants là où le Christ ressuscité leur donne rendez-vous, « au carrefour des Ecritures », comme le dit une hymne de la liturgie des Heures, et dans la célébration des gestes sacramentels qui fondent la communauté qu'il rassemble et irrigue de son Esprit.

En se plaçant sous l'autorité de Celui qu'elle annonce, en se mettant à l'écoute de l'Esprit qui la fait se souvenir de tout ce qu'il a dit, en lui donnant un corps visible, l'Eglise porte témoignage à la *présence réelle* du Ressuscité, qui n'a laissé à la postérité ni aucun écrit, ni même son corps. L'Eglise procède de cette nécessité : le Christ n'a voulu être attesté que par le témoignage de ceux qui ont cru en lui. Dépouillé des significations désastreuses qu'il a prises une fois sorti du contexte qui avait pu le justifier, le fameux adage « Hors de l'Eglise, pas de salut » peut, de ce point de vue-là, être réhabilité. Oui, hors de l'Eglise, pas de Christ *réel* ni de salut *visible*.

Principe de réalité, l'Eglise l'est aussi parce que, par ses Ecritures, ses sacrements et le ministère apostolique qui la structurent, elle témoigne de la *nécessaire altérité* hors de laquelle la foi est promise à l'illusion du subjectivisme et au délire de l'interprétation. Emancipée de toute structure religieuse, l'expérience spirituelle court en effet le risque de se replier sur elle-même, de se confondre avec le ressenti émotionnel de l'*Erlebnis*, sans parvenir à l'ouverture à l'Autre qu'indique l'autre mot allemand qui traduit celui d'expérience : *Erfahrung*. Or l'expérience chrétienne, qui se réfère à la Tradition et se laisse « véri-fier » par l'Ecriture, rend raison de l'Autorité en l'attestant comme ce qui la rend possible. On reconnaîtra dans ce propos la notion de « permission » par laquelle Michel de Certeau situe l'autorité « du côté des conditions de possibilité¹⁷ ». Une autorité qui, de plus, ne se décline pas au singulier, mais se comprend comme la combinaison d'autorités multiples qui renvoient les unes aux autres (ainsi dans le catholicisme, les Ecritures, la Tradition, les dogmes, le magistère des évêques, l'infaillibilité pontificale, l'expérience communautaire...) sans qu'aucune d'elles puisse s'ériger en

17. Michel de Certeau, « Autorités chrétiennes », *Etudes*, février 1970, républié en octobre 2000, p. 376.

gardienne unique de la vérité, à commencer par celle dont prétendrait se réclamer un sujet au nom de son expérience spirituelle personnelle.

Telle est la signification de l'institution ecclésiale : inscrire les chrétiens dans une tradition non pas pour les river au sol d'une vérité immuable, mais pour les entraîner dans le mouvement vital d'une transmission. La dette infinie qu'ils ont contractée à l'égard de l'Eglise qui les a enfantés et qui continue de les relier à un originaire inaccessible en les rendant contemporains du Ressuscité, les chrétiens veulent l'honorer en « permettant » à d'autres et aux générations nouvelles de faire l'expérience qu'elle leur a « permise ».

« *Hors de l'Eglise, pas de salut.* » La formule suggère que l'Eglise est un lieu. Lieu, elle l'est, sauf à se nier comme institution. L'Eglise est un lieu et il n'est d'Eglises que *locales*. Mais ce lieu ne se confond pas avec les frontières qui le délimitent, ni avec le territoire qui le porte. Il n'a pas non plus le sens obsidional que voudraient lui donner les chrétiens qui se croient assiégés par la modernité. Ni association, ni club privé, l'Eglise est encore moins secte ou ghetto, forteresse de la vérité ou réservoir du sens. Elle est lieu de patience entre ce qui la précède et ce qu'elle espère activement, où chacun se découvre en transit entre le passé et l'avenir. Un lieu infiniment dilaté par l'événement qui l'a suscité et l'ouvre sur l'histoire des hommes : un lieu pour *donner lieu* à Dieu, un lieu, comme dit encore Karl Barth, « où l'achèvement de l'humanité, à savoir la fraternité, peut devenir visible sous la forme d'une communauté christocratique », où l'humanité de Dieu « veut revêtir dans le temps et sur cette terre une forme saisissable¹⁸ » — moins le lieu de recueillement d'un héritage que l'espace qui s'ouvre à l'aventure des héritiers.

Cette Eglise-là ne peut qu'être *synodale*, c'est-à-dire faire route avec les hommes et, comme son Seigneur, se faire « l'ami[e] des publicains et des pécheurs » (Lc 7, 34), pour témoigner d'un Dieu ami des hommes. Car c'est en devenant l'ami des pauvres que Jésus a exercé sa mission prophétique, c'est en donnant sa vie pour ses amis qu'il a exercé sa fonction sacerdotale, c'est en les libérant de l'esclavage qu'il a manifesté sa seigneurie. Devrait-on s'étonner qu'évêques et prêtres soient détestés quand ce triple ministère, pour lequel ils ont été ordonnés au nom du Christ, ils l'exercent sans amitié, en

18. Karl Barth, *op. cit.*, p. 55.

fonctionnaires serviles, avec la rigidité des grands commis de l'institution ? Jésus ne leur a-t-il pas dit : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître ; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jn 15, 15*) ?

C'est en prenant appui sur ce verset évangélique que le philosophe italien Gianni Vattimo en appelle à un « christianisme amical¹⁹ » et que le théologien allemand Jürgen Moltmann définit l'Eglise comme la « communauté des amis de Jésus », comme « amitié ouverte » et offerte à tout homme²⁰. Mais, en deçà de toutes les théorisations possibles, l'expérience suffit à montrer que l'Eglise vit dans la force de l'Esprit et dans la beauté des commencements, qu'elle est jeune et belle, vigoureuse et joyeuse là où chaque jour elle invente l'amitié. Non pas celle qui se consume dans les relations fusionnelles ou celle, jalouse, qui se constitue en cercle fermé, mais cette rude amitié qui ne craint pas les affrontements, qui respecte les singularités, qui sauvegarde les libertés, une amitié tellement complice qu'elle sait faire droit au jeu des relations d'autorité sans se laisser prendre au piège du pouvoir ou à celui des sentiments. L'Eglise n'est pas une démocratie, on le sait ; mais ce n'est pas une raison pour oublier qu'elle est une amitié, une communauté d'amis envoyés de par le monde. Ainsi l'a voulue Jésus. Il est dans la nature de toute entreprise de s'autocélébrer et de se féliciter elle-même. L'amitié a en propre d'être d'une pudeur extrême. Elle ne cherche pas à se porter témoignage à elle-même, elle se laisse deviner. Ceux qui connaissent l'Eglise de l'intérieur, ceux qui, par sympathie ou par curiosité, se sont rapprochés d'elle pourraient l'attester : les communautés chrétiennes recèlent des trésors d'amitié où viennent puiser des hommes et des femmes qui se croyaient en perdition. C'est dans la Parole et le Pain partagés à la table communautaire que d'autres ont trouvé la force d'entrer en amitié avec ceux qui vivent en terre d'exclusion, privés de parole et de pain. On pourra toujours ironiser sur l'esprit de clocher, les mesquineries de sacristie ou la misère des liturgies, il n'en demeure pas moins qu'en donnant à ses membres des frères qu'ils n'ont pas choisis, l'Eglise éveille en chacun d'eux le « frère universel » dont parle Charles de Foucauld.

Vécue comme « amitié ouverte », l'Eglise est créatrice de lien dans la société démocratique dont Olivier Mongin a dit

19. Gianni Vattimo, *Espérer croire*, Le Seuil, 1998.

20. Jürgen Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Le Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 102, 1980, p. 154-162.

21. Olivier Mongin, « La démocratie, à corps perdu... », *Esprit*, février 1982, p. 214.

22. Pierre-Olivier Monteil, « Quand la religion cherche ses mots », *Esprit*, juin 1997 : « Le temps des religions sans Dieu », p. 276-277.

que la figure de l'amitié en est l'anticipation. « La société traditionnelle se représentait comme un Corps unifié et hiérarchisé, la société totalitaire comme un Corps monstrueux. Que proposer pour la démocratie qui se débat entre le retour de l'Un (au Corps unifié) et la perte dans l'individualisme absolu », si ce n'est cette figure d'un « corps amical » capable d'articuler le respect de la liberté et l'exigence de la communication²¹ ? L'Eglise n'est certes pas une démocratie dans la démocratie, mais, dans la mesure où elle se comprend elle-même et se vit comme une communion fraternelle qui trouve son origine dans le mystère trinitaire et que structure le ministère apostolique, il n'est peut-être pas excessif de penser qu'elle est — ou, à tout le moins, peut devenir — l'un de ces aiguillons dont la démocratie a besoin pour ouvrir les principes de liberté et d'égalité qui la gouvernent aux exigences de la fraternité sans laquelle elle s'expose au péril du repli des uns et de l'exclusion des autres. S'il est vrai que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion » (Marcel Gauchet), il n'est peut-être pas improbable que la société moderne, désormais émancipée de sa tutelle, ait besoin de la religion comme de cet « autre » qui la conteste et la stimule, et, au premier chef, de l'Eglise par laquelle passe son rapport à ce qui la fonde. Ce qui suppose que les institutions ecclésiales acceptent d'« assumer sans nostalgie la caducité de leur ancien statut d'institution englobante, mais sans fuir pour autant dans le rôle faussement modeste d'institution prétendument neutre, transparente, quasi absente de la Cité²² ».

Sans chercher à faire la leçon, ni à se réfugier dans son orgueil blessé, l'Eglise a un nouveau rôle social à endosser, que Pierre-Olivier Monteil compare à celui du clown, tout à la fois drôle, grave et auguste, qui exerce une « fonction critique, utopique, poétique et... humoristique », rappelant les sociétés à leur contingence et à leur folie cachée. Ce rôle clownesque ne procède pas de la posture ; il incarne l'esprit d'enfance que recommande l'Évangile, il exprime, au travers de la maladresse et de la disgrâce, la séduction sans calcul de la Grâce : « Lorsque le clown joue du violon avec des gants de boxe, il invente et désacralise l'instrument. Quand soudain — semble-t-il par inadvertance — il en tire une note pure, émouvante comme la voix humaine, il s'en découvre le spectateur attendri et ému²³. »

23. *Ibid.*, p. 277.



Pourquoi l’Eglise ? A cette question, la théologie argumentative sait répondre par le jeu des concepts et de la dialectique. Mais la raison abstraite ne parvient jamais qu’à des réconciliations spéculatives et à des dépassements formels de ce qui continue à être vécu comme des tensions ou des incompréhensions. Aucune apologétique — et encore moins les discours d’autodénigrement que pratiquent les malgré-nous de l’institution — n’aura raison des résistances que la modernité oppose à l’Eglise. L’Eglise ne gagnerait pas non plus en crédibilité si elle cherchait à se justifier par le rôle idéologique et stratégique que d’aucuns voudraient lui attribuer ou qu’elle rêverait de reconquérir. La seule réponse susceptible de convaincre ceux qui se tiennent à distance de l’Eglise pour des raisons qu’elle-même trop souvent leur a fournies, leur sera donnée par des pratiques chrétiennes renouvelées qui acceptent de compter davantage sur l’hospitalité de l’amitié, le génie inventif de la sainteté et les espiègleries de l’Esprit, que sur la perfection aseptisée des discours et des structures. La seule légitimité de l’Eglise lui vient de l’expérience croyante spécifique qui la fonde, de l’inépuisable mémoire qui fait sa fierté et de la force de proposition que constitue son espérance. Son dénuement ne confère que plus de force à la parole que l’apôtre Pierre adressait à l’infirmes de « La Belle Porte » quand elle la reprend à son propre compte aujourd’hui : « De l’or ou de l’argent, je n’en ai pas ; mais ce que j’ai, je te le donne : au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, marche ! » (Ac 3, 6).

ROBERT SCHOLTUS