Croire et appartenir à l'Eglise

« Il faudrait à la chaleur de l'amour celle d'un espoir guéri de ses illusions, ouvrant la porte à de nouveaux projets »[1].

V.1 Croire sans appartenir ?

Pour décrire la transformation des relations entre nos contemporains et les Églises historiques, je choisis de travailler autour du champ de recherche ouvert par la formule de Grace Davie : « croire sans appartenir »[2]. Je fais de cette expression suggestive le fil conducteur de ma contribution. Je reprends la question des mutations religieuses contemporaines en explorant l'aspect de la socialisation religieuse. Cette porte ouverte sur le pôle relationnel me conduit à m'intéresser plus spécifiquement aux questions ecclésiologiques. La civilisation paroissiale étant en crise, les Églises traditionnelles ont perdu une bonne part de leur pouvoir socialisateur[3]. En choisissant le thème de l'appartenance, je garde cependant en toile de fond l'interrogation qui guide l'ensemble du présent ouvrage[4] : comment les croyants et les Églises peuvent-ils penser leur mission dans notre société ?
Notre vie est tissée par de multiples liens et la religion est marquée par la question de la nature des rapports que nous entretenons avec une divinité et avec autrui. Les liens tissés sont ainsi présents au cœur de toute vie religieuse puisque cette dernière est, par nature, relationnelle. La double étymologie du mot « religion »[5] le souligne à sa manière.
D'abord, la religion invite ceux qui y adhèrent à tisser des liens personnels et collectifs avec Dieu et avec une communauté. Je pars du présupposé que l'Église se donne pour tâche de favoriser la relation spécifique entre les êtres humains et Dieu, ainsi que de tous nous ouvrir à l'amour d'autrui.

---

1 Christian Alexandre, *Oser des projets*, Paris, Les Editons de l'Atelier / Editions ouvrières, 1996, p. 124.

2 Grace Davie, « Croire sans appartenir, le cas britannique », in : *Identités religieuses en Europe* (Grace Davie et Danièle Hervieu Léger éd.), Paris, éd. La découverte, 1996, p. 175-194. Pour la formule elle-même, voir p. 176.

3 Roland J. Campiche, *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, 1997.

4 Collectif, *Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission chrétienne*, Geneviève Comeau et Jean-François Zorn (dir.), Paris, Cerf, coll. Association francophone œcuménique de missiologie, 2004.

5 Voir Henri Hatzfeld, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil (Esprit), 1993, p. 37. Cette étymologie est parfois contestée.

Ensuite, et c'est le deuxième sens du mot religion, celle-ci nous invite à relire les trésors légués par la tradition. Elle nous insère dans la lignée des croyants qui ont eu à cœur de transmettre le contenu d'une foi donnée.
La religion est donc doublement affaire d'appartenance, en ce qu'elle lie dans le présent ceux qui la pratiquent et qu'elle relie aux témoins qui ont véhiculé une tradition donnée.

V.2 L'appartenance : points de vue anthropologique et sociologique

Traiter du thème de l'appartenance renvoie à la question de l'identité de ceux qui appartiennent. C'est la raison pour laquelle, je rappelle cinq aspects généraux autour du couple « identité et appartenance »[6].
- Tout d'abord, l'identité se donne à lire comme une construction entre structure individuelle subjective et influences extérieures objectives. Chacun est au sens propre unique : en d'autres termes, il possède une individualité. Mais nous subissons tous des influences extérieures, dont la principale est l'éducation par les parents et l'école. Construction de l'identité et socialisation vont ainsi de pair. Elles amènent l'individu à se construire en interaction avec autrui. Cette interaction fonctionne à la fois sur le mode de l'imitation et sur celui de la démarcation. Ce premier aspect a une incidence directe sur la question de l'appartenance : il révèle que nul ne peut se soustraire au jeu de la persuasion et de l'influence d'autrui.
- La construction de l'identité, et nous touchons là au deuxième aspect, n'est jamais achevée. La biographie de chacun se jalonne de crises qui nous font évoluer. La crise fragilise les personnes qui la traversent. Pourtant, elle représente la possibilité de rester en lien avec le réel, malgré les transformations liées à l'âge ou aux sollicitations extérieures. Une identité saine est une identité en mouvement. Puisque l'identité évolue, il est naturel aussi que les appartenances se transforment. Les liens qu'un individu tisse au cours de son existence varient. Ils se créent, peuvent s'effilocher ou se casser ; parfois il est nécessaire de les renouer. La diversité et l'intensité des liens qui se partagent montrent que nous traitons d'une réalité vivante et fluctuante. Les liens les plus durables peuvent se casser, tout comme une rencontre ponctuelle peut ouvrir sur des liens qui durent toute une vie.
- L'appartenance renvoie à la question des rapports complexes qu'un individu entretient avec les groupes parmi lesquels il évolue. En d'autres termes, et c'est le troisième aspect, l'appartenance est, par essence, toujours plurielle. Cela signifie que les lieux de socialisation sont également multiples. Je nomme les quatre principales modalités de socialisation : la famille, le travail, l'école, les médias et les lieux d'engagement tels que les Églises ou les groupes sportifs par exemple. L'appartenance n'entre pas dans les catégories logiques du « tout ou rien ». Hormis

6 Voir Erik H. Erikson, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion (Champs, vol. 60), 1972.

dans le cas de l'appartenance à un groupe sectaire, chaque personne vit une pluriappartenance.
- Une identité constituée, et nous nommons ici le quatrième aspect, est une identité capable d'entrer en relation avec autrui de façon différenciée et souple. L'identité ressemble à une colonne vertébrale. Elle nous porte. Pour éviter une identité rigide (bloquée dans une des phases de la vie), il est nécessaire de l'exercer dans la confrontation avec d'autres. Au contraire, pour éviter d'avoir une identité diffuse, il est nécessaire de travailler à la construction de l'estime de soi et à la prise de confiance de base minimale. Toute relation présuppose que l'individu évite de vivre ses appartenances soit sur le mode fusionnel (dans lequel les identités sont indifférenciées), soit sur le mode de la rupture permanente (où la différenciation opère un déni du monde et des autres personnes). Dans ces deux cas, l'individu ne vit plus en interaction, mais dans l'illusion dangereuse de l'autarcie.
- Ces caractéristiques indiquent qu'une identité saine négocie le temps et les lieux d'appartenance. C'est le cinquième et dernier aspect : toute existence est déterminée par le passage d'un groupe d'appartenance à l'autre. Dans la même journée, nous transitons entre divers groupes d'appartenance : nous passons de la famille au groupe sportif, puis au club de loisirs, etc. Nous appartenons à de multiples lieux, et une identité stable se caractérise par le fait qu'elle peut passer d'un groupe à l'autre en gardant un moi consistant.

V.2.1 Les divers types d'appartenance

L'appartenance nous invite également à réfléchir sur la manière dont nous établissons des liens entre l'individu et la société. Nous vivons de fait dans des sous-sociétés segmentées : en effet, nous pouvons manifester notre appartenance à un groupe de différentes manières. Il nous faut donc distinguer les diverses façons d'appartenir à une entité donnée. Je les énumère ci-après.
- L'appartenance implicite désigne une agrégation de fait ; elle a pour paradigme l'État ou la nation[7]. Elle apparaît comme lointaine aux citoyens. Le rapport entretenu avec ces grandes entités s'avère souvent formel, inscrit dans le registre des droits et des devoirs. La notion de service public en est l'expression la plus tangible : je paie des impôts, donc j'ai le droit de devenir usager. Ce type d'appartenance se décline sur le modèle d'une relation utilitaire[8]. Il faut noter que l'appar-

7 Pour être exhaustif, il faudrait examiner aussi l'appartenance à un peuple et/ou à une ethnie donnée. L'examen de ce type d'appartenance, à savoir l'examen minutieux des manières de décliner son identité ethnique et religieuse, ouvre une piste qu'il appartient à la sociologie de la religion d'explorer, et déborde le cadre de cette contribution.

8 Littéralement *Kosten-Nutzen-Relationen*, in : Dirk Dütemeier, *Dem Kirchenaustritt begegnen. Ein Kirchen orientiertes Marketingkonzept* (2000), Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, Peter Lang (Publications Universitaires Européennes, Reihe XXIII, Theologie), 2002[2].

tenance implicite peut engendrer une indifférence, l'implicite devenant alors synonyme de passif.
- L'appartenance informelle a pour paradigme la foule. Elle se conjugue également sur le mode impersonnel. Dans une fête villageoise ou de quartier, nous n'appartenons pas de façon explicite à l'ensemble hétérogène formé par ce rassemblement. Nous sommes dans le règne de l'indistinct, du « on », autrement dit de l'impersonnel. L'appartenance à ce règne relève curieusement à la fois de l'anonymat et de la personnalisation, car la foule est tout autant le lieu de l'éclosion et du commentaire sur les faits divers. L'importance du règne de l'opinion publique apparaît dès que nous évoquons sa pratique langagière de prédilection, à savoir la rumeur, qui se révèle finalement un média extrêmement performant.
- L'appartenance élective se manifeste par l'adhésion d'un individu dans un club ou une association. Elle est personnelle et se décline sur le mode du choix. M. Maffesoli caractérise cette manière d'être ensemble par les termes de « temps des tribus »[9]. L'appartenance consentie se décline sur le mode de la première personne. De ce fait, ce type de communautés se distingue de l'anonymat de la foule par une appartenance à des groupes constitués.
- L'appartenance par la fonction clôt l'énumération ci-dessus. La mobilité professionnelle, souvent liée à des contraintes socio-économiques, s'est accrue. L'identification à une grande entreprise et l'implantation dans un lieu déterminé sont devenues temporaires. L'appartenance est épisodique et sectorielle. Définie jadis par un métier et par un statut, l'appartenance par la fonction a perdu de son intensité et de son caractère honorifique. Je crois qu'une des caractéristiques modernes de l'appartenance réside dans son aspect ponctuel. La mobilité professionnelle, typique de la vie du travail actuel, en est la raison objective.

V.2.2 La question du degré d'adhésion

L'énumération de ces divers types d'appartenance nous permet de faire un pas de plus et de distinguer entre l'appartenance et le degré d'adhésion. L'appartenance décrit un lien formel à un groupe, alors que le degré d'adhésion indique l'intensité des rapports que nous entretenons avec tel groupe donné. Dans un événement qui nous rassemble, l'implication peut être fort variable. Par exemple, l'assemblée d'un service funèbre rassemble des individus touchés émotionnellement de façon très variable. Ce degré d'adhésion résulte souvent de la liberté de choix. L'appartenance peut être imposée ou, au contraire, librement consentie. Je note que la question de l'appartenance se joue rarement sur le registre de la totale liberté ou de la contrainte forcée. En fait, notre manière d'être dans un groupe exprime sou-

---

9 Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de* masse, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988. On le sait, le temps des tribus a malheureusement aussi créé le temps de l'isolement. Ceux et celles qui ne trouvent pas eux-mêmes des lieux d'appartenance ne sont plus intégrés dans une structure globale.

vent une combinaison de choix personnels et de devoirs. Faire partie d'un groupe sportif par exemple se fonde peut-être au départ sur le libre choix, mais crée ensuite une participation qui engage la loyauté et impose une certaine régularité. L'adhésion volontaire et active se cristallise dans la militance, engagement sans calcul pour une cause ; l'individu adhère alors sciemment à une institution ou à une société dont il veut défendre la cause et les valeurs (par exemple les Droits de l'Homme avec Amnesty International).
L'examen des différentes manières d'appartenir et la prise de conscience qu'il existe des degrés d'adhésion variable nous permettent, en conclusion de ce regard sociologique, de mieux comprendre comment nous nous lions et nous nous détachons les uns des autres.

V.2.3 L'appartenance et les liens sociaux : le pont et la porte

Le verbe « appartenir » indique une référence à un lien social. Précisons d'emblée cette notion de lien. Nous participons à l'ensemble du corps social par la médiation de sous-ensembles segmentés dans notre société. Cela implique que l'appartenance à tel groupe entraîne la non-appartenance à tel autre. Cette trivialité a une incidence sur la notion même d'appartenance : cette dernière se caractérise à la fois par le rattachement et le détachement. Appartenir signifie à la fois se lier mais aussi se délier. La caractéristique de l'appartenance à un groupe donné, c'est qu'elle sépare en même temps d'autres groupes ou entités. La famille me rattache à une entité (je suis reconnu comme père de famille dans un groupe de parents), mais en même temps me singularise. Ainsi, en faisant partie du corps pastoral, je suis rattaché et lié à tous ceux qui exercent le ministère. Cette commune appartenance crée des liens nés par le biais d'une occupation et de préoccupations communes. Mais le lien avec cette corporation me détache en même temps d'autres groupes professionnels. L'appartenance se marque donc d'un aspect paradoxal : spontanément, nous la décrivons comme un lien, mais, ce faisant, nous oublions que ce lien nous délie d'autres appartenances. L'étymologie indique bien ce paradoxe du régime d'appartenance : *ad-pertinere* signifie autant « se rattacher à » que « lier à part (*partis*) »[10]. Il y a donc un double mouvement propre à toute appartenance. Le social est lieu de liaisons et de séparations, ou plus précisément « l'image des choses extérieures se présente à nous en un double sens : c'est que la nature peut nous apparaître comme si tout était lié ou comme si tout était séparé »[11]. Pour penser le lien social et la représentation que nous nous en faisons, Georg Simmel met en rapport deux métaphores successives : celle du pont et celle de la porte. Le pont est une construction humaine qui vise à relier. Il

10 Voir Bernard Eme, « Argent public, création d'emplois et lien social », in : *Questions d'argent* (Jean-Philippe Bouilloud et Véronique Guienne éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 113-143, en particulier p. 114.

11 Bernard Eme, art. cit., note 47, p. 136.

devient la symbolique de la mise en rapport. Le pont est le signe de la volonté et de la capacité humaines de relier ce qui est séparé et pas encore coupé[12]. Mais cette symbolique de la mise en rapport dans le lien social « se retourne en symbolique de la coupure sociale, de la clôture sociale »[13]. Et c'est ici qu'intervient l'image de la porte : « Dans la corrélation entre séparation et réunion, la porte symbolise l'accent sur la réunion. Le pont permet de mesurer la distance entre deux points et donne l'occasion de surmonter cette distance. [...] La porte quant à elle indique de façon décisive que l'acte de séparer et l'acte de lier sont en fin de compte le résultat d'un seul et même acte [...] »[14]. La porte délimite une portion d'espace qui se clôt ainsi sur elle-même et qui sépare de tout le reste du monde. Ainsi « la porte est muette et pourtant elle parle. Il est indispensable à l'être humain qu'il ait la possibilité de se clore lui-même un espace, mais cette clôture doit intégrer sa liberté. Cela signifie qu'il doit à tout moment avoir la possibilité d'ouvrir les portes qui créent les séparations »[15].

V.3 L'appartenance : point de vue théologique

Le fait de se dire chrétien nous lie de façon particulière au Christ. Cette évidence, qui ne l'est plus forcément en raison d'une appartenance formelle générée par l'histoire du christianisme, ne doit pas masquer un autre aspect qui prend tout son relief au regard de l'analyse du lien social effectuée par Georg Simmel. Le lien au Christ nous ouvre sur une libération face aux pesanteurs sociales et idéologiques. Nous sommes appelés à relire de façon critique nos allégeances et les liens que nous subissons sous la loi de la conformité donnée.

V.3.1 Appartenir au Dieu de Jésus-Christ

« Quelle est ton unique consolation, tant dans la vie que dans la mort ? C'est que, soit dans la vie, soit dans la mort, j'appartiens corps et âme non pas à moi-même, mais à Jésus-Christ mon fidèle Sauveur »[16]. Dès la première question du catéchisme de Heidelberg, l'appartenance au Christ renvoie au cœur de la libération offerte aux humains. L'appartenance au Christ implique que l'on ne s'appartient plus à soi-même. Avec le mérite de la clarté, la Seigneurie du Christ est revendiquée. Mais le caractère lapidaire et péremptoire de cette formule appelle une explicitation. Le thème de l'appartenance permet de traduire dans un vocabulaire

12 Voir Georg Simmel, *Brücke und Tür. Essays der Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart, Koehler Verlag, 1957, p. 1.

13 Bernard Eme, art. cit., p. 136

14 Georg Simmel, *op. cit.*, p. 3.

15 Georg Simmel, *ibid.*, p. 4.

16 Le *catéchisme de Heidelberg*, trad. de l'allemand par Jean-Jacques von Allmen, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963[3], p. 7-11, en particulier p. 11.

compréhensible pour aujourd'hui ce qu'il faut entendre par le verbe «sauver », car la lecture de ce catéchisme pose inévitablement la question de savoir de quoi nous avons besoin d'être sauvés. L'être humain a peut-être besoin d'être sauvé d'une compréhension fausse de l'appartenance qui doit rester une catégorie relationnelle, alors que l'être humain a tendance à en faire un instrument de possession. Pour expliciter l'originalité de l'offre chrétienne, je remets en mémoire du lecteur la polyphonie du verbe « appartenir ». Lorsque le chrétien est relié au Christ, le verbe désigne un lien de filiation : celui-là est invité à conjuguer ce verbe sur le mode de l'être. Mais spontanément, l'être humain conjugue le verbe « appartenir » sur le mode de l'avoir. Appartenir signifie alors posséder. Le mouvement naturel de l'être humain réside dans l'illusion de croire que l'on peut vivre en autarcie, en d'autres termes que l'on s'appartient à soi-même et que le monde voire autrui nous appartiennent. Chacun tend naturellement à se considérer comme le maître de soi et du monde. Cette volonté de maîtrise induit des relations biaisées voire même une interruption de ces relations avec Dieu et avec autrui. En termes classiques, la théologie nomme «péché » cette perturbation des relations. L'Évangile veut délivrer les humains de cette illusion de la domination et de la maîtrise, et leur propose la voie inédite de la liberté dans l'obéissance et dans la reconnaissance de tout ce que nous devons à Dieu et à autrui. Dire de l'Évangile qu'il relève de l'appartenance, cela signifie que l'Évangile n'est pas un objet, mais implique une relation de sujet à sujet. Pour le dire dans les termes de Martin Buber[17], la relation à Dieu et à autrui ne se vit pas sur le mode du « Je-Cela », mais sur le mode du « Je-Tu ».

V.3.2 La relation au Christ : la « suivance du Christ »

L'examen des narrations évangéliques où il est question de *Nachfolge* offre une illustration très parlante du phénomène d'appartenance, en tant que celui-ci est création d'un nouveau lien fort qui rend libre pour le service. Appartenir au Christ signifie aussi hiérarchiser ses autres appartenances, voire se délier d'autres groupes. La lecture des appels à suivre Jésus[18] provoque, à chaque fois, un choc. Les Évangiles synoptiques se font l'écho d'un appel à vivre une rupture radicale avec la vie familiale, religieuse et professionnelle. Pour en donner la pleine mesure, voyons les textes qui incitent à l'obéissance au Christ. Les liens familiaux les plus chers sont soumis à l'impératif de l'urgence de suivre Jésus. Quelqu'un « lui dit : "Je vais te suivre, Seigneur ; mais d'abord permets-moi de faire mes adieux à ceux de ma maison." Jésus lui dit : "Quiconque met la main à la charrue, puis regarde en arrière, n'est pas fait pour le royaume de Dieu" » (Lc 9, 61s). En deuxième lieu, les devoirs religieux les plus sacrés et les tâches qu'ils impliquent

17 Voir Martin Buber, *Je et tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier Montaigne, 1969.

18 Voir Hans Küng, *Etre chrétien* (1974), trad. de l'allemand par Henri Rochais et André Metzger, Paris, Seuil, 1978, p. 631-646.

sont subordonnés à la relation au Christ : « Un autre disciple lui dit : "Seigneur, permets-moi d'abord d'aller enterrer mon père." Mais Jésus lui dit : "Suis-moi et laisse les morts enterrer leurs morts." » (Mt 8, 21s). Enfin la rupture avec la vie professionnelle et le passé est placée sous le signe de l'urgence : « Laissant aussitôt leur filet, ils le suivirent » (Mc 1, 18).

La revendication d'autorité du Christ sur nos vies se dit avec une force irrecevable pour le sens commun. Aucune interprétation ne peut émousser le tranchant de ces versets qui coupent véritablement dans les liens naturels. Il est nécessaire pourtant de ne pas se laisser enfermer dans une lecture paralysante. Ces appels doivent être interprétés dans le respect des intentions de leurs auteurs. Les appels évangéliques à la suivance du Christ ont souvent la forme d'injonctions paradoxales[19]. Ces dernières nous obligent à désobéir pour obéir. Pris au pied de la lettre, ces ordres sont impossibles à exécuter. Comment en effet pouvons-nous renoncer à ce que nous avons de plus cher et de plus sacré ? Comment ne pas rendre un dernier hommage à un mort ? Comment partir aussitôt sans se soucier en rien de son gagne-pain ? En fait, ces injonctions indiquent la nécessité de choisir et de faire confiance à Celui qui nous appelle. Ces péricopes sur la relation Maître-disciples nous rappellent que la suivance du Christ commence par un dessaisissement de soi. Cette radicalité oblige chacun à réfléchir à l'autorité de Celui qui prononce ces paroles. Le lecteur est invité à entrer dans une relation avec le Dieu de Jésus-Christ. Et la foi nous aide alors à nous situer de façon plus sereine et plus libre, et donc à trouver notre juste place dans le monde et devant Dieu[20].

La confiance en Dieu le Créateur implique que l'être humain ne peut se fonder lui-même. Il est appelé à se découvrir comme un être dépendant de Dieu. La parole créatrice libère du dogme implicite, contenu dans l'idéologie contemporaine, qui postule que l'homme possède en lui sa propre origine et constitue son propre centre. Les récits de la création placent également l'homme dans un réseau relationnel : Dieu les a faits homme et femme, il les a créés complémentaires. La lecture biblique nous ouvre à la compréhension de l'interdépendance. Cette dernière nous invite à la prise de conscience de la finitude humaine, qui est souvent ressentie comme douloureuse : nous aimerions tous transgresser les limites qui nous sont imparties. Mais « nos jours sont comptés » et la limite infranchissable de la mort est posée. Nous devons faire le deuil de la totalité : nous ne pourrons jamais tout pouvoir. Positivement, nous sommes invités à prendre conscience qu'un espace nous est donné. Face au désir d'absolu, la compréhension des Écritures nous introduit dans une démarche d'autolimitation. Cette attitude ouvre au respect d'autrui et à celui de la création. En ce sens, rien ne nous appartient ; nous sommes les dépositaires et non les propriétaires de la vie. Nous sommes affran-

19 Pierre-Luigi Dubied, *Communiquer l'Évangile*, polycopié. Université de Neuchâtel faculté de théologie 1995 p .15

20 Voir sur ce point Christian Duquoc, « Les raisons du déclin social de Dieu », in : *Le Christianisme a-t-il un avenir ?* (Philippe Baud éd.), St-Maurice, éd. Saint-Augustin, 2000, p. 36.

chis d'une part de l'illusion de tout pouvoir et d'autre part du sentiment d'impuissance. L'appartenance au Christ introduit la dimension eschatologique : la tension entre le présent et les temps de la fin crée une ouverture qui nous aide à tracer un sentier d'espérance. Concrètement, elle libère l'homme moderne de deux tentations : d'une part, celle de croire au salut par la technique qui nous illusionne sur un pouvoir illimité, et d'autre part, celle de se considérer sans aucun pouvoir face aux situations de souffrance médiatisées. Face à ces deux tentations inverses, mais symétriques dans leur façon de poser une alternative, la parole du Christ s'avère salvatrice, parce qu'elle rend attentif aux paramètres sur lesquels nous avons réellement prise.

V.4 L'appartenance : point de vue ecclésiologique

L'appartenance ecclésiale requiert la mise en place de critères qui relèvent de l'ordre à la fois théologique et sociologique. Il est nécessaire de conjoindre ces deux types de critères, car l'Église recouvre une réalité à la fois théologique et sociale : s'en tenir à la seule appartenance théologique risque de nous entraîner dans une vision idéaliste de l'Église ; cette dernière s'inscrit aussi dans une réalité sociale ; en termes techniques, elle est une organisation religieuse « créée par des êtres humains pour des êtres humains »[21] et, comme toute organisation, elle ne peut faire l'économie de savoir qui se considère juridiquement et pratiquement comme l'un de ses membres. Mais il serait aussi faux d'absolutiser la compréhension sociologique de l'institution ecclésiale. Nous ferions alors de l'Église uniquement la servante plus ou moins habile des besoins religieux de ses contemporains. A la lumière des affirmations du Nouveau Testament, il faut maintenir que l'Église n'existe ni par elle-même ni pour elle-même. Elle trouve son origine en Jésus-Christ et sa principale raison d'être réside dans sa mission, l'annonce de l'Évangile et du Royaume de Dieu.

V.4.1 L'appartenance ecclésiale aujourd'hui

Si nous examinons l'appartenance ecclésiale avec les critères des enquêtes sociologiques, force est de constater que les appartenances confessionnelles tendent à s'effacer. Celles-ci étaient autrefois liées à une civilisation paroissiale. En effet, jusque dans les années 1970, la civilisation paroissiale était construite sur l'appartenance passive liée notamment au lieu d'habitation. Il existait de fait une imbrication entre les dimensions sociale, religieuse, voire politique, de la vie du bourg ou du quartier. Les liens tissés et les lieux dans lesquels les personnes concernées étaient immergées n'étaient pas forcément choisis. Nous assistons aujourd'hui à la fin de cette appartenance implicite. La civilisation paroissiale avait engendré, à

21 Roland J. Campiche, *Croire en Suisse(s) : Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses,* Lausanne, L'Age d'homme, 1992, p. 119.

tout le moins dans les Églises qui vivaient en régime de lien avec l'État, une appartenance ecclésiale liée à la territorialité. Le quadrillage paroissial s'est révélé finalement un moyen efficace de socialisation. La participation – par les fêtes liturgiques dans l'année et par l'accompagnement des familles dans les rites de passage –, agrégeait à une communauté locale, le plus souvent villageoise. Territoire communal et territoire paroissial se recoupaient. La création de liens paroissiaux était portée par une vie quotidienne partagée. De plus, l'appartenance confessionnelle était typée : on était protestant ou catholique. Cette tradition colorait les croyances, les rites et les pratiques en les plongeant dans un bain confessionnel. Mais cette socialisation religieuse, liée à une entité villageoise ou de quartier et à l'implantation d'une Église locale confessionnelle, a cédé la place à ce que les sociologues nomment une « individualisation du croire »[22], marquée principalement par une émancipation de l'autorité institutionnelle. Cette individualisation du croire entraîne une grande diversité des raisons et des motifs qui pousse les gens à se sentir partie prenante ou non de la vie de l'Église. Les formes et les modalités de l'appartenance sont très diverses. Elles ne peuvent être cataloguées de façon binaire, les croyants réguliers d'un côté et les non pratiquants de l'autre. Au contraire, les groupes qui composent la vie croyante et religieuse aujourd'hui sont très variés[23]. Les deux extrêmes comprennent les groupes les plus typés :

- Les non-religieux (23%) présentent le taux le plus bas de fréquentation, même en ce qui concerne les rites de passage (seulement 17% des personnes appartenant à cette catégorie trouvent important d'avoir une cérémonie religieuse à l'occasion de leurs funérailles). Dans le langage de notre thématique, nous dirons que ces personnes ne souhaitent pas de liens (ou un lien très lâche) avec l'Église.
- Les « religieux » (11%), outre leur fréquentation à l'office religieux (quatre sur cinq d'entre eux y participent au moins une fois par mois), les membres de ce groupe « sont en rapport étroit avec une institution religieuse »[24]. Du point de vue de la croyance, 88% d'entre eux croient en un Dieu personnel. Pour reprendre notre angle de recherche, ces personnes disent appartenir pleinement à l'Église en se déclarant catholiques pratiquants ou protestants engagés.

L'identité de ces deux groupes se décline fortement en référence au degré d'adhésion : le premier groupe le fera sur le mode de la démarcation, le second sur celui de l'adhésion forte. L'analyse des sociologues permet de dessiner le portrait d'autres groupes qui viennent s'insérer entre ces deux identités affirmées :

- Les croyants hétérodoxes (10%) se reconnaissent dans l'appartenance confessionnelle catholique. Mais la foi en un Dieu personnel et en la résurrection des morts se voit détrônée au profit d'une croyance en un dieu plus manichéen, re-

22 Roland J. Campiche, *ibid.*, p. 157.

23 Pour une analyse plus détaillée de ce paragraphe, voir Roland J. Campiche, *Cultures jeunes et religions en Europe, op. cit.*, p. 48 à 96, en particulier p. 87.

24 Roland J. Campich, *ibid.*, p. 89.

composé autour des figures du bien et du mal. Ce groupe croit à la réalité de l'enfer et du paradis.
- Les humanistes non religieux (10%), proches des non-religieux, souhaitent que les Églises, « même s'ils n'ont pas de sympathie particulière pour elles », défendent les valeurs universelles telles que les Droits de l'Homme et la lutte contre la paupérisation.
- Les « irréguliers » ou les tièdes (23%), soit le quart des Européens, conservent des liens lâches avec les Églises institutionnelles, mais leur attachement à ces dernières et leurs croyances avouées (45% des interviewés de ce groupe croient en un Dieu personnel) n'ont pas d'incidence sur le cours de leur vie quotidienne.
- Les ritualistes (24%), attachés essentiellement aux rites de passage, ne présentent pas une identité religieuse profilée et il est difficile de savoir si leur participation aux rites de passage s'explique par des motifs religieux ou sociologiques.

V.4.2 Mutation religieuse principale : une individualisation du croire

Ce qui a changé par rapport au contexte religieux des années 1960, c'est le contenu de la pression de la conformité. La socialisation n'est plus religieuse et locale, mais elle se fait par le biais des nouveaux médias de communication (la télévision et Internet essentiellement). Cette nouvelle manière de se comprendre dans la société a entraîné de nouvelles façons d'être ensemble, marquées par l'idéologie de l'individualisme de masse. L'idéologie de l'épanouissement personnel n'est pas seulement un choix de l'individu, mais une attitude devant la vie qui est celle du plus grand nombre et qui est imposée par les logiques de notre société de consommation. La pression de la conformité demeure, mais son contenu a changé. Auparavant, la civilisation paroissiale, imbriquée dans la vie du bourg et alliée à la rumeur publique, exerçait une influence forte à l'égard des non pratiquants. Aujourd'hui, il me semble que la pression a changé de camp : afficher son désir de pratiquer sa foi signifie se singulariser. Dans les lycées ou les collèges, par exemple, les élèves doivent avoir le courage de se démarquer face à la mentalité dominante. Notre société se montre tolérante à l'égard des croyances, voire des valeurs, mais sourcilleuse dès que les attitudes et les comportements dérangent le consensus mou d'une religion du plus petit dénominateur commun.
Il faut prendre conscience ici du paradoxe qui habite notre société. En surface, elle prône la tolérance et le pluralisme religieux, portés par une croyance vague en un Dieu d'amour relativement inoffensif. Mais, et c'est là que se noue le paradoxe, cette tolérance se révèle en réalité une pseudo-tolérance, très critique à l'égard de ceux qui affichent ouvertement leur appartenance explicite à un groupe religieux et ecclésial donné. En réalité, l'attitude de nos contemporains à l'égard des pratiquants, quels qu'ils soient, cache une secrète résistance et un ressentiment profond à l'égard des tentatives cléricales de domestiquer et de christianiser

les croyances. En un certain sens, nous recueillons les fruits amers de la conformation sociale imposée par l'Église. Il est difficile aujourd'hui de s'afficher chrétiens, car ces derniers sont très souvent assimilés à des gens intolérants, voire sectaires. Or, cette critique reste souvent voilée et provoque un sentiment d'étrangeté et, en tous cas, une attitude de non-engagement chez ceux qui se déclarent sympathisants et qui hésitent à s'engager. Le constat, maintes fois répété, de la minorité sociologique des chrétiens pratiquants doit donc être pensé pratiquement. Nous devons savoir comment nous allons habiter notre minorité de fait.
Le changement décisif quant aux mutations religieuses porte sur la manière dont le sujet appréhende la réalité qui l'entoure. Jadis, l'extériorité[25] (entre autres les us et coutumes en vigueur dans un groupe) était normative. Cet habitus régulait la vie de l'individu. Aujourd'hui, c'est l'intériorité du sujet qui opère par sélection un choix de croyances, de normes et de valeurs. Le changement fondamental se joue dans une inversion de direction entre le groupe et les individus. Auparavant, l'extériorité et son cadre, à la fois contraignants et sécurisants, aidaient l'individu à se structurer. Aujourd'hui, l'individu est placé devant une infinité de choix et de valeurs. Son intériorité et ses désirs forment le critère de choix déterminant même s'il sent confusément que ces choix ne dépendent pas exclusivement de lui. La mise en forme sociale de l'expérience vécue affecte les liens qui se tissent dans notre société : le désir personnel devient premier. L'appartenance basée sur l'envie et la non-envie fragilise les liens sociaux traditionnels et entraîne une désaffection de la participation aux rites. A l'avenir, l'appartenance déclarée au Christ et à son Église impliquera davantage la personne et reposera sur un choix personnel, celui d'assumer l'étrangeté et les difficultés d'appartenir à une minorité active et protestataire. L'appartenance au Christ, telle qu'elle est décrite dans le catéchisme de Heidelberg, revêtira tout son sens, car elle fera appel à la liberté face au conformisme ambiant. Nous allons, du point de vue sociologique, vers une Église plus confessante.

V.5 Jalons pour la mission

V.5.1 Retrouver l'audace de la mission en surmontant deux obstacles

Les mots « mission » et « évangélisation » effraient nombre de croyants. Cette méfiance doit être prise en compte, analysée mais aussi dépassée. Les pratiques caricaturales d'évangélisation qui ne respectent pas les destinataires doivent être condamnées. Les dérives sectaires créant une appartenance qui devient une dépendance face à l'abus de pouvoir de leaders est bien sûr aussi condamnable. Toutes les formes de transmission qui aliènent la liberté ou la conscience d'autrui

25 Voir sur ce point Hans Joachim Höhn, « Moderne Lebenswelt und christlicher Lebensstil. Kultursoziologische Reflexionen », in : *Christlicher Glaube als Lebensstil* (Rudolf Englert, Ursula Frost, Bern Lutz Hg.), Stuttgart / Berlin / Köln, Kolhammer (Praktische Theologie heute), p. 15-34.

sont à récuser. L'opinion publique manifeste à cet égard une méfiance légitime et nombre de nos contemporains rejette avec raison toutes formes d'embrigadement et d'endoctrinement qui, en insérant un individu dans la communauté, aliènent sa liberté. En évangélisation, la fin ne justifie pas les moyens.

Pour autant, l'attitude de rejet pur et simple de toute forme d'évangélisation et de mission doit, elle aussi, être questionnée et dépassée. Il me semble en effet que face au risque réel de prosélytisme s'est installée la hantise du prosélytisme, ce qui paralyse l'élan missionnaire de beaucoup de chrétiens. Ne sommes-nous pas privés de parole par une sorte de dogme de l'ouverture ? Comme l'a montré Arnaud Baubérot[26], cette attitude idéologique interdit toute affirmation de soi et évite par avance toute confrontation. Le dialogue, dont nul ne conteste le bien-fondé, s'avère impossible, si ceux qui le pratiquent renoncent à leur identité et donc à leur spécificité. En termes d'appartenance, il faut relever qu'une ouverture entièrement consensuelle entraîne inexorablement la chute des effectifs ; une différence trop peu marquée engendre l'indifférence.

L'idéologie du choix personnel et le refus de l'institutionnel alimentent également la peur de toute forme d'évangélisation. Pour lutter contre un certain paternalisme religieux, soupçonné de vouloir annexer systématiquement les adhérents dans sa chapelle, la contestation des années 1970[27] a entraîné la volonté de « ne peser en aucun cas sur le choix » d'autrui. Or, la génération qui est actuellement chargée d'assurer la transmission reste marquée par une « humeur anti-institutionnelle »[28]. Cette attitude doit être questionnée : ne promet-elle pas une démagogie inefficace ? Pourquoi disqualifier d'avance un engagement dans un groupe ou une communauté instituée[29] ?

La question de la socialisation ecclésiale non seulement se pose en termes relationnels, mais elle renvoie encore, de façon centrale, à la transmission du contenu de l'offre chrétienne. L'appartenance suscite une réflexion quant aux liens que nous entretenons avec les témoins qui nous ont précédés et aux formulations doctrinales passées. Autrement dit, poser la question de l'évangélisation nous pose devant le défi de la relecture des diverses traditions chrétiennes.

V.5.2 Accepter son appartenance confessionnelle

Nos identités ne peuvent pas se constituer à partir d'une pure subjectivité ; l'appartenance à une tradition extérieure à soi, que l'individu est appelé à intérioriser, s'avère un apport essentiel du christianisme. Notre appartenance n'est pas seule-

---

26 Arnaud Baubérot, « Le protestantisme malade de sa jeunesse », in : *ÉTR*, tome 76, 2001/2, p. 247-264, en particulier note 19, p. 257.

27 Pour ce qui est des Églises, cette contestation avait aussi des aspects légitimes (par exemple le refus de la tradition rigide).

28 Roland J. Campiche, *Cultures jeunes et religions en Europe, op. cit.*, p. 307.

29 Pour l'ensemble de ce paragraphe, voir Roland J. Campiche, *ibid.*

ment d'ordre biologique ou fonctionnel, elle relève aussi du culturel. Elle ouvre sur un ordre symbolique qui dépasse l'immédiatement donné[30]. Elle se nourrit à un certain nombre de significations et de références communes. La religion et ses divers aspects symboliques permettent de créer une appartenance liée au mandat de transmettre des valeurs essentielles. Le vécu religieux s'alimente d'images, de symboles et de coutumes diverses. Il est médiatisé à travers des traditions singulières qui s'étendent sur plusieurs siècles.

Le lien avec la tradition est particulièrement utile pour la construction identitaire contemporaine. En panne de projets, notre société se trouve en panne de sentiment collectif d'appartenance. Or, pour surmonter le sentiment de non appartenance et donc de vide, je crois que les religions, et singulièrement la religion chrétienne (dont notre culture est imprégnée), peuvent nous aider à renouer avec une appartenance transgénérationnelle qui structure nos identités. Cette manière de se penser par rapport à sa propre histoire nous lie de façon positive à l'héritage du passé et donne aux individus le mandat de la transmission. Le retour sur le passé et la tâche de transmission qu'il recèle pour aujourd'hui peut ouvrir nos contemporains sur l'avenir. Face à une identité émiettée par une forme de pointillisme de l'instant, la mémoire liée aux traditions crée un pôle de stabilité et de structuration pour les individus. A l'heure actuelle, le mot « changement » résonne comme un slogan et un mot d'ordre. Il est peut-être utile de rappeler que le vrai changement auquel nous sommes appelés n'a de sens que sur une toile de fond de permanence. Autrement dit, pour changer, il faut encore savoir par rapport à quoi et à qui nous voulons et devons changer ! Sans nul doute, les mutations de nos Églises sont nécessaires, mais elles ne peuvent se faire au prix d'une dilution de nos références et de nos pratiques spécifiquement chrétiennes.

A l'instar de toute religion, le christianisme médiatise ses valeurs et ses croyances par les gestes et la parole, par le recours à des mythes, des récits et des confessions de foi. L'appartenance donc n'est possible que dans la prise en compte d'une communication. L'exemple le plus frappant pour notre propos est illustré par ce qu'il est convenu d'appeler le Symbole des Apôtres. Cette confession de foi nous lie de façon non contraignante à une référence commune. Le Symbole ayant justement cette force de nous relier ensemble et de nous relier aux témoins qui nous ont précédés. Dire ensemble une confession de foi signifie donc à la fois se situer personnellement et reconnaître autrui comme acteur de cette même confession. Cette dernière, comprise comme symbole, nous rassemble par-delà nos différences. Cette affirmation pose la question de l'appartenance confessionnelle qu'une réflexion sur le sujet ne peut esquiver.

Les diverses confessions chrétiennes peuvent se considérer comme des relectures particulières de la tradition. Ces références confessionnelles ne doivent pas être

---

30 Antoine Delzent, *La communication de Dieu, par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Cerf, 1981, p. 20-44.

artificiellement ignorées[31], mais au contraire reconnues comme des lieux d'appartenance qui ont façonné et qui façonnent encore nos identités. Elles permettent de saisir nombre de nos attitudes et de nos réactions de catholiques, de protestants, d'évangéliques ou d'orthodoxes. Ce que nous avons dit de l'identité peut se transposer sur l'identité confessionnelle. Un dialogue s'avère possible avec ceux qui s'acceptent d'un lieu et d'une époque, et qui reconnaissent leurs dettes à l'égard d'autrui et en particulier à l'égard de leurs prédécesseurs. Cette acceptation d'une pratique et d'un discours situé nous permet de relativiser notre appartenance confessionnelle et de dépasser les crispations.
Après avoir plaidé pour la nécessité de la reprise de la tradition, j'aimerais à présent plaider avec la même vigueur pour une reprise libre de la tradition. Cette dernière est une mémoire, certes, mais une mémoire qui nous invite à être créateurs. La métaphore de la mémoire vive (tirée de l'informatique) peut se montrer éclairante : pour rester vivante, la tradition doit être retravaillée et retraduite, retransmise après transformation, un peu comme un texte de base dont nous gardons la trame et la trace, mais que nous réécrivons pour autrui.

V.5.3 Le défi de la transmission

Le pluralisme religieux entraîne un effacement des références traditionnelles et une transformation de leur signification. L'exemple le plus frappant est celui de la publicité qui détourne de leur sens premier les termes et les symboles classiques de la foi. Les symboles, les signes, voire les thèmes et les mots d'origine chrétienne flottent dans notre société, mais leur signifiant (autrement dit la part matérielle du signe) se trouve détaché du signifié originaire[32].
De plus, notre situation religieuse se caractérise par une myriade de signes de religiosité hétéroclites. Ceux qui ont la difficile tâche de transmettre les références chrétiennes le savent : le fil ténu de la tradition est souvent rompu. Le lien vient à manquer avec l'histoire et le passé chrétiens. La conscience de l'historicité est malmenée par la survalorisation de l'instant présent. La tradition en tant que transmission est mise à mal. Comment permettre à nos contemporains de renouer avec le fil de nos traditions chrétiennes ? Car si les rites et les coutumes, notamment la participation aux fêtes, ne sont pas irrigués par un contenu traditionnel, ils s'étiolent alors ou sont remplacés par d'autres fêtes (je pense ici, en contrepoint aux jours de la Toussaint, à la résurgence de la fête d'Halloween). Il

---

31 Je me pose la question de savoir pourquoi le dialogue interreligieux éclipse si souvent le nécessaire dialogue œcuménique. Comme le suggérait Janique Perrin, assistante à la Faculté autonome de Théologie protestante de Genève : (devenue depuis lors pasteur à Parme dans l'Eglise Vaudoise du Piémont), le dialogue interreligieux est porté par un credo implicite qui valorise les ressemblances et qui cherche les dénominateurs communs.

32 Voir à ce propos, l'exemple édifiant décrit dans l'article « de la nécessité de l'invariant en liturgie », dans le présent ouvrage.

nous faut donc examiner à quelles occasions nous pouvons rencontrer ceux dont les liens avec les Églises sont devenus ténus.

V.5.4 La prise en compte et le dépassement des demandes

Une demande se distingue du désir ou de l'attente (par nature diffuse). Elle se définit comme un appel adressé à quelqu'un (en ce qui nous concerne, souvent à un prêtre ou un pasteur, voire à un ou une catéchète représentant l'institution ecclésiale). Elle présuppose une démarche minimale de la part de la personne qui l'émet. Une des premières tâches d'une pastorale responsable sera de comprendre la demande et de la situer. L'attente de notre interlocuteur diffère selon qu'il s'agit d'une demande de type rituel ou d'une démarche d'accompagnement spirituel, ou encore de la volonté d'en savoir plus d'un point de vue culturel ou doctrinal. Si ces demandes se chevauchent parfois, nous devons aider la personne qui s'adresse à nous à préciser l'objet de sa recherche. Plus radicalement encore, nous ne devons pas d'emblée répondre à la demande, mais suivre notre auditeur dans l'histoire de sa demande. Pratiquement, cela signifie que nous entrions avec lui dans le récit de sa vie. Toute pastorale et toute mission présupposent donc pour ceux qui la pratiquent d'entrer dans la vaste « communauté des attentifs »[33] de ceux qui se veulent respectueux de ce que vit leur prochain.

Les demandes de célébrations rituelles figurent parmi les principales demandes adressées à l'Église. Sans hésiter, nous pouvons accepter l'héritage ecclésial et ainsi entrer en relation avec ceux qui font appel à nous pour célébrer un acte ecclésiastique. Ainsi, nous pouvons entendre positivement les demandes rituelles liées aux passages qui scandent les grandes étapes de la vie. Et cela même si nous devons avoir conscience que ces rites signifient plutôt une appartenance familiale que l'insertion dans une communauté chrétienne locale[34]. Les difficultés théologiques et pratiques se nouent autour de la question de la célébration des sacrements, en particulier du baptême. L'effacement et la distorsion des références dans notre culture ainsi que la difficulté réelle à s'approprier le contenu de l'offre chrétienne pour qu'elle éclaire vraiment la vie incitent les responsables de la pastorale à mettre en œuvre une catéchèse commune et minimale de l'élémentaire chrétien. Cela suppose à la fois beaucoup de détermination (en particulier dans la collaboration avec les collègues) et de doigté pour permettre à ceux qui font appel à nous pour la célébration d'un rite de passage de comprendre et de bien vivre ce qui s'y passe. A mon sens, la seule manière réaliste de mettre en place cette catéchèse minimale réside dans la volonté des Églises d'inscrire ce point dans leurs disciplines ecclésiastiques.

---

33 Cette expression appartient au poète français Noël Matthieu, plus connu sous le pseudonyme de Pierre Emmanuel.

34 Voir Liliane Vogé, « Belgique : crise de la civilisation paroissiale et recompositions du croire », in : *Identités religieuses en Europe, op. cit.*, p. 195-213, p. 205.

Pour penser la pastorale de la demande rituelle en lien avec l'appartenance ecclésiale, l'image du pont et de la porte utilisée par G. Simmel, et que nous avons citée plus haut, nous aide ici aussi. Ces métaphores permettent de préciser deux aspects négligés en matière d'appartenance. Le premier nous renvoie à l'image du pont. Nous raisonnons souvent, en tant que gens d'Église, sur le mode de l'évidence. Nous pensons qu'il suffit de dire aux croyants non pratiquants : « voyez, venez, sentez-vous accueillis ». Le pont nous paraît facilement franchissable. Mais en agissant ainsi, nous oublions la difficulté de franchir la porte, difficulté qui est à la fois la nôtre, pasteurs ou diacres, mais également celle de nos destinataires. N'oublions pas que c'est à notre interlocuteur qu'il revient d'ouvrir sa porte. Je comprends ce terme au propre et au figuré. Cette démarche présuppose une mise en confiance minimale, et donc la construction patiente d'un pont qui donne un seuil de sécurité permettant la circulation et l'échange des croyances et des convictions.

N'oublions pas que, lorsqu'il est question de croyances et de religions, la porte s'entrouvre assez difficilement. Nous ne devons pas nous en offusquer, car la porte ouvre sur un jardin secret. En tant que pasteurs, nous devons respecter la liberté de conscience du destinataire. Si l'appartenance est trop implicite ou évidente, ou au contraire si elle est trop contrainte, notre interlocuteur n'a plus le choix d'exprimer son désaccord. De plus – et c'est le deuxième aspect –, la porte de nos Églises se munit d'un code d'accès culturel. Dans nos élans spontanés d'accueil, nous oublions que la participation à la vie d'Église comporte un langage implicite, peu évident à trouver pour nos destinataires. Il faut prendre conscience de la distance culturelle qui sépare les croyants non pratiquants de l'Église. L'ouverture de la porte nécessite l'apprentissage de codes d'accès, autrement dit, elle requiert une socialisation religieuse minimale. Celle-ci faisant souvent défaut, elle rend parfois très difficile – dans les mariages par exemple – une célébration digne et recueillie. Un des défis majeurs d'une pastorale avec les distancés réside dans l'apprentissage de ces codes. On ne saurait mener cet apprentissage uniquement sur le mode de l'explicatif, car, à proprement parler, on n'explicite pas un rite, mais on l'accomplit. Ce n'est qu'en participant au rite que nous pouvons le comprendre. Les compétences requises sont donc d'ordre à la fois linguistique et pragmatique. Par exemple, si nous nous levons pour confesser notre foi, il faut que les paroissiens sachent que cela n'est pas une manière de les maintenir éveillés, mais qu'il s'agit d'un geste accompagnant la foi pour manifester la marche du peuple de Dieu[35].

Malgré un fléchissement des demandes au plan statistique, la demande rituelle restera une des occasions d'un contact privilégié avec les distancés de nos Églises. Nous aurions tort de les déprécier, et ce d'autant plus que de nouveaux types de demandes rituelles voient le jour. Les expériences du catéchuménat d'adultes en

35 Pour la question des compétences, voir Jean-Blaise Grize, *Logique naturelle et communications*, Paris, PUF, 1996, p. 71-72.

France attestent la volonté de nombre d'adultes qui n'ont pas eu de contact préalable avec l'Église catholique d'être initiés aux sacrements chrétiens.
Des lieux d'Église et des espaces d'écoute aux noms aussi évocateurs que ceux de La Margelle, L'Oasis, L'Ancre ou la Croisée des chemins[36] démontrent que nos contemporains attendent aussi un accompagnement spirituel. La demande spirituelle s'exprime en termes souvent non religieux, mais cache un appel à transcender ce qui est immédiatement donné. Elle naît d'un désir de « vivre autrement », elle aspire à reprendre la question des vraies valeurs, elle cherche ce qui vaut vraiment la peine d'être vécu. Les déclencheurs de cette demande sont divers : chocs et ruptures l'avivent souvent, mais la lassitude du quotidien peut tout aussi bien la susciter. Positivement, la demande spirituelle témoigne du désir d'explorer une partie de l'individualité laissée en friche. La Pastorale des recommençants à Lyon[37], par exemple, a le mérite de montrer un chemin praticable qui prend en compte réellement cette quête d'accompagnement. Même lorsqu'elles sont façonnées par un souvenir d'enfance ou un catéchisme réussi, ces demandes traduisent souvent une certaine méfiance face à l'Église. Les personnes rencontrées disent leurs difficultés à mettre en lien leurs attentes et les propositions émises par les institutions religieuses traditionnelles. Elles attendent des propositions d'itinéraires, mais ne veulent pas que l'on fasse le chemin à leur place. Elles veulent garder leur liberté de choix et d'autonomie. Autrement dit, ces demandes se spécifient par une ambivalence face à une appartenance déclarée.

V.5.5 Une difficulté stratégique

Les propos ci-dessus attestent que la mission et l'évangélisation peuvent s'appuyer sur les demandes existantes. Pourtant, la vie de l'Église et sa mission ne doivent pas se réduire à la gestion du besoin religieux. Pour ce faire, il est essentiel de prendre acte de la difficulté stratégique et organisationnelle dans laquelle nos Églises historiques se trouvent aujourd'hui.
La situation actuelle nous place devant un « dilemme multitudiniste ». Autrement dit, nos Églises sont confrontées à deux finalités contradictoires[38]. Je les explicite rapidement.
La première finalité consiste à édifier des communautés attractives et vivantes. La recherche de nouveaux membres et la fidélisation des gens qui déclarent appartenir à l'Église sont indispensables. L'Église en tant qu'organisation sociale vise à créer des liens engagés avec ses membres, tant du point de vue de leur

36 Les exemples donnés ici sont tributaires des connaissances très partielles de l'auteur. Je me borne à citer des exemples connus des Églises protestantes de Suisse romande ou de l'Église de la Confession d'Augsbourg (ECAAL). A chacun et chacune de compléter la liste.
37 Voir par exemple, le Collectif, *Des recommençants prennent la parole*, Catherine Charlemagne, Henri Bourgeois, Marie-Louise Gondal (éd.), Paris, Desclés de Brouwer, 1996.
38 Pour ce point, cf. Roland J. Campiche, *Croire en Suisse(s), op. cit.*, p. 119 ainsi que p. 127-150.

engagement spirituel, pratique que financier. Or, pour mettre en œuvre ce projet de construction communautaire, il faut penser des critères d'appartenance exigeants et clairement définis. Sera membre d'une Église une personne qui adhère explicitement à une confession de foi donnée, qui s'engage par son action éthique et humanitaire et qui soutient financièrement son Église. Les Églises doivent tirer les conclusions de l'affirmation que « l'on ne naît pas chrétien, on le devient ».
Cette tâche de construction communautaire n'est pas la seule. Nous touchons là à l'autre pôle du dilemme multitudiniste et donc à sa deuxième finalité. Comme l'attestent les essais de mise en place indiqués ci-dessus, l'Église doit penser sa mission en restant accueillante envers toutes les personnes qui sont en recherche et donc qui ne se considèrent pas comme membres déclarés et militants. Pour avoir une forte implantation sociale, les Églises doivent mettre en place des critères d'appartenance simples et peu nombreux[39]. L'appartenance par le baptême offre un critère simple et généreux. En raison notamment de la pratique généralisée du baptême d'enfants, ce critère est devenu formel et peu exigeant. Au nom même de la grâce de Dieu, le baptême s'est transformé en un rituel d'accueil et d'incorporation au corps du Christ. Mais ce rituel d'agrégation n'ouvre pas, dans la majorité des cas, à une appartenance engagée dans une église locale.
Il faut mesurer l'ampleur contradictoire dans laquelle l'héritage des pratiques pastorales nous place aujourd'hui. D'un côté, la volonté et la nécessité d'édifier des communautés fortes et confessantes, de l'autre la nécessité de garder un seuil d'acceptation et une exigence de respect et d'accueil envers tous ceux et celles qui recourent aux services de l'Église, mais qui n'en partagent pas forcément la confession de foi (en particulier christologique), et qui souvent se désintéressent de sa structure organisationnelle. En d'autres termes, nous constatons un décalage entre une appartenance théologique déclarée et une appartenance pratique effective. Ce décalage ouvre la question de savoir qui est membre de l'Église et pose de façon cruciale la question des critères d'appartenance. En outre, les critères théologiques, juridiques, éthiques et communautaires se concilient difficilement avec la finalité de la mission, car nous ne pouvons les mettre en œuvre avant d'avoir accompli le travail. La question suivante se pose alors : que pouvons-nous demander en particulier à ceux qui ont pris leur distance par rapport à l'Église visible ?
Que cela nous plaise ou non, l'Église compte aussi ses sympathisants non engagés, des personnes qui se déclarent « croyantes mais pas pratiquantes ».

V.5.6 Une double stratégie

Pour sortir du dilemme né de l'imbroglio de nos héritages historiques, nous devons penser des réponses différenciées et mettre en œuvre des stratégies plu-

39 Cf. Marc Donzé, « L'impact de "Croire en Suisse(s)" dans l'agir ecclésial », in : *Évangile et Mission*, no. 17, Villars-sur-Glâne, Centre diocésain, 25 avril 1996, p. 429.

rielles. En termes théologiques, nous faisons fausse route si nous opposons « option confessante » à « option multitudiniste ». Même si nous marchons vers des modèles plus confessants, nous devons penser une double stratégie. L'ecclésiologie du réformateur Martin Bucer[40] apparaît ainsi adaptable à notre contexte actuel, même s'il est impensable de garder son côté théocratique. Le fait de fonder bibliquement sa compréhension ecclésiologique sur la parabole du bon grain et de l'ivraie (Mt 13, 24ss) nous aide à accepter, dans la patience, que nous ne sommes pas juges de la foi d'autrui. Du point de vue sotériologique, la question est tout à fait claire. Nous ne sommes pas Dieu et nous devons respecter l'énigme que constituent à la fois notre existence et celle de notre prochain. Mais, à hauteur d'humain, nous sommes appelés à construire et à édifier une Église visible, un « *corpus permixtum* », un corps mélangé, une Église de pécheurs et non une Église de purs. La paroisse caractérise précisément ce lieu d'accueil de ceux qui ne font pas partie de la maison. Elle est un lieu missionnaire. Si nous raisonnons en termes organisationnels, la paroisse n'est pas d'abord un lieu communautaire, mais bel et bien une organisation qui relève de l'impératif de l'évangélisation et du contact avec ceux qui sont en recherche. Mais la paroisse – et c'est là toute la difficulté – n'est viable que si, dans son sein, œuvre une communauté militante qui préserve une mémoire créatrice, transmet la tradition (notamment en écoutant l'Évangile) et partage le pain et le vin du repas du Seigneur.

Cette double stratégie d'une communauté vivante implique que la réponse à la question « peut-on croire sans appartenir ? » ne recueille d'emblée ni un non absolu et péremptoire, ni un oui impératif.

Si nous nous plaçons dans une logique communautaire, nous répondons « non », car personne ne peut croire sans appartenir. La finalité reste d'aider les personnes que nous rencontrons à découvrir la libération donnée par l'appartenance à Dieu et à mesurer que cette appartenance ouvre sur un amour désintéressé d'autrui.

Mais, si nous nous plaçons dans une logique paroissiale, nous répondons « oui, il est possible de croire sans appartenir », au sens où la paroisse doit accueillir les personnes qui sont en recherche et qui souhaitent précisément ne pas appartenir tout de suite et entièrement. Or cette position n'est tenable que si la paroisse se comprend avant tout comme un lieu de mission et de diaconie. Cette affirmation doit immédiatement être élargie : la structure paroissiale ne peut plus répondre à elle seule à la mission de l'Église. Nos Églises l'ont bien compris, puisqu'elles ont commencé à mettre en œuvre d'autres lieux et d'autres manières d'être présentes dans notre société. Des lieux comme la Mission populaire (France) ou les centres sociaux protestants (Suisse) mettent l'accent sur une présence diaconale au cœur des milieux défavorisés ; la Mission dans l'industrie qui émane du protestantisme ou l'Action Catholique se sont fixé le difficile mandat de manifester une présence chrétienne dans le monde du travail. Ces actions, souvent peu spectaculaires, me

40 Gottfried Hammann, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer,* Genève, Labor et Fides, 1984.

paraissent d'autant plus importantes qu'elles permettent une rencontre avec la tranche d'âge des 25-60 ans que les communautés locales traditionnelles peinent à rejoindre dans leur contexte de vie. La mise en place et la reconnaissance de ces lieux présupposent une compréhension d'une Église qui ne se donne pas seulement à voir, mais aussi à croire.

Ce paragraphe nous renvoie à la nécessité de dépasser notre volonté de maîtriser la question de l'appartenance. Au sens littéral, il ne nous appartient pas d'avoir une parole et une opinion définitives sur l'appartenance chrétienne de notre prochain. Cela doit être pensé aussi du point de vue pratique : nous devons imaginer des lieux ecclésiaux comme des zones de recherches où il est possible d'exprimer ses doutes et ses incertitudes. Or là résident tout le paradoxe et la difficulté, car la mise en place de tels lieux exige des militants désintéressés et bien formés qui sont au clair sur leur identité. La mission chrétienne peut et doit aujourd'hui proposer des temps et des lieux consacrés à des rencontres qui n'engagent pas tout de suite et qui laissent une place à l'informel. Ces espaces doivent permettre à des personnes de venir sur la pointe des pieds voir si l'accueil et l'hospitalité sont plus et autre chose qu'un simple slogan : une réalité à vivre et à expérimenter.

V.6 Conclusion : la double appartenance du chrétien

Concluons par l'essentiel : tout chrétien est appelé à déclarer sa double appartenance, à laquelle il doit une seule et même fidélité. Il participe d'une part à une même communauté de destin que tout un chacun et d'autre part, à une communauté chrétienne. Cette dernière, qui nourrit sa foi, n'a d'autre ambition que de le relier plus intimement à tous les autres humains. La liturgie de l'Église Réformée de France l'exprime de façon très heureuse dans la formule introductive du texte de l'institution de la sainte cène que je cite de mémoire: « C'est pour nous rendre plus vrais, plus humains, plus fraternels que le Christ prit du pain, le rompit et le donna à ses disciples... » Les chrétiens vivent les mêmes joies et peines que les habitants de leur quartier ou de leur ville ; ils sont confrontés aux mêmes questions que Monsieur ou Madame tout le monde. Ils vivent dans une co-humanité de fait, partageant les mêmes interrogations mises en avant par les événements qui jalonnent nos biographies. Ce questionnement devant l'énigme de la vie représente la constante[41] de la condition humaine. Les questions de l'origine, du sens et de la finalité de l'existence inscrivent tout être humain dans une communauté de destin. Tout individu cherche, dans des contextes différents et avec les moyens qui lui sont propres, à répondre aux questions posées par son histoire personnelle et collective. Les différentes traditions philosophiques et religieuses constituent des tentatives de réponses variables.

---

41 Maurice Baumann, *Le protestantisme à l'école. Plaidoyer pour un nouvel enseignement laïc*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 52.

Les réponses chrétiennes se caractérisent quant à elles par le fait qu'elles placent la question de l'humanité en rapport avec le Dieu Créateur qui s'est incarné en Jésus-Christ et qui se rend présent par son Esprit. L'humanisme chrétien prend acte du désir de toute-puissance et de l'illusion de l'autonomie de l'homme ; il les transforme pour les ajuster et les inscrire dans le projet de Dieu. Le but du christianisme n'est pas d'extraire les chrétiens du monde. Au contraire, les croyants sont appelés à déployer leur appartenance à Jésus-Christ dans la société ; ils gardent des liens avec la société civile, faute de quoi ils constituent, au sens littéral, une secte qui se coupe de toute relation, hormis celle du groupe d'élection. En même temps, les chrétiens sont invités à se retrouver dans une communauté qui leur permette d'approfondir l'Évangile. Mais cette mise à part invite les croyants à prendre d'autant mieux leurs responsabilités pour une plus grande justice et plus de solidarité. La démarche par laquelle les croyants se délient pour un temps et un lieu de toute obligation est nécessaire, car elle seule offre le ressourcement. La mise à part, loin d'être une rupture de liens, devient au contraire le lieu dans lequel le croyant prend conscience de la nécessité de tisser des liens avec les lointains. Par la prière d'intercession notamment, le croyant réalise que la suivance du Christ avive la solidarité, les proches et les lointains formant alors un tout.