

Entre Malines et Tibhirine Comment peut-on être catho ?

Être catho, pour les médias comme pour la théologie conservatrice, c'est avant tout « appartenir à l'Église », super-sujet représenté par ses permanents et sa hiérarchie. La réalité montre aussi une autre logique : c'est d'abord participer à une histoire où la mémoire vive de « l'évènement Jésus » engage concrètement dans l'advenir d'une humanité réconciliée. Ce rapport croisé au Christ et à l'humanité est alors l'essentiel de l'être-catho. Il se vit au pluriel, et c'est ce qui « fait Église » : mais dans l'épreuve des différences, et selon des formules multiples de proximité et d'indépendance. Comment se situer dans ce réseau d'itinéraires et d'errances ? Entre la résistance au rêve d'une communauté des purs et les distances que peut exiger la responsabilité, les multiples façons d'être « catho », jusqu'à ne pas ou ne plus l'être, relèvent de parcours sans modèle et sans garantie.

GUILLAUME DE STEXHE

C'est presque un hasard si ces pages s'ajoutent à un dossier sur les abus sexuels ecclésiastiques et dans le contexte d'une contestation du nouvel archevêque de Malines-Bruxelles comme du Vatican qui l'a choisi. Car cette actualité ne fait que renforcer un peu plus, pour moi comme pour bien d'autres, la question qui sert ici de titre : *comment peut-on être catho ?* En moins de deux générations, cette question est devenue, en Occident, radicalement problématique, au point d'être souvent l'expression d'un simple non-sens — mais aussi celle d'une ténacité perplexe. Comme le montre la quasi-évaporation de l'affiliation communiste, ce phénomène traverse d'autres « institutions de sens » ou « englobantes » : il relève donc de glissements socioculturels de fond. Pour autant, la question mérite d'être travaillée. Je voudrais ici l'aborder sous la forme d'une analyse un peu systématique : prendre la question de face, ce ne sera donc pas ici lui donner immédiatement réponse, mais la construire ou la reconstruire de façon à ce que le travail d'une réponse puisse prendre le plus de sens possible.

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

LA GRILLE MÉDIATIQUE : « REPRÉSENTANTS » ET « MEMBRES » DE L'ÉGLISE

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

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

D'abord une étonnante diversité, d'autant plus forte qu'elle se déploie ici dans un seul et même milieu. C'est dans la même Église, au même moment, et ici chez les mêmes clercs, que des figures aussi différentes prennent forme au fil des vies et des circonstances. Rappel à la réalité, donc : être-catholique, c'est tout cela ensemble : toujours aussi autre chose que ce qu'on imagine ou voudrait. Leçon agaçante, parce qu'on voudrait savoir à quoi s'en tenir, s'en tenir aux cases de ses classements, à ses caricatures ou à ses icônes.

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

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

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

« L'ÉGLISE », VRAI SUJET DE L'ÊTRE CATHO ?

Parce que leurs contraintes premières sont les classements simples, l'évènement et le spectaculaire, les médias font infiniment plus de place au pape (en blanc) ou aux cardinaux (en rouge) qu'aux chrétiens anonymes (gris sur gris); à la proclamation d'un règlement qu'à la vie d'un mouvement; à une messe-spectacle qu'à des gestes quotidiens; éventuellement, à des gestes de dissidence plus qu'à une indépendance très ordinaire. On fait ainsi passer les têtes d'affiche et les « évènements » comme images représentatives de la réalité catho. Mais ce qui est encore plus remarquable, c'est que, de cette façon, l'approche médiatique adopte et diffuse les principes d'une théologie historiquement située, celle des milieux catholiques conservateurs ou restaurateurs. D'abord, l'« Église » serait le véritable sujet de l'être-catho: car on lui applique la manière habituelle de comprendre une institution: comme un « gros sujet » collectif, non seulement rassemblant, mais aussi enveloppant et transcendant les sujets singuliers. Institution et collectivité, cette Église (catholique) serait représentée, et même constituée par excellence, par ses professionnels ou ses permanents (tous célibataires), et surtout par sa hiérarchie (exclusivement masculine). Ensuite, et logiquement, ce qui ferait l'identité catho des individus, des groupes, de leurs pratiques, ce serait avant tout ce statut d'appartenance à l'Église; cathos, ils le sont moins par eux-mêmes qu'en tant que « membres de », par une appartenance dont il importe assez peu qu'elle soit « tradition » ou « option personnelle ». Enfin, cette appartenance aurait comme critère fondamental l'obéissance ou la fidélité, c'est-à-dire l'identification

aux modèles institutionnels en vigueur. À l'exception des « saints » reconnus tels, les aventures humaines singulières des cathos, leurs liens, leurs pratiques, leurs pensées, sont finalement accessoires au regard de ce que représentent authentiquement les officiels.

L'enjeu de cette interprétation, ce n'est pas d'abord ni surtout le rapport entre les individus et l'institution, ni entre clercs et laïcs : c'est la logique et le sens même de ce que c'est qu'être chrétien-catholique. Et pour saisir cet enjeu, je voudrais évoquer un texte fulgurant : la *Lettre à Rome*¹, qu'Edmond Ortigues², alors brillant jeune théologien, adressa en 1952 au Vatican avant d'être, sur cette base, exclu de ses fonctions, et de rompre avec l'Église. C'était au moment de la précédente glaciation catholique (interdictions des prêtres-ouvriers et de la « nouvelle théologie », qui aura sa revanche au Concile³), glaciation que rappelle en grande partie la restauration qui court aujourd'hui de Rome à Malines (liquidation de la théologie de la libération, disciplinarisation obsessionnelle de la sexualité et de la bioéthique, etc.). L'analyse d'Ortigues remontait au noyau dont découlait pour lui, dans l'Église, l'enchaînement d'une série de dérives : l'étouffement du débat ; le déni de la foncière liberté humaine, responsable et créatrice (sur ce point-ci au moins, la révolution culturelle conciliaire a fait bouger les choses) ; la caricature du divin en ordre objectif du monde ; un double jeu « pastoral », de raidissement sur les principes et d'indulgence pratique ; enfin, la surévaluation d'une figure historiquement marquée des clercs et de leur rôle⁴. Le noyau de ces dérives, c'était à ses yeux une (théo-)logique « idéaliste », qui néglige comme accessoires les aventures *effectives* des hommes et des cathos *ordinaires* dans la société et l'histoire *réelles*. Cette logique projette en fait l'« Église » dans un ordre de réalité idéal et intemporel, qui transcende le concret des existences, des liens sociaux et de l'histoire se faisant : à ce niveau, « pour les yeux de la foi », l'Église (éternelle) se trouve immunisée contre une implication sérieuse par ce qu'elle est, fait et paraît dans l'effectivité du quotidien et aux yeux de tout le monde⁵.

Ortigues réfléchit ainsi cette façon d'hypostasier l'Église (comme super-sujet de l'être-catho) et de l'idéaliser (comme une réalité « spirituelle » transcendant les vicissitudes concrètes) : « Au lieu de rappeler que la coexistence humaine se retrouve au commencement et à la fin [...], le système clérical symbolise un « englobant » inerte, qui enlève à l'idée de Dieu sa vigueur offensive, sa puissance de renouvellement. On ne voit pas que la transcendance de Dieu s'indique dans le caractère insurmontable de la coexistence humaine,

1 *Lettre à Rome. Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église*, in E. Ortigues, *La révélation et le droit*, Beauchesne, 2007. Pour les circonstances de ce texte, voir E. Ortigues, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Coutances*, recueillis par P.-Y. Le Quellec et M. Tafforeau, Presses universitaires de Rennes, 2003, en particulier p. 89-97.

2 Edmond Ortigues (1917-2005) a laissé plusieurs œuvres marquantes : *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962) ; avec Marie-Cécile Ortigues, *Œdipe africain* (Plon, 1966) ; *Religions du livre, religions de la coutume* (Le Sycomore, 1981) ; et dans l'*Encyclopædia universalis*, les vigoureux articles « Athéisme » (1982), « Psychiatrie comparée, sciences humaines » (1979).

3 Voir F. Leprieur, *Quand Rome condamne*, Plon-Cerf, 1989.

4 On ne peut qu'être frappé — désespéré ? — par la convergence de ce diagnostic avec l'analyse qu'à un demi-siècle de distance Albert Bastenier publie dans ce numéro.

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

dans une ouverture indéfinie au sein d'un monde qui se prête à la communication humaine parce qu'il est d'abord susceptible d'être organisé, transformé, intégré... » (*Lettre à Rome*, p. 59). Avec ces lignes vigoureuses, on bascule vers une logique très différente de celle d'une primordiale « appartenance à l'Église », que ce soit sur mode médiatique ou théologique. Tout simplement parce que l'Église est ici relativisée, ramenée ici à son double horizon, à son (double) fondement : l'invention concrète de la fraternité humaine et la dynamique — non moins concrète ! — de la « transcendance de Dieu » — qui, pour la foi chrétienne, renvoient constitutivement l'une à l'autre : « quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu », pour citer la *Première lettre de Jean*.

ENTRE L'HOMME DE NAZARETH ET SON CORPS UNIVERSEL

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

Encore faut-il expliciter un tant soit peu ce que cela peut signifier (puisqu'on peut comprendre Jésus, avant tout, comme le « fondateur de l'Église », ce qui nous ramènerait à la logique précédente). Je risquerai, dans un langage parmi bien d'autres, une façon d'exprimer le renvoi réciproque⁶ de ce qu'Ortigues appelait la « coexistence humaine » et la « transcendance divine » : les chrétiens pressentent, dans la manière d'être de Jésus, une capacité unique à engager des relations où s'ouvre et se partage le « fonds de bonté » (Ricœur) originaire auquel chaque humain participe à sa façon singulière : des liens qui, même au creux de l'échec et de la mort, dénouent la violence, et font ainsi vivre et revivre ceux qui y participent. Et cette capacité témoigne, de façon unique elle aussi, d'une source énigmatique (« Dieu », que « nul n'a jamais vu »), source qui se communique elle-même de façon contagieuse (« l'Esprit » qui fait tout homme « fils de Dieu »).

Jésus-Christ ou « Dieu » remplacent-ils ainsi l'Église comme point de référence central et unique de l'être-chrétien ? Ce serait négliger le fait que la figure de Jésus est essentiellement figure de relations : elle renvoie, par tout elle-même, aux autres que lui-même, et à autre chose : au « Royaume qui vient » ; et qui advient précisément comme la contagion de l'esprit qui anime l'homme de Nazareth. La logique de l'être-chrétien consiste ici, en découvrant dans cette figure une façon unique de *faire humanité*, à se trouver engagé dans l'advenir d'une humanité animée par cet esprit qui lui vient toujours d'un peu au-delà

6 Ce renvoi réciproque, qui tisse l'histoire biblique et cristallise dans la figure de Jésus telle que ses disciples l'expérimentent, sera théorisé comme « dogme » en 471 à Chalcédoine, dans le langage du « merveilleux échange » entre les « deux natures » de la « personne » (unique) de Jésus, pleinement humain et pleinement divin, « sans confusion ni séparation ». Voir José Reding, « Le dogme chrétien comme grammaire d'agapè », dans Fr. Coppens (dir.), *Variations sur Dieu. Langues, silences, pratiques*, Fuisl, 2005.

d'elle-même. C'est ce que Jésus appelait le « Royaume qui se fait proche », et Paul, audacieusement, l'accomplissement du Christ en la plénitude de son « corps » : l'universel de l'humanité réconciliée.

L'être-chrétien est ici le mouvement qui s'enracine dans « l'évènement Jésus de Nazareth », et de là se tend vers l'universel d'humanité qui y a son symbole et son germe, laissant l'énigme de « Dieu » se signifier au creux de cette genèse concrète de fraternité. C'est bien un tel mouvement qu'ont adopté — progressivement, et pas sans questions — les frères de Tibhirine, tels que les a compris l'agnostique Xavier Beauvois : nouant l'une à l'autre leur référence évangélique et leur communion de destin avec le peuple et l'islam algériens, leur prière nocturne et leur solidarité charnelle.

LE ROYAUME : L'HUMANITÉ OU L'ÉGLISE ?

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

Pourquoi ? Bien sûr, il y a une logique possible, et bien réelle : la solidarité entre ceux qui se découvrent un point commun aussi essentiel que cette foi. Mais à elle seule, cette logique-là ne fonde qu'un clan, fût-il de fraternité chaleureuse. Par contre, dans la logique de l'analyse précédente, « faire Église » vise aussi et avant tout à déployer un espace où se croisent visiblement la mémoire vivante de Jésus et l'espérance active du monde humain en devenir. Ce qui signifie décidément que la communauté chrétienne n'est pas l'essentiel : elle n'a de sens qu'en renvoyant doublement au-dehors d'elle-même. Mais encore : pourquoi cet espace devrait-il être collectif, communautaire ? Pourquoi pas seulement un engagement et un témoignage personnels, pourquoi devenir, malgré tout, « membre de » ? C'est la question qui porte la plus forte charge d'incompréhension dans une culture profondément individualiste (en partie précisément en raison de son héritage chrétien). Et pourtant, écouter cette question peut conduire à deux aspects importants de la logique chrétienne : l'un à propos de la mémoire du Christ, l'autre à propos du rapport entre Église et humanité.

PAS L'ÉVANGILE D'UN SEUL

D'abord, ce n'est pas par hasard si la mémoire du Nazaréen, par un processus très précoce dans l'histoire du christianisme, se cristallise à la fois dans un nombre limité de versions collectivement reçues, et pourtant en *plusieurs* évangiles (cinq, si on compte Paul !) : plusieurs versions, locales, partiales, incomplètes, et non synthétisables, d'une silhouette et d'une parole qui de cette façon sont proclamées toujours autres. La référence au Christ ne peut ainsi

se développer de façon privée, ou monologique : ni dans une pure dispersion (chacun de son côté : autant d'évangiles qu'on veut) ni dans une uniformisation qui prétendrait maîtriser la figure du Christ (un seul évangile). Nul, individu ou groupe, ne possède l'« Évangile » à lui seul : il ne peut que le partager toujours à nouveau avec d'autres, qui le font résonner autrement. Le pluriel de l'Église est, en ce sens, d'abord pluralité structurante, et même pluralisme : impossibilité de s'approprier de façon privative le rapport au Christ. Cette pluralité fondatrice a été, surtout dans la modernité, combattue par une politique centralisatrice et homogénéisante ; ici comme partout la logique « intégriste » supporte mal différences et altérités ; le mouvement va alors supplanter les évangiles pluriels par un seul catéchisme, les créations de pensée par une doctrine univoque, les styles particuliers par une « discipline » uniforme, l'échange par une autorité centralisée. Il reste que, non seulement l'histoire, mais la *réalité* la plus quotidienne du « faire Église », c'est la pluralité des sensibilités (voyez dans n'importe quelle paroisse ou groupe !), des traditions et des courants (par exemple les ordres religieux et mouvements, chacun avec sa « spiritualité » particulière).

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

Dans une culture à la fois soucieuse de pluralisme et soumise au politiquement correct, attentive aux différences et traversée par la « pensée unique », c'est un fait digne d'attention, souvent inconcevable pour ceux qu'aveugle l'image du « catholique-membre-conforme » : le chemin réel de nombreux catholiques est celui d'une expérience permanente de différences inconfortables, de mises en question bousculantes. Est-ce un signe de décomposition, qui plaide pour la restauration d'une logique identitaire ? Ou une grandeur prophétique, qui préfigure l'unité plurielle que cherche l'humanité mondialisée ? Ou encore un alibi du n'importe quoi, qui permet de ne pas finalement se situer ? On reviendra à ces questions.

FAIRE ÉGLISE : SEULEMENT UN SIGNE

Mais d'abord, il est intéressant de noter que cette logique d'apprentissage structure aussi l'autre pôle de l'être-chrétien : l'engagement dans l'advenir de l'humanité réconciliée. Le philosophe Alain Badiou (*Saint Paul*, PUF, 1997) a remarquablement analysé ce noyau de la pensée et de l'action de l'apôtre Paul, qu'il appelle *La fondation de l'universalisme*. Mais, dans l'histoire, après en être venue à s'identifier sans plus à la société comme telle (c'est la logique de chrétienté, qui a de beaux restes), l'identité catho fonctionne souvent comme un communautarisme, une identification par séparation. Elle ne conserve alors la référence à l'humanité à venir qu'en pensant l'Église comme la « partie sauvée » de l'humanité ; l'ouverture à l'universel prend alors le sens d'une expansion de cette Église. À cette logique autocentrée s'en oppose une autre, qui a repris le dessus à Vatican II, dans des textes décisifs discutés avec acharnement (*Lumen Gentium* et *Gaudium et spes*) : c'est la compréhension de l'Église comme (seulement) signe, germe et anticipation de l'humanité en advenir. Dans cette logique-ci, de nouveau, « faire Église » renvoie structurellement au dehors et au delà de toute communauté chrétienne : celle-ci n'a pour sens que de signifier et d'appeler l'humanité réconciliée en advenir. Et ce qui fait signe ici, c'est la fraternité sans violence, la reconnaissance échangée qui ouvre chacun à son propre don, qu'elle a pour exigence de chercher à vivre, à la fois au-dedans et au dehors d'elle-même. Être-catho, c'est alors, non pas appartenir à un groupe, mais participer à une dynamique de fraternité universelle, dont le sens et le mouvement essentiels sont de franchir toute frontière de situation, d'appartenance ou de statut : « Il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme », écrivait l'apôtre Paul. Certains aspects de notre mondialisation, en particulier l'universalisation des droits de l'homme et de l'exigence humanitaire, peuvent être perçus dans cette logique comme une avancée décisive de cette fraternité qui est l'horizon de la foi, un recouplement concret de l'identité catho et de la citoyenneté planétaire, un signe de ce que, du milieu même des horreurs et des bouleversements, « les temps se font proches ». Cela n'étonnera que ceux qui oublient ou ignorent cette tradition basique : l'« Église » présente n'est que signe de la véritable Église — l'Humanité réconciliée en advenir.

UNE ORGANISATION — OU UN RÉSEAU D'ITINÉRAIRES ?

Mais *comment* faire Église ? Selon quel style ? L'imaginaire médiatique et le projet conservateur projettent le fantasme (et un fantasme peut être vécu) d'une organisation monolithique, homogène, où les individus se fondent en « membres » sous une règle de conformité. En contraste, il y a d'abord la réalité, chez de nombreux cathos, d'une indépendance très banale, d'une indifférence très courante aux modèles officiels, qui va jusqu'à une sorte d'anarchie ordinaire : la question est alors de savoir s'il s'agit là d'un déficit par rapport à la logique catho, à la règle ou à l'idéal ; et par exemple d'un effet de l'individualisme postmoderne. Sans doute les choses sont-elles, comme toujours, am-

bigües; mais deux traits de la mémoire chrétienne fondatrice suggèrent qu'il y a ici quelque chose qui consonne en profondeur avec une sorte de « liberté errante » caractéristique de l'évènement christique.

D'abord le caractère très personnel, toujours singulier, du mouvement par lequel un homme, une femme, un groupe se trouvent proches du Christ et se lient à lui: toujours à partir de soi-même, de son histoire, de sa situation. Aussi, le symbole même de l'unité entre chrétiens se prononce toujours: *Crédo, Je crois*, et non pas *Nous croyons*. Être-catholique, en un mot, c'est être *sujet en première personne*. Un second témoignage de la mémoire fondatrice va au rebours de la pente centralisatrice qui marque l'histoire de l'Église: les relations qui se tissent autour du Christ forment un réseau non homogène, et non pas un collectif organisé. Il y a le groupe des femmes et le groupe des missionnaires; les proches de Galilée, ceux de Judée; les partisans publics, et ceux qui le sont « en secret »; etc. Et encore plus nombreux et plus significatifs, ceux, souvent anonymes — un aveugle, une femme de Samarie, un officier romain... qu'une rencontre avec Jésus a conduits au profond d'eux-mêmes — et qui, sans se joindre au groupe des compagnons, disparaissent de la scène, confirmés dans leur propre chemin — selon ce mot typique de Jésus: « *Va, c'est ta foi qui t'a sauvé* »... De la même façon, les premières communautés forment un réseau lâche, et non un mouvement centralisé. Lorsqu'on perçoit dès les origines cette diversité des façons de participer à l'« évènement Jésus », on peut accorder plus de poids qu'on ne le fait habituellement à la diversité des styles que montre aujourd'hui la réalité de l'être-catholique: ils combinent, avec une grande variété, l'attachement et la distance, la conformité et l'originalité. C'est évidemment renforcé par l'individualisme contemporain: mais l'histoire et le présent montrent qu'un catholique n'est pas nécessairement un homme ou une femme qui *appartiennent* au monde catholique, mais qui cultivent à leur façon des liens avec l'évènement christique et le mouvement catholique. Dira-t-on alors qu'il y a les vrais et les faux catholiques? Les brûlants et les tièdes, les militants et les consommateurs? Ce genre d'évaluation est tentant, peut-être inévitable, mais risque avant tout de contourner la *réalité*: on est toujours catholique selon une formule originale de proximité et de distance avec ce qui est en cause: non pas d'abord l'organisation ecclésiastique, ni davantage la communauté des militants, mais l'évènement christique et le pluriel de sa résonance.

TÉMOINS, MAÎTRES, TRAITRES?

Aussi diversifiée qu'elle soit, aussi traversée d'indépendances et de distances, aussi relativisée par l'existence d'autres mouvances chrétiennes, il existe ainsi une communauté catholique. Dans les limites de ces pages qui déjà s'allongent, je suggérerai quelques remarques abruptes sur l'organisation de cette communauté et sur ses discours de référence. Sur ses « autorités », donc: on rejoint (enfin!) ce qui est premier pour la logique dominante: le rapport aux autorités. Pour l'organisation, les choses sont assez simples: c'est un monopole clérical (et donc masculin) et hiérarchique — sauf par endroits à la base, où l'autogestion

progresses (souvent faute de clercs). Pour les discours de référence, par delà les textes fondateurs, et sur le fond d'un héritage théorique immense, c'est aujourd'hui une surabondance de discours officiels (encycliques, documents en tous genres) médiatisés en petites phrases. La question que je creuse rebondit ici : comment la logique catho conduit-elle à se situer par rapport à cette organisation et ce discours ? Il me semble qu'on peut développer ici deux niveaux d'analyse. Un niveau plus sociologique, d'abord : dans le contexte qui est le nôtre, ni l'organisation ni le discours officiels ne jouent un rôle décisif pour de nombreux cathos en dehors — et ce n'est pas rien — de grandes orientations comme l'attachement (récent) aux droits de l'homme, ou, dans une mesure très limitée, un discours de morale sexuelle rigoriste. Les raisons de cette relative indifférence sont complexes. Sans doute, d'un côté, l'individualisme ambiant désamorce à la fois l'affiliation aux structures institutionnelles et la critique militante de ces mêmes structures. Sans doute aussi, en postmodernité, pour le meilleur ou pour le pire, les élaborations théoriques ne font plus grand sens et ne suscitent guère de passion, qu'elle soit positive ou négative. Sans doute enfin l'essentiel, pour de nombreux cathos, est de faire résonner comme ils le peuvent la mémoire du Christ et de lui inventer une fécondité concrète. Mais il faut ici relancer le questionnement : cette très banale distance par rapport aux structures et discours institutionnels, quel est son sens dans la logique catho ? À nouveau : un déficit d'adhésion ? Une paresse intellectuelle ? Une dissidence ou un schisme silencieux ?

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

Il me semble que les textes évangéliques, loin de l'ignorer, l'inscrivent dans le paradoxe de ce qu'on pourrait appeler une autorité suspecte. En effet, d'un côté la première génération chrétienne souligne qu'elle ne vit pas d'elle-même, mais d'une mémoire et d'une annonce dont il y a des témoins autorisés. Ceux-ci, au fond, rappellent en permanence la différence entre ce que la communauté vit et ce qui ne cesse de la susciter et de l'appeler, en quelque sorte d'au-delà d'elle-même : le Christ, l'Esprit. Mais en même temps, la mémoire fondatrice multiplie les avertissements : nul ne peut prétendre occuper la place du Christ, unique « maître » et enseignant — et les premiers disciples se sont pourtant montrés avides de domination et foncièrement rétifs à ce qu'ils sont chargés de transmettre. Il est ainsi très significatif que chaque souvenir de la responsabilité particulière que l'homme de Nazareth a confiée à Pierre soit accompagné d'un épisode de trahison, par le même Pierre, de ce qui lui a été confié ; très précisément, d'un refus obstiné, répété, du chemin de modeste service, de contradiction acceptée, de non-pouvoir radical, qui a été le chemin de son maître. La tentation permanente de Pierre, « roc de l'Église », est celle de l'inversion même de la figure de Jésus en figure de pouvoir. Cet avertissement est inscrit avec insistance dans le noyau de la logique catho : sans conversion sans cesse à reprendre, les « autorités » dans l'Église ne peuvent que trahir l'évènement Jésus-Christ.

Bien au-delà d'histoires édifiantes, ce qu'on trouve ici constitue un élément de réponse essentiel à la question : comment peut-on être catho ? Car cela signifie que la logique catho comporte, non seulement un espace de diversité et de distance par rapport à la conformité institutionnelle, mais aussi une place pour la résistance, ou la dissidence, par rapport à ce qui semble la caractéristique du catholicisme romain : sa structure hiérarchique. L'argument « *America, Love it or leave it* » que certains assénaient naguère aux objecteurs américains à la guerre du Vietnam est encore moins pertinent ici, sous la forme « acceptez votre Église comme elle est et comme ses autorités la définissent, ou quittez-la ! » Cette logique d'alternative — dedans ou dehors — est le fruit du schéma qui réduit l'être-catho par une appartenance fidèle. Oui, la logique structurante de l'être-catho comporte une mise en commun, un partage fondateur de la foi, mais dans ce partage elle institue un jeu, non seulement de liberté errante, mais aussi de vigilance critique, et même de dissidence. Ainsi, le « complexe antiroman » qu'on attribue parfois aux cathos dissidents est-il en fait profondément conforme à la logique catho — comme le confirme le grand exemple de Paul s'opposant frontalement à Pierre, dès les origines, sur les questions décisives de l'accueil des païens dans l'Église, et par conséquent d'une inévitable rupture avec la communauté juive.

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

TOUS COMPTES FAITS...

Comment peut-on être catho ? Au fil de cette analyse sont apparus des éléments qui montrent comment l'être-catho peut faire sens — surtout si on passe d'une logique de l'appartenance institutionnelle à celle d'une histoire qui vient de loin et qu'on tente en résonance avec d'autres. Mais cette histoire est tissée d'errances, et même d'horreurs, autant que de merveilles d'humanité. Et surtout, à certains moments, c'est la masse et la structure du réseau catho qui semblent s'orienter de façon obstinée dans des logiques qui subvertissent en violence l'espérance même dont elles auraient à témoigner. Alors, même l'objection de conscience peut devenir radicale, la distance et le débat peuvent devenir rupture, parce qu'il faut assumer ses responsabilités une fois qu'on a « tout bien pesé ». La seule façon possible d'être chrétien peut alors être de ne plus être catho.

Depuis l'évènement Jésus, une grande fracture dramatique brise ainsi la communauté chrétienne à peu près tous les demi-millénaires, et en progressant chaque fois d'un bon millier de kilomètres vers l'ouest. Au premier siècle, à Jérusalem, rupture entre les chrétiens et leur communauté juive d'origine ; au V^e siècle, ruptures de nombreuses communautés d'Orient à propos de la personne de Jésus (homme ? Dieu ?) ; au XI^e siècle, à Constantinople, rupture entre les Églises d'Orient et celle d'Occident ; au XVI^e siècle, en Europe centrale, entre les Églises protestantes et l'Église romaine. À ce rythme, le temps serait

proche d'une nouvelle grande fracture. Une hypothèse plausible est qu'elle se jouerait, si elle se cristallise, autour du système clérical en vigueur dans l'Église romaine, qui devient pour beaucoup insupportable : exclusion générale des femmes des fonctions dans l'Église, monopolisation autoritaire de ces fonctions par la tribu des célibataires consacrés, et dans la foulée raidissement d'une approche abstraite, et donc souvent violente, de la sexualité. Nombreux sont déjà ceux dont la distance s'est creusée progressivement, jusqu'à devenir exode — en attendant peut-être, pour certains, des jours meilleurs. En trouvant, parfois, une autre communauté d'accueil où s'enraciner. Mais aussi, et bien plus souvent, en expérimentant l'insignifiance, pour eux désormais, de l'expérience chrétienne.

Comment peut-on être catho ? La question prend ou reprend alors son sens radical. ■