
Urgences théologiques et pastorales

À propos du »mode de vie« du Christ Jésus aujourd'hui *

Christoph Theobald SJ

Zusammenfassung

In der aktuellen Krise der Kirche und unserer europäischen Gesellschaften hat die Theologie die vordringliche Aufgabe, eine Vision von der Zukunft zu entwerfen und zu denken. Dazu gehört erstens ein Blick auf den Kontext, nämlich die gesellschaftlichen und ökologischen Herausforderungen der Gegenwart; zweitens die Reflexion über eine missionarische Reform der Kirche; und drittens der »mystische« Weg der trinitarischen Christologie und Sakramententheologie.

Schlüsselbegriffe

- Zukunft der Kirche
- Herausforderungen der Gegenwart
- Missionarische Reform der Kirche
- Christologie
- Sakramententheologie

Abstract

In the current crisis of the Church and our European societies, theology has the urgent task of drafting and conceptualizing a vision of the future. First of all this includes looking at the context, namely at the social and ecological challenges of the present; secondly it includes reflection on a missionary reform of the Church; and thirdly it involves the »mystical« path of Trinitarian Christology and sacramental theology.

Keywords

- future of the Church
- challenges of the present
- missionary reform of the Church
- Christology
- sacramental theology

Sumario

En la crisis actual de la Iglesia y de nuestras sociedades europeas, la teología tiene la tarea prioritaria de esbozar y pensar una visión de futuro. Para ello es necesario en primer lugar analizar el contexto, es decir, los desafíos sociales y ecológicos del presente; en segundo lugar hay que reflexionar sobre una reforma misionera de la Iglesia; y en tercer lugar hay que tener en cuenta el camino »místico« de la cristología y teología de los sacramentos trinitarios.

Palabras clave

- futuro de la Iglesia
- desafíos del presente
- reforma misionera de la Iglesia
- cristología
- teología de los sacramentos

Dans la crise actuelle de l'Église et de nos sociétés européennes, la théologie a pour tâche urgente d'esquisser et de penser une *vision d'avenir*.

Selon une expression du pape François, « nous ne vivons pas une époque de changements mais un changement d'époque¹. Celui-ci a provoqué un fossé entre l'Église et nos cultures de l'Europe de l'ouest, voire un véritable déboîtement, appelé aussi « exculturation ». Aujourd'hui la crise systémique du clergé occupe le premier plan. Mais en profondeur, nous devons reconnaître que notre foi traverse une épreuve collective et que nous avons du mal à ne pas nous recroqueviller, à la manière d'une secte, sur notre pré carré, au lieu de chercher à rejoindre le cœur de nos contemporains. Une vision d'avenir peut ici jouer le rôle d'un antidote, exercer une fonction de guérison et de consolation au sein de nos communautés et susciter une véritable énergie théologique². Ce qui exige que la théologie qui, malgré son unité facultaire, donne souvent une image émiétée, ne poursuive pas seulement la logique d'une recherche interne à chaque discipline mais s'interroge sur son principe d'unité et sur ce que chaque spécialiste peut apporter à une vision commune³.

Remarquons, avant d'entrer dans le vif du sujet, que le courage de développer une telle vision d'avenir permet à la théologie de se situer à la hauteur des *Écritures prophétiques* qui furent en prise avec des événements. Pensons par exemple à la figure du « guetteur » en Es 21,6, qui illustre la double fonction du prophète, celle de *voir* et d'*annoncer*, ici l'événement de la chute de la ville de Babylone en 539. L'exercice de ce rôle n'est pas toujours possible; le prophète le reconnaît d'ailleurs à la suite de l'oracle sur Babylone: « Veilleur, où en est la nuit? Le matin vient et de nouveau la nuit. Si vous voulez encore poser la question, revenez » (Es 21,13). Mais quand, dans l'obscurité de la nuit, des « signes » d'un avenir autre se font plus nombreux et plus parlants et commencent même à converger, un regard sur « ce qui doit arriver bientôt » (Ap 1,1) devient plausible. C'est le cas dans l'Apocalypse qui, bien ancrée dans l'histoire des

Résumé

Dans la crise actuelle de l'Église et de nos sociétés européennes la théologie a pour tâche urgente d'esquisser et de penser une vision d'avenir. Cela nécessite d'abord un regard sur notre contexte, en particulier les actuels défis sociétaux et écologiques, ensuite une réflexion sur la réforme missionnaire de l'Église et enfin une proposition d'une voie « mystique », impliquée dans la christologie trinitaire et la théologie des sacrements.

Mots-clés

→ l'avenir de l'Église
→ les défis du présent
→ réforme missionnaire de l'Église
→ christologie
→ théologie des sacrements

* Conférence le 14 novembre 2019 à l'occasion de la remise d'un doctorat honoris causa par la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg Suisse. Le style est maintenu.

1 PAPE FRANÇOIS, Constitution apostolique *Veritatis gaudium* sur les Universités catholiques, 3, Site du Vatican, 27.12.2017.

2 Cf. le dossier des *Recherches de Science Religieuse* sur « Faire de la

théologie dans un christianisme diasporique », dans RSR 107/3 (2019) 417-523; cf. aussi E. BIANCHI/E. GRIEU/A. JOIN-LAMBERT/H. LEGRAND/V. MARGRON/A.-M. PELLETIER et Chr. THEOBALD, *Imaginer l'Église. Études – Les Essentiels*, Paris 2019.

3 Cf. Christoph THEOBALD, *Faire de la théologie au service d'un christianisme en diaspora. Pour un pragmatisme éclairé*, dans RSR 107/3 (2019) 497-523.

Églises d'Asie mineure (Ap 2-3) et de l'Empire de la fin du premier siècle (Ap 16,17-18,24), nous laisse avec une vision théologique de l'histoire, superposant, comme dans un fondu enchaîné de diapos, plusieurs niveaux de profondeur⁴.

Quelle vision d'avenir sommes-nous capables de porter aujourd'hui? Plusieurs conditions épistémologiques doivent être rappelées pour préciser cette question que je voudrais aborder avec vous ce soir. La toute *première condition* consiste à délimiter le «lieu» à partir duquel orienter notre regard vers l'avenir, le perspectivisme phénoménologique étant hostile à toute vue en surplomb. Ce «lieu», ce sont nos communautés chrétiennes en Europe de l'ouest (avec leurs «anges», dirait l'Apocalypse); communautés qui attendent une telle vision, peut-être parce qu'elles sont traversées par d'après conflits d'interprétation de ce qui leur arrive.

Pour déployer cette vision d'avenir, il nous faut revenir – *deuxième condition* – sur la *structure élémentaire de la Tradition* chrétienne, telle qu'on la trouve chez l'apôtre Paul et saint Irénée, au concile de Trente et dans le chap. 2 de la Constitution *Dei verbum* de Vatican II. Elle s'appuie sur trois pôles: (1.) l'Évangile du Règne de Dieu – cette Nouvelle toujours nouvelle d'une Bonté inconditionnelle –; (2.) ceux et celles qui l'annoncent, en tout premier lieu le Christ Jésus et les «siens», précisément nos communautés formant l'Église; et, enfin, (3.) ses destinataires, à savoir le contexte où il faut annoncer l'Évangile ou nos «Galilée» d'aujourd'hui. Une vision d'avenir doit englober et articuler ces trois pôles. Elle restera donc nécessairement d'une grande mobilité, en raison même du changement continu du pôle contextuel⁵. Et puisque les contextes culturels sont divers, elle aura une forme «polyédrique», selon l'expression du pape François⁶ (*EG*, 234-237); métaphore qui honore à la fois l'absence du point de vue surplombant et la particularité de chaque «lieu» et donc la nécessité d'une pluralité pentecostale de perspectives.

Vatican II introduit à cet endroit le discernement des «signes des temps» et le célèbre principe de «pastoralité». Autrement dit, l'interprétation évangélique du contexte et des «événements, exigences et requêtes» (*GS*, 11) qui s'y manifestent – *troisième condition* – reflue nécessairement sur les deux autres pôles: sur celles et ceux qui annoncent l'Évangile et donc sur la figure de l'Église et, finalement, sur leur compréhension même de l'Évangile du Règne de Dieu; car – selon la formulation concise de *Gaudium et spes* – «cette manière ajustée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation» (*GS*, 44). Il est donc impossible de déterminer des «urgences théologiques» et de les séparer des «urgences pastorales». L'enjeu de mon intervention sera de maintenir la *pastoralité de la théologie* et la *théologalité de la pastorale*⁷.

Pour m'interroger devant vous sur la vision d'avenir que nous sommes capables de porter, j'oriente mon regard d'abord sur notre contexte (I), avant de scruter ce que nous pouvons espérer d'une réforme missionnaire de l'Église (II) et de sonder la «richesse inépuisable» (Ep 3,8) de l'Évangile du Règne de Dieu (III), sachant qu'à chaque niveau de profondeur d'autres disciplines intellectuelles vont être impliquées.

4 Cf. Christoph THEOBALD, *Présences d'Évangile I. Lire les évangiles et l'apocalypse en Algérie et ailleurs*, Paris 2011⁴, 127-221.

5 Cf. Yves CONGAR, *La tradition et les traditions, II: Essai théologique*, Paris 1963; Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I: Accéder à la source*, Paris 2009, 259-273 et 695-887; ID., «L'herméneutique de réforme» implique-t-elle

une réforme de l'herméneutique?, dans *RSR* 100/1 (2012) 65-84; ID., *La tradition comme processus créatif. Un défi pour la théologie fondamentale*, dans ID., «Selon l'Esprit de sainteté». Genèse d'une théologie systématique, Paris 2015, 219-250.

6 PAPE FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, 234-237, site du Vatican, 24.11.2013 (désormais cité EG).

7 Maintenir cette articulation est la visée principale de mon ouvrage *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Paris 2017.

8 *Veritatis gaudium* (n.1), 3.

I L'humain à l'épreuve: urgences sociétales et écologiques

1 En reconnaissant que « nous vivons un changement d'époque », le pape François distingue avec grande lucidité une « crise anthropologique et socio-environnementale »⁸; constat global qui relie ces deux phénomènes entre eux et aux répercussions multiples sur notre manière d'habiter, ici et maintenant, notre planète. Pour caractériser cette situation historique, les géologues ont adopté récemment le terme encore controversé d'« anthropocène » qui désigne une nouvelle époque géologique de la terre: après l'âge de l'« holocène » (les douze mille dernières années), la terre subit – en tant que système – les effets de la démographie, de la technologie, etc., autant d'actions humaines devenant la principale force géologique⁹. Cet impact, l'épître aux Romains l'avait perçu en faisant entendre le « gémissement de la création tout entière » (Rm 8,22), tandis que saint François et l'encyclique *Laudato si'* parleront de la clameur de la terre, reliant cette clameur aux cris des pauvres, dans toute la tradition chrétienne destinataires privilégiés de l'Évangile.

Une nouvelle vision se présente donc ainsi devant nos yeux de « guetteurs », vision d'un avenir plus ou moins bouché et donc angoissant, en tout cas bien différente de la perspective de l'humanisme anthropocentré de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* de Vatican II (1965). Absente de ce texte, la terre nous renvoie aujourd'hui, comme dans un miroir, ce que la population humaine lui a infligé, l'interrogeant silencieusement sur sa manière d'habiter le monde et de se rapporter à elle-même. Paradoxalement nous savons bien « ce qui doit arriver bientôt » (Ap 1,1) mais nous n'y croyons pas, restant souvent aveugles et sourds. Une des raisons majeures de cette situation est la désarticulation du temps: la temporalité individuelle, celle d'une société donnée et celle des réactions / actions de notre planète ne concordent pas et sont traversées d'innombrables conflits. Chacun d'entre nous peut se dire facilement: « les sanctions de la terre, je ne les connaîtrai pas; après moi le déluge »; et face à de multiples contraintes, telle société tient collectivement un même langage.

Classiquement nos traditions religieuses garantissaient l'articulation de ces différentes temporalités. Dans nos sociétés laïques et plurielles elle doit être assurée par une philosophie ou une nouvelle « anthropologie » de la « foi »: d'une « foi élémentaire » qui ne se réduit pas à la dimension individuelle, mais intègre aussi la confiance qui se trouve à la base du lien social et politique et l'espérance qui mise sur l'habitabilité de notre planète pour des générations futures. Sans doute plusieurs entrées philosophiques, instruites par les sciences et issues de la phénoménologie, de la philosophie du « care » et de l'agir communicationnel, etc., doivent coopérer à une telle approche de la « foi »; il s'agit là d'une première tâche philosophico-théologique et, bien sûr, pastorale, rendue urgente par le « changement d'époque » que nous sommes en train de vivre¹⁰.

Tandis que l'humanisme européen, tel qu'il règne encore à Vatican II, ne doutait pas un instant de la situation d'exception de l'homme dans l'univers, nous vivons aujourd'hui

9 Cf. Jan ZALASIEWICZ et autres, *The Anthropocene as a Geological Unit*, Cambridge 2019; cf. aussi le dossier des *Recherches de Science Religieuse* sur « Repenser la création à l'âge de l'anthropocène », dans RSR 107/4 (2019) 593-676.

10 Cf. la première partie de Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I*, Paris 2007, 199-382 (en référence à la phénoménologie et à la théorie de la communication de Jürgen Habermas); cf. aussi plus récemment ID., *Europe, terre de mission. Vivre et penser la foi dans un espace d'hospitalité messianique*, Paris 2019.

avec une vision »moniste« qui met à mal la frontière entre l'homme, le règne animal et leur environnement vital. D'un côté, on s'appuie sur les succès remarquables des bio- et anthropotechnologies et leur extrapolation idéologique, l'homme-animal »augmenté«, tandis que, du côté de ceux qui s'y opposent, on rend la naïve affirmation de soi des modernes et leur exploitation de la nature responsables de la destruction systématique de l'équilibre écologique de notre terre. Il reste cependant le fait anthropologique *incontournable*, mais »négatif« et formel, que l'homme, dès lors qu'il se prend comme champ expérimental, *ne se perçoit jamais soi-même comme objet*. On peut parler ici d'une »anthropologie négative«, certes incapable de »définir l'homme«, mais en mesure de dire ce à quoi *il ne peut être réduit*.

La disparition de l'exception humaine et l'ultime résistance d'une »anthropologie négative« libèrent donc et nécessitent en même temps un »acte de foi« élémentaire : *comme jamais auparavant, l'humanitas comme telle doit être voulue par chaque être humain et par la population humaine*; ce qui présuppose qu'ils ne désespèrent pas de leur avenir. La foi ou l'espérance élémentaire n'est dès lors plus un acte qui se lie pour ainsi dire de l'extérieur à la *réalité factuelle de notre humanité, déjà donnée* en sa configuration morale, comme cela fut le cas chez Kant. En revanche, c'est la »foi« et l'espérance, jamais données d'avance, jamais garanties face à un avenir radicalement ouvert, qui – au sein d'une »anthropologie négative« – *constituent* notre condition humaine en sa différence spécifique.

2 Orientées par des temporalités différentes, les trois dimensions de cette »foi« élémentaire – son rôle sur nos itinéraires individuels, sa capacité de rendre possible notre »vivre ensemble« et sa force d'anticiper l'habitabilité de notre planète – sont intrinsèquement liées¹¹; ce qu'il nous faut montrer brièvement en commençant par la première dimension.

2.1 Le fait élémentaire que nous n'avons qu'*une seule vie* est parmi les plus évidents, mais sans doute le moins accessible à notre conscience, car c'est en oubliant quotidiennement cette limite que nous avançons sur la route de nos combats pour la vie. Aveugles, nous risquons donc de ne plus percevoir ce que représente l'unicité d'une vie humaine, *unique car s'étendant entre la naissance et la mort*. Ordinairement, la naissance d'un enfant est un grand moment de grâce, l'apparition unique d'une vie nouvelle étant reçue par les parents, la famille et l'environnement social comme un *don* inouï, porteur d'une promesse dont l'accomplissement est imprévisible et indicible – l'anthropologie négative nous l'apprend. Il faudra donc qu'une »foi élémentaire« se joigne à cette vie nouvelle et *naisse en cet enfant* pour porter l'inaccompli de cette promesse; émergence mystérieuse, car à la fois suscitée par la bonté de la voix parentale *et* devant venir de l'intérieur même du petit d'homme, quand il apprend à marcher et à parler et est »éduqué« (=conduit à la sortie) pour devenir capable de tenir debout dans la société; car personne ne pourra vivre l'aventure de sa vie à sa place. On pourrait confondre l'instinct de survie et cette »confiance«. L'être humain connaît en effet de grandes étapes où son existence se déroule quasi-automatiquement et sans questionnement particulier. Mais les *moments de crise* sont incontournables, qu'il s'agisse des seuils biopsychologiques de maturation à passer, des succès ou échecs de nos projets à

¹¹ Ce lien et sa désarticulation ont été davantage analysés dans THEOBALD, Urgences pastorales (n. 7), 231-290, et dans ID., Europe, terre de mission (n. 10), 85-321.

assumer ou encore des innombrables événements qui infléchissent l'orientation de notre route. C'est dans ces situations de »crise« que s'ouvre comme une fenêtre sur la totalité unique de l'existence, à la fois donnée *et* absente dans ces contours ultimes: l'instinct de survie ne suffit plus; le sujet y est »appelé« à réactiver la confiance et à se positionner face à la bonté originare de la vie et à la promesse qu'elle inclut.

2.2 Ce qui vient d'être dit de la confiance élémentaire vaut a fortiori pour nos sociétés contemporaines. Privées de leur »enveloppe religieuse« et exposées au »vide« de leur avenir, elles se trouvent simultanément aux prises avec des »puissances« inédites: les sciences et technologies dont il a été question et, dans leur sillage, le marché des biens et le monde de la finance qui échappe pour une large part au contrôle politique. Notre traversée collective de cette situation inédite butte contre une profonde crise de confiance qui ébranle notre vivre-ensemble mais nous fait aussi découvrir par contraste la complexité de ce phénomène si fragile, décrit par le langage météorologique ou médical de haute et de basse pression, de dépression, de mélancolie ou d'euphorie de l'ensemble du corps social. Nos sociétés ne vivent pas en effet seulement grâce à tel programme de réformes socio-économiques maniable à volonté, mais déploient le meilleur de leurs »énergies« quand elles peuvent s'appuyer sur un haut degré de confiance des concitoyens les uns vis-à-vis des autres et de tous vis-à-vis de chacun. Il y a une interaction complexe entre ces différentes dimensions, la »foi« élémentaire des individus étant en quelque sorte suspendue à l'autorisation d'un ou de plusieurs »proches« mais aussi au climat global de la société, la confiance de celle-ci en l'avenir se nourrissant inversement de l'élan de vie des concitoyens.

2.3 Ce rapport à l'avenir est aujourd'hui perturbé par les deux »puissances« contradictoires déjà évoqués, la menace écologique et le développement exponentiel des bio- et anthroposciences qui nous confrontent à la temporalité de la terre, nous faisant craindre ses sanctions. Là encore, les réactions sont diverses: d'un côté, on trouve ceux qui, aveugles et sourds, ne croient pas ce qu'ils voient ou ceux, au contraire, qui, lucides sur notre situation sur la terre, perdent *confiance* et vont jusqu'à renoncer à engendrer de la vie; de l'autre côté, on découvre une *espérance* en l'avenir d'une terre habitable parce qu'inépuisablement généreuse, par-delà les catastrophes annoncées. Habitée par un mystérieux sens de l'*humanitas*, cette espérance ne se contente pas de croire en la promesse que représente chaque nouvelle vie, mais œuvre aussi en faveur du lien de confiance entre tous les citoyens et entre les générations d'hier, d'aujourd'hui et de demain, engendrés par une même terre généreuse, donnée gratuitement en héritage à tous.

3 Que voyons-nous donc, nous autres »guetteurs«, quand nous nous laissons guérir de notre aveuglement et de notre surdité? Au premier plan: une désarticulation dramatique des différentes temporalités qui nous constituent, la perspective de notre mortalité individuelle ne correspondant pas à celle de nos sociétés ni à celle qui menace l'humanité à l'époque de l'anthropocène, toutes accompagnées d'innombrables pertes de confiance individuelles et collectives et de violences qui s'en suivent. Simultanément nous percevons, en arrière-plan ou en profondeur et comme sur une image de plus en plus nette, la »ressource« d'une »foi« ou d'une »espérance« élémentaire, certes invisible et silencieuse et donc méconnue par une société tournée vers l'efficacité au présent, mais portée par »une foule immense que nul ne peut dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues« (Ap 7,9). En final, la vision messianique des Écritures prophétiques, qui au cœur du »gémissement de la création tout entière« et de nos propres »gémissements intérieurs« mise sur la réconciliation entre la terre et tous ses vivants, semble gagner une plausibilité inattendue et surprenante. Mais il faudra que des femmes et des hommes l'activent et la rendent crédible.

II L'Église en mutation: urgences ecclésiologiques

1 L'Église et nos communautés chrétiennes sont-elles à la hauteur de ce que nous venons de percevoir de notre «Galilée»? La crise ecclésiale, évoquée tout au début, risque d'obturer notre regard sur la société et la terre et de nous tenir captifs de notre état de minorité, souvent mal assumé. S'il y a donc nécessité d'une réforme, c'est la «mission» qui doit la déterminer; c'est en tout cas la thèse du pape François dans le premier chap. de l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* où il propose un nouveau concept, celui de «l'Église en sortie» (EG, 20-24). C'est en laissant advenir une vision réaliste des forces spirituelles qui habitent nos sociétés, y compris la vision messianique qui se présente à l'arrière-plan des menaces écologiques, que l'Église pourra se regarder elle-même, non seulement avec le regard que la société porte sur elle et dans le miroir que nous offre la terre, mais aussi à partir du Christ Jésus auquel elle se réfère.

Nous rencontrons là une deuxième tâche théologico-pastorale urgente, cette fois-ci dans le domaine de l'ecclésiologie. Celle-ci ne pourra se contenter du commentaire de la Constitution *Lumen gentium*. Elle devra intégrer les déplacements importants, opérés par le Concile lui-même en fin de parcours, en particulier dans le Décret *Ad gentes* (1965) qui ne distingue plus la «nature» et la «mission» de l'Église (LG, 1), car «de sa nature», cette dernière «est missionnaire» (AG, 2); déplacement poursuivi par Paul VI dans l'Exhortation *Evangelii nuntiandi* (1975) et par François dans l'Exhortation *Evangelii gaudium* (2013). L'ecclésiologie devra surtout penser les multiples initiatives et intuitions, surgies ces dernières années, qu'on pense au synode d'Amazonie tout juste terminé ou au chemin synodal des Églises d'Allemagne. Des convergences, œcuméniques aussi, entre ces expériences diverses se manifesteront au fur et à mesure que les communautés se rendent effectivement «présentes» dans leur environnement sociétal et ajustent en retour leurs structures internes à cette mission vécue. En fait, une nouvelle figure d'Église est déjà en train de naître, laissant derrière elle celle qui est sortie de la réforme grégorienne du XI^e siècle et qui a été encore déterminante à Vatican II¹². À la théologie de penser la «dynamique constitutive» de cette figure, à savoir le lien entre la «sortie» missionnaire et ce qui en résulte pour la vie des communautés.

2 À un premier niveau, nos communautés ont pour mission d'exercer le ministère même de Jésus dans nos «Galilée» d'aujourd'hui et de l'exercer en son nom. Si l'on suit la logique lucanienne (ce qui demanderait maintenant quelques explications exégétiques)¹³ et si l'on enracine la créativité de l'Église naissante dans une «dynamique constitutive», telle qu'elle s'esquisse dans le chap. 10 de l'évangile avec l'envoi et le retour des Soixante-douze, le point de départ de la mission ne peut être une «crise» mais se trouve dans la vision d'une «abondance»: «La moisson est abondante» (Lc 10,2). À l'arrière-plan de ce qui a été dit de «l'humain à l'épreuve» se trouvait déjà cette expérience d'une «abondance», intimement liée au messianisme biblique. Si les «épreuves» – la crise anthropologique et socio-environ-

12 Cf. Jürgen WERBICK. Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994; ID., Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2009; cf. aussi THEOBALD, «Selon l'Esprit de sainteté» (n. 5), 393-439; ID., Urgences pastorales (n. 7), 303-373; ID., Europe, terre de mission (n. 10), 323-379.

13 Cf. aussi Christoph THEOBALD, Présences d'Évangiles II. Lire l'Évangile de Luc et les Actes des apôtres en Creuse et ailleurs, Paris 2011.

14 Pour davantage de précisions cf. THEOBALD, Urgences pastorales (n. 7), 141-185.

15 Cf. plus haut, n. 2.

16 Cf. plus haut, n. 13 et THEOBALD, Europe, terre de mission (n. 10), 343-363.

nementale sur un plan global, mais aussi les »crises« personnelles dont il a été question, les surdités et aveuglements individuels et collectifs – occupent souvent le premier plan de nos perceptions, le guetteur chrétien est appelé à voir les immenses trésors de »conversion« de nos mentalités, de sorties de nos cécités et d’ouverture de nos oreilles, ou simplement les disponibilités à l’apprentissage. Il ne se laisse pas duper par ce qui paraît à la surface mais perçoit les »aveugles qui retrouvent la vue et les sourds qui entendent« (Lc 4,17-21 et 7,22).

C’est la toute première *finalité de la mission* qui se présente ici, nécessitant évidemment une véritable »présence« auprès d’autrui: il s’agit de susciter sa »foi« élémentaire et son espérance au moment même où s’ouvre en lui comme une fenêtre sur le tout de son existence unique, en lui faisant entendre l’Évangile – la Nouvelle toujours nouvelle d’une bonté inconditionnelle – et peut-être cette confirmation jésuanique: »Mon fils, ma fille, c’est ta foi qui t’a sauvé«. Mais la mission des chrétiens ne s’arrête pas à la présence aux itinéraires individuels; elle s’intéresse au climat global de nos sociétés ou à la confiance qui est au fondement du lien social et politique; elle défend l’espérance – même »contre toute espérance« –, misant sur l’unité de toutes les générations, recevant généreusement la terre comme héritage à maintenir habitable pour tous. Nous retrouvons ici les trois dimensions de la »foi« élémentaire que nos communautés chrétiennes tentent de susciter et de faire grandir dans leur environnement en s’intéressant aux »lieux institutionnels« de son engendrement et de sa formation, la famille et l’école, et à l’espace »démocratique« où se crée ou se défait la confiance d’une société et de tous ses membres en l’avenir.

Davantage discutée que le point de départ et la finalité de la mission est aujourd’hui *la manière de la mener à bien*. Il n’est pas aisé, en effet, de mettre en œuvre le *principe de gratuité*, car le désir qu’autrui rejoigne la communauté chrétienne est légitime. Mais étant garante de la crédibilité de la mission ecclésiale, la gratuité d’une »présence« auprès d’autrui exige qu’on respecte sa liberté et s’intéresse à lui pour lui, l’ouverture de la »porte de la foi chrétienne« (Ac 14,27) comme déjà l’accès à la »foi« élémentaire étant du ressort de Dieu et de son Esprit¹⁴. Si nos communautés chrétiennes entrent réellement dans *cette* posture missionnaire, elles peuvent découvrir le sens de leur état de minorité, mieux désigné par le terme de »situation diasporique«, et l’accepter avec joie¹⁵.

3 À la suite des Actes des apôtres¹⁶, le décret *Ad gentes* du Concile insiste sur la progressivité de cette présence missionnaire de l’Église; progressivité qui reflue sur la figure de l’Église et fait que celle-ci reste toujours en genèse. Le deuxième chapitre du Décret distingue trois étapes d’une telle ecclésiogénèse: le »témoignage« des chrétiens ou leur »présence« dans leur environnement non chrétien (AG, 11, § 1). Suit la prédication de l’Évangile, rendue possible par Dieu lui-même – »partout où Lui ouvre la bouche à la prédication« – avec une analyse du processus de conversion et de sa structure spirituelle et sacramentelle, dont le but est le rassemblement du peuple de Dieu (AG, 13 et 14). Ce n’est qu’au troisième article qu’est retracée, progressivement et pour ainsi dire d’en bas, la »configuration« de la communauté ou assemblée chrétienne, avec l’indication, en toute leur ampleur, des services qui y sont nécessaires (AG, 15, § 7), avant qu’il soit question du ministère presbytéral et d’autres vocations spécifiques (AG, 16-18).

L’enjeu principal de cette mutation »missionnaire« que beaucoup de »guetteurs« chrétiens perçoivent déjà à l’œuvre et que le théologien doit penser est le *déplacement du »sujet« ecclésial*, passant du prêtre post-tridentin (qui, avec la première prière eucharistique, considère les fidèles comme »circonstantes«) vers la communauté ecclésiale. »Dans ces communautés«, stipule *Lumen gentium*, 26, »si petites et pauvres qu’elles puissent être souvent ou dispersés, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l’Église une, sainte, catholique

et apostolique» (LG, 26 § 1). L'égalité baptismale entre tous les chrétiens et chrétiennes, considérés par le pape François comme «disciples-missionnaires» (EG, 24, 40, 50, etc.), se trouve au fondement de cette nouvelle figure de l'Église, explicitée et orientée par trois paramètres théologiques dont on découvre aujourd'hui le lien intrinsèque: le «sens de la foi» (*sensus fidei*) des disciples-missionnaires (EG, 120), s'exprimant à travers des «charismes» divers, et la «délégation synodale», permettant de maintenir la visée pneumatologique, à savoir le bien de tous (1 Co 12)¹⁷. Là où l'on accentue le pouvoir des clercs, le «sensus fidei» se réduit à une obéissance passive au kérygme, sans engager l'intériorité et la capacité créatrice d'interprétation et d'expression de ceux et celles qui le reçoivent, rendant du même coup superflu tout discernement des «charismes» et toute délibération commune. Si, par contre, la mission fait voir au sein de nos sociétés et dans la création une «moisson abondante», celles et ceux qui s'y sont engagés découvriront en retour *une même richesse messianique* au sein de leurs communautés où, si l'on veut bien voir et entendre, les charismes abondent.

Cette structure baptismale de l'Église nécessite évidemment le ministère apostolique sous ses différentes formes ainsi que des nouveaux ministères. Mais, avouons-le, l'Église de l'Europe de l'ouest est comme paralysée par la fin du modèle presbytéral grégorien et post-tridentin et n'ose pas poser la question qu'impose «l'abondance de la moisson»: *de quel ministère presbytéral et diaconal, masculin et féminin, voire de quels ministères avons-nous besoin pour passer de «communautés» qui se reproduisent difficilement à des communautés résolument missionnaires?* Cette question arrive trop tôt pour ceux, nombreux, qui ne pensent qu'à combler la pénurie de plus en plus alarmante de clercs; elle se pose au bon moment pour les guetteurs qui contemplant déjà, ici et là, des déplacements réussis vers des communautés-sujets missionnaires et perçoivent l'activation, par tel pasteur, du «sens de la foi» ainsi que de la structure charismatique et synodale de l'Église.

Le frein vient donc d'un universalisme latin, peu sensible à la diversité polyédrique, voire œcuménique et pneumatologique des cultures et des Églises. Seule pourtant la création de véritables laboratoires locaux, disons d'«espaces amazoniens» en Europe de l'ouest, permettrait aux communautés chrétiennes de répondre aux défis que leur pose notre «Galilée».

III La foi sur la voie de la «mystique»: urgences christologiques et sacramentaires

1 On doit cependant se demander s'il est juste de rendre les tendances à l'uniformisation de l'Église latine seules responsables de son exculturation sur nos territoires. La large disparition d'une conscience missionnaire, la difficulté d'une présence gratuite (et sans arrière-pensée prosélyte) auprès d'autrui et au service de la société et de la création ainsi qu'une certaine incapacité à quitter la figure de l'Église, telle qu'elle s'est formée au

¹⁷ Cf. les trois numéros des *Recherches de Science Religieuse* sur «Sens de la foi, sens des fidèles» (RSR 104/2 [2016] 161-236) et sur «La synodalité de l'Église» (RSR 106/3 [2018] 353-464 et 107/2 [2019] 177-343).

¹⁸ Un dernier état de la recherche se trouve dans Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris 2008; ID. (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris 2010.

¹⁹ Un des derniers états de la recherche se trouve dans RSR 97/4 (2009) 485-582 et dans RSR 107/1 (2019) 5-122.

²⁰ Cf. surtout THEOBALD, *Le christianisme comme style* (n. 10), 299-353 et 414-422.

deuxième millénaire, ne révèlent-elles pas une crise collective de la foi chrétienne? Comme si notre foi au Christ Jésus était liée à une expression ecclésiale du passé en voie de disparition et que nous ne trouvions pas en nous la »source« théologique, permettant de nous la redire et la dire à d'autres dans notre et leur vie quotidienne. Pour le formuler d'une autre manière: beaucoup de chrétiens en Europe de l'ouest ne se contentent-ils pas d'une »foi« que j'ai appelée »élémentaire«, nécessaire pour vivre, s'exprimant dans leur cas par un intérêt pour des valeurs chrétiennes ou un patrimoine ecclésial, mais ne sachant plus pourquoi se référer au Christ Jésus? Ou s'ils s'y réfèrent, c'est à Jésus comme fondateur du christianisme qu'ils font appel.

Une troisième tâche théologico-pastorale urgente se présente ici, cette fois-ci dans le domaine de la christologie trinitaire¹⁸ et de la théologie sacramentaire¹⁹. Elle consiste à laisser notre regard contemplatif se diriger vers les profondeurs abyssales de Dieu, un peu à la manière du visionnaire de Patmos qui percevait dans les sept Églises d'Asie mineure le Fils de l'homme qui, s'adressant à chacune d'elle, prend progressivement figure *en elles*. Penser aujourd'hui ce processus, c'est faire comprendre que la présence gratuite de nos communautés auprès de nos contemporains et l'espérance messianique à l'époque de l'anthropocène prend sa »source« en Lui.

L'ébauche dont je dois me contenter ce soir s'appuie sur la *Quaestio* 40 de la troisième partie de la Somme de saint Thomas d'Aquin, qui m'impressionne depuis très longtemps; question quasiment stylistique sur le »genre de vie du Christ«, à savoir son *modus conversationis* en accord parfait avec la finalité de son Incarnation²⁰. Ne pouvant pas commenter l'ensemble de la *Quaestio* dans son contexte²¹, je retiens le lien que Thomas établit avec la distinction classique entre »vie contemplative« et »vie active«: »La *vie active* qui consiste à livrer aux autres par la prédication et l'enseignement les vérités que l'on a contemplées est plus parfaite que la vie qui n'est que contemplative, puisqu'elle présuppose une *abondance* de contemplation. Aussi est-ce sur une vie active de cette espèce que le Christ a porté son choix«. Fondant la charte de l'*ordo praedicatorum*, Thomas fait ici de Jésus le premier frère prêcheur, conciliant la *vita activa* et la *vita contemplativa* dans une *vita activa* supérieure de prédication. On pourrait (avec le dominicain Jean-Pierre Torrell) sourire de cette finale²². Mais, disons-le tout de suite, dans la *vita Christi* des *Exercices spirituels* de saint Ignace, Jésus est le premier jésuite ou plutôt Celui de qui se réclament ses »compagnons«, habités par le désir d'»aider tous les hommes« (Ex. 146).

Peut-être entendons-nous aujourd'hui, avec *Dei verbum*, 7²³, dans le »*modus conversationis Christi*« d'abord le type de *communication engagée* par le Christ Jésus lui-même et par ses disciples-missionnaires avec leurs contemporains de tous les temps. C'est en tout cas le lieu où s'enracine la *pastoralité missionnaire de la théologie* ou la *théologalité d'une pastoralité missionnaire*; présupposée au point de départ de cette leçon, elle défie toute séparation entre théologie »dogmatique«, »spirituelle« et »pastorale ou pratique«. L'abondance *messianique* de contemplation au sein de l'obscurité de l'histoire de notre planète se vit en effet *dans les*

21 Cf. maintenant le remarquable commentaire d'Emmanuel DURAND, *L'incarnation comme »conversation«* selon saint Thomas d'Aquin. Pertinence sémantique, antécédents patristiques, déploiement théologique, dans *RSPT* 102 (2018) 561-610.

22 Jean-Pierre TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ* chez Saint Thomas d'Aquin, Paris 2008, 664.

23 C'est pourquoi le Christ Seigneur, en qui s'achève toute la Révélation du Dieu très haut (cf. 1 Co 1,30; 3,16-4.6), ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale, en leur communiquant les dons divins. Ce qui fut fidèlement exécuté, soit par les Apôtres, qui, par la prédication orale,

par leurs exemples et des institutions, transmirent, ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir (*sive ex ore, conversatione et operibus acceptant*), ou ce qu'ils tenaient des suggestions du Saint-Esprit, soit par ces Apôtres et par des hommes de leur entourage, qui, sous l'inspiration du même Esprit Saint, consignèrent par écrit le message du salut«.

relations effectives de nos communautés avec leurs contemporains et avec la terre qui nous porte. Mais elle ne nous est accessible que dans la *relation* unique entre le Christ Jésus et nous, voire avec l'Église. Ce qui me reste à considérer des deux côtés, du côté du Christ et du nôtre.

2 Le *modus conversationis* du Christ Jésus est un remarquable point de départ pour initier aujourd'hui nos communautés à un rapport juste avec Lui, dans la trame des Écritures et sans sous-estimer les apports de l'histoire largement divulgués dans l'opinion publique. Si son tout premier titre messianique fut celui du «Saint de Dieu» (cf. Ac 2,27. 31; Jn 6,69; etc.), c'est que son «genre de vie» a été et reste absolument convainquant pour ceux qui se laissent toucher par lui²⁴. On peut décrire ce *modus* par une triple relation: sa relation à soi, exempte de tout mensonge et en concordance avec lui-même – Jésus a toujours dit ce qu'il a pensé et fait ce qu'il a dit –; sa relation avec «quiconque» – l'empathie ou la compassion et la sympathie actives ou encore la capacité de «se mettre à la place d'autrui» sans jamais quitter la sienne –; et enfin la relation à Celui que, dans sa prière, il appelle «Abba-Père». L'inconditionnalité éthique de sa «présence» gratuite auprès de ceux qui se présentent devant lui à l'improviste implique les adversaires, un Pierre et un Judas, montrant son ultime liberté théologique par rapport à sa propre vie, symbolisée dans la Cène et formalisée par Jean: «Personne ne m'enlève la vie mais je m'en dessais de moi-même» (Jn 10,18). L'intimité avec son Père «qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et les injustes» (Mt 5,45), lui donne une même intimité avec toutes les créatures et ce regard messianique d'un enfant pour qui la création renaît chaque jour.

La vieille règle spirituelle, selon laquelle l'arbre se reconnaît à ses fruits (Mt 7,20; Lc 6,44), entre ici en jeu et permet de descendre vers nos racines ou de «remonter» du «genre de vie» de Jésus vers Dieu et de comprendre de l'intérieur que l'ensemble de l'itinéraire du Saint de Dieu, *l'unicité unique de son existence livrée*, se déroule dans l'intimité de son Père (Jn 1,1-18 et DV, 4) et nous donne accès à cette même intimité (Rm 5, 1-2), son Règne qui n'est rien d'autre que l'espace de gratuité absolue en lui. Ce n'est qu'en faisant cette expérience-là, appelée communément «mystique», que nous réalisons pourquoi nous autres «chrétiens», nous ne pouvons pas nous contenter d'une «foi» élémentaire. On pourrait traduire cette expérience par la magnifique *métaphore du pendule*: plus nous entrons dans l'intimité abyssale de Dieu, plus paraît devant nos yeux la vision messianique d'une création en voie de réconciliation avec elle-même à l'époque de l'anthropocène, plus nous pouvons sortir de nous-mêmes et devenir capable d'une «présence» gratuite et hospitalière, à quêter auprès de et à offrir à notre entourage relationnel, sociétal et terrestre²⁵. L'épreuve collective de la foi, évoquée dès le début de mon intervention, vient de la difficulté de l'Église, au moment d'un «changement d'époque» sans précédent, d'initier à cette expérience, voire de maintenir cette finalité dans nos communautés.

24 Cf. Christoph THEOBALD, «Selon l'Esprit de sainteté ...» (Rm 1,3-4). A propos de la messianité de Jésus de Nazareth, dans ID., «Selon l'Esprit de sainteté» (n. 5), 345-366.

25 Pour davantage de précisions, cf. THEOBALD, Urgences pastorales (n.10), 141-185.

26 Cf. Christoph THEOBALD, Analogia regni. Approche contextuelle du «principe» de la théologie chrétienne, dans ID., «Selon l'Esprit de sainteté» (n. 5), 441-444.

3 Nous venons de passer déjà sur l'autre versant de notre relation avec le Saint de Dieu, le versant ecclésial. Comme l'émergence de la »foi« élémentaire, la naissance de l'Église ne va nullement de soi; la crise actuelle nous le fait toucher du doigt. Cette renaissance doit venir à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, à savoir du libre accueil du Christ Jésus dans nos communautés (comme dans la septième lettre de l'Apocalypse) et de »l'écoute de ce que l'Esprit dit aux Églises« (Ap 2,7, etc.).

Une difficulté non négligeable vient de notre sacramentaire, intimement liée à la figure grégorienne de l'Église; car elle suggère une continuité rituelle qui risque d'obscure l'expérience dont il vient d'être question, alors qu'elle devrait en être l'expression »charnelle«. L'Église de Vatican II a su mettre les Écritures entre les mains des fidèles; elle ne nous a pas habitués à comprendre de l'intérieur le lien intrinsèque entre les temps messianiques, inaugurés par le Christ Jésus, et les gestes »sacramentels« dans leur dimension relationnelle et sociale et leur enracinement dans la terre. Espérons que l'entrée de notre foi dans l'âge de l'anthropocène nous conduise à revisiter aussi l'ensemble de notre sacramentaire.

IV Conclusion

Le moment est venu de conclure. Vous aurez compris, chers amis, qu'à mes yeux, il y a certes plusieurs urgences théologico-pastorales à honorer; j'ai tenté de les sérier en me servant des catégories classiques d'anthropologie, d'ecclésiologie, de christologie et de sacramentaire. Mais ces urgences convergent vers l'unique recherche d'une *vision commune d'avenir*. Mon désir était alors d'orienter notre regard en partant de »l'humain« en crise à l'époque de l'anthropocène et de me mettre ensuite à la recherche d'une présence ecclésiale, déjà en train de paraître, qui pourra être à la hauteur de notre situation, avant de nous inviter à contempler le style du Christ Jésus dans l'intimité de Dieu et au sein de nos communautés ecclésiales. Je pense que vous n'êtes pas étonnés si je mets ma réflexion sous le patronage de l'apôtre Paul: Paul le missionnaire et fondateur d'Églises, Paul le théologien qui pense la puissance de l'Évangile pour »quiconque« et la foi qui fait vivre, Paul enfin le visionnaire qui anticipe l'avenir messianique des humains au sein de la création. Quand, dans l'épître aux Romains, il évoque le *don de la prophétie, à exercer en accord avec la foi, et le don de l'enseignement* (Rm 12,6,7)²⁶, il parle de lui-même mais nous exhorte aussi, nous théologiens et théologiens et vous qui étudiez la théologie, à faire fructifier le même don, »selon la grâce accordée à chacun«. ♦