

La Maison-Dieu, 122, 1975, 116-141.

Henri BOURGEOIS

LE CHRISTIANISME POPULAIRE UN PROBLÈME D'ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE

QUE peut bien être une réflexion théologique à propos du christianisme populaire ?

Il n'est pas indécent de se le demander ! Car la réponse ne s'impose pas forcément. Elle se heurte, en effet, non seulement à la complexité de ce qui est mis en débat, mais également au flou ou à l'incertitude qui marquent aujourd'hui la théologie. Et ceci n'est pas moins délicat que cela.

Effectivement, on peut attendre *trop ou trop peu* de la théologie. Ou bien l'on veut trouver dans l'Écriture et dans les grandes convictions ecclésiales de quoi discerner les situations et orienter les décisions. Mais une telle espérance apparaît vite illusoire. Ou bien, au contraire, on se montre a priori méfiant vis-à-vis de pseudo points de repère que leur formalisme rend inopérants à l'égard des problèmes concrets. Et alors c'est la légitimité ou, en tout cas, l'utilité d'une approche théologique qui se trouve remise en cause.

Je voudrais essayer d'éviter, au moins en partie, ces deux dangers, en quelque sorte symétriques. Et, pour cela, je propose d'adopter une perspective relativement familière aujourd'hui : ce que l'on appelle *l'anthropologie théologique*.

De quoi s'agit-il ? Les lecteurs de *La Maison-Dieu* connaissent probablement ce genre de démarche¹. Deux précisions prélimi-

1. Voir par exemple le numéro spécial : « Anthropologie sacramentelle », *La Maison-Dieu* (119), 1974.

naires permettront de lever d'éventuels malentendus et d'indiquer la marche à suivre.

Tout d'abord, l'anthropologie théologique, si elle se met « au point de vue de l'homme », n'entend aucunement *réduire* le mystère de l'Alliance à ce que nous en expérimentons ou à ce que nous en comprenons : par exemple au « vécu » dont on a conscience ou encore à un savoir sociologique. Un tel anthropocentrisme, légitime en son ordre, en particulier lorsqu'il s'agit des « sciences humaines de la religion », ne serait pas théologique².

Par conséquent, c'est bien en restant elle-même que la théologie est amenée, aujourd'hui, à manifester sa dimension ou sa base anthropologique. Autrement dit, pour ce qui nous intéresse ici, la question de l'anthropologie théologique peut se formuler ainsi : les situations et aussi les interprétations que recouvre le mot-formule « christianisme populaire » sont-elles une occasion et une manière d'exprimer quelque chose de l'homme tel que la foi chrétienne le comprend ?

Tout cela semblera peut-être assez abstrait. Aussi bien une anthropologie théologique appelle-t-elle une seconde précision. C'est que l'homme dont il s'agit *n'est pas intemporel*. Ce n'est pas l'homme en soi qui est impliqué dans le Mystère de l'Alliance, ce sont les hommes dans leur histoire. C'est-à-dire les hommes dans leurs rapports sociaux et dans les mécanismes de leurs relations objectives³.

De fait, ce qu'on appelle christianisme populaire⁴ n'a pas de sens effectif indépendamment des situations historiques où apparaît ledit christianisme. Pour nous, actuellement, c'est un fait

2. Le courant théologique qui se rattache à Karl Rahner (J.-B. Metz, etc.) a particulièrement souligné ce point du cahier des charges d'une anthropologie théologique. Cf. K. RAHNER, « Théologie et anthropologie », in: H. de LUBAC, J. DANIELOU, Y. CONGAR *et al.*, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris: Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 23), 1967, pp. 99-120.

3. L'anthropologie théologique ne peut être seulement une phénoménologie ou une interprétation de l'homme en termes de conscience et d'idées. Il lui faut aussi prendre en charge le caractère objectif de l'homme et par conséquent les mécanismes de sa vie culturelle et sociale, cf. P. EYT, « La théologie et la mort de l'homme », *Nouvelle Revue Théologique* 96 (5), mai 1974, pp. 471-488.

4. Je parlerai, ici, du christianisme populaire et non du catholicisme populaire parce que la question en jeu déborde les limites du seul catholicisme et porte sur le christianisme comme tel, quelles qu'en soient les modalités confessionnelles.

contemporain. Qu'il y ait eu, à toute époque, des situations plus ou moins analogues à celles qui retiennent aujourd'hui l'attention, voilà qui est bien vraisemblable. Mais la question est de savoir pourquoi on se pose aujourd'hui un tel problème et pourquoi on le fait de telle ou telle façon. C'est cela qui manifeste concrètement un certain type de rapports entre l'anthropologie et le christianisme.

Si l'on accepte cette perspective, il est temps de se mettre en route. Le parcours sera simple. Nous essaierons d'abord de voir *qui pose la question* du christianisme populaire. Ce sera une première façon d'entrer dans son contenu. Puis nous nous demanderons quelle est *la signification théologique* du problème tel qu'il se pose aujourd'hui. Cela nous conduira finalement à envisager quelques *lignes d'approfondissement*.

I. - QUI POSE LA QUESTION DU CHRISTIANISME POPULAIRE ?

Souvent, en christianisme, un problème implique en ses données ceux-là mêmes qui le posent. On peut donc explorer, ici, une hypothèse et essayer d'entrer dans le problème du christianisme populaire en cherchant à repérer les catégories de chrétiens qui prennent position à ce propos.

Honnêtement, il vaut mieux centrer notre analyse sur une situation. En l'occurrence, celle de la France. A charge, pour le lecteur, de tenter des transpositions pour d'autres contextes.

Qui donc, en France, pose la question du christianisme populaire ?

Les gens du peuple

Avec cette formule qui est tout à la fois conventionnelle et ambiguë, je voudrais désigner les premiers concernés. C'est-à-dire les « chrétiens populaires » eux-mêmes. Des gens qui sont habituellement baptisés, qui se déclarent chrétiens, dont la position sociale est dominée, dont la culture est pratique et concrète plus que réflexive et abstraite.

Ces gens ne parlent guère du christianisme populaire. Le plus souvent, ils ignorent cette expression. Ils ne parlent pas d'eux-mêmes ainsi. De leur point de vue, ils sont chrétiens « tout court », sans qu'il y ait lieu de qualifier particulièrement leur appartenance à la foi chrétienne. Pourtant, ils ont conscience d'avoir un statut religieux et une position ecclésiale un peu à part. Car ils se sentent différents d'autres groupes.

— Parmi ces « autres », il y a d'abord *les chrétiens bourgeois*⁵. C'est-à-dire les chrétiens pratiquants. Ceux qui « ont le temps d'aller à la messe », qui « savent parler » (à l'église comme dans la société), qui savent « expliquer » leur foi, par exemple dans des réunions de préparation aux sacrements. La différence entre ces chrétiens bourgeois et les chrétiens populaires est spontanément perçue par ces derniers, même si elle ne donne pas forcément lieu à des jugements agressifs ou critiques.

— En deuxième lieu, il y a *le clergé*. C'est lui qui « gère » les sacrements et c'est de lui que dépend, en fait, la reconnaissance officielle ou institutionnelle du christianisme populaire. Pour les chrétiens populaires, les prêtres sont un vis-à-vis. Ils ont une fonction. Mais les critères auxquels ils se réfèrent pour exercer leur fonction (admettre ou non aux sacrements, au catéchisme) ne sont pas aisément perçus. D'où parfois l'impression d'arbitraire, de changement qui déroute, et finalement, pour bien des gens, un certain sentiment d'impuissance : une fois de plus, ils sont dominés. « Tel prêtre ne m'a pas compris », « il ne se met pas à notre place », « la religion devient réservée à quelques-uns ».

Ajoutons que le clergé apparaît de moins en moins à l'état isolé. Plus ou moins clairement, les chrétiens populaires voient intervenir à côté des prêtres certains chrétiens qui ont un rôle ministériel : préparation aux sacrements, intervention dans la célébration, etc... Les « dames d'œuvre » de jadis se sont changées en un groupe de chrétiens qui ont une fonction ecclésiale les apparentant au clergé ! Ces chrétiens que le clergé fréquente, qui fréquentent le clergé, qui en ont les préoccupations et le langage, sont perçus comme ayant deux types d'appartenance sociale. Ils

5. Le mot « bourgeois » est pris ici dans son usage courant, où il désigne globalement les classes dominantes et ascendantes, y compris les « petites bourgeoisies ».

peuvent être des militants ouvriers. Ou bien des gens membres de la bourgeoisie, au sens large de ce terme. Mais, dans les deux cas, ils ont une position sociale qui les sépare et les distingue du monde populaire. Cela est clair pour les chrétiens bourgeois. Cela est également le cas pour les membres conscients et « engagés » de la classe ouvrière. Le peuple, le plus souvent peu conscientisé et peu organisé, les perçoit sans doute comme plus proches de lui que la bourgeoisie mais il les juge en même temps différents de lui.

— Enfin, les « gens du peuple » s'identifient eux-mêmes comme représentants du christianisme populaire en percevant leur différence par rapport aux *non-chrétiens*. « Chez nous, on est chrétiens », « dans la famille, on fait baptiser les enfants », « tu ne peux pas te marier avec un non-baptisé ». Il y a là une saisie intuitive, souvent viscérale, qui pèse évidemment sur l'identité du christianisme populaire. Celui-ci se saisit tout autant comme un christianisme par rapport au non-christianisme que comme un christianisme particulier par rapport à d'autres formes de christianisme.

Le clergé (et les chrétiens en position ministérielle)

— Les uns, prêtres ou laïcs, jugent mort ou en voie d'extinction ce qu'ils considèrent comme une *religiosité* formaliste, plus ou moins traditionnaliste, fermée aux problèmes actuels du monde, au sens effectif de l'Évangile et aux préoccupations de l'Église post-conciliaire.

Parler de christianisme leur semble, en l'occurrence, presque indu. Car ce que l'on appelle christianisme n'est, selon eux, qu'une religion pré-chrétienne et non évangélisée ou une religion post-chrétienne ayant perdu ses cadres de référence et ses points d'appui. En d'autres temps, quand l'emprise ecclésiale était plus forte et la société plus cohérente, le caractère chrétien de cette religion populaire ne posait pas grande question. Elle était « encadrée », soutenue par la culture dominante. Ou bien elle fait régulièrement l'objet de « missions ». Aujourd'hui, la vie a changé. La société, moins stable, ne garantit plus les appartenances, qu'elles soient familiale, locale, politique ou religieuse. Celles-ci

ne peuvent plus être que libres et conscientes. L'Eglise serait donc obligée de prendre acte de la situation : la religion populaire apparaîtrait de plus en plus comme sans légitimité chrétienne et sans avenir religieux.

En outre, certains se demandent si ce christianisme populaire qui n'aurait de christianisme que le nom mérite bien sa *qualification populaire*. Où est le peuple aujourd'hui ? N'est-ce pas là où il y a un minimum de conscientisation et d'option ? Si oui, il ne faudrait pas appeler populaire ce qui n'est pas ou n'est plus une expérience de peuple.

— Dans l'autre sens, des prêtres et des laïcs défendent *la valeur* du christianisme populaire. Leur position a, tout comme la précédente, deux types de motifs : des raisons d'ordre évangélique et des raisons d'ordre culturel. Mais les données retenues ne sont évidemment pas les mêmes.

Dans l'optique précédente, on met l'accent sur la conversion et son caractère de libre adhésion. On insiste également sur les transformations culturelles qui rendent problématique la religion traditionnelle et même la réalité de ce qu'on appelle le peuple.

Dans l'optique qui valorise le christianisme populaire, on souligne au contraire le caractère progressif et solidaire de la conversion. Jésus, dit-on, n'a jamais récusé a priori les demandes qui lui étaient adressées. Il a bien plutôt travaillé à les transformer. D'autre part, la situation culturelle de beaucoup de gens, aujourd'hui, est prise en compte comme un motif qui légitime la religion populaire. Car ceux qui ont une intégration sociale très aléatoire ou qui se sentent constamment dominés ou marginalisés sont en droit de trouver au plan religieux d'une part une certaine reconnaissance de leur identité et d'autre part le respect de leur condition.

II. - CE QUE SIGNIFIE THÉOLOGIQUEMENT LE CHRISTIANISME POPULAIRE

L'esquisse rapide qui précède s'est plus intéressée à la forme du débat qu'à son contenu. Ce n'est pas par hasard. Il me semble, en effet, que le sens théologique du christianisme populaire appa-

raît moins dans les arguments échangés à son propos que dans la manière dont on en parle dans l'Eglise. Au fond, le christianisme populaire n'est pas une réalité existant en elle-même, indépendamment des interprétations que l'on en donne et des situations ecclésiales où naissent ces interprétations. C'est, si l'on veut, une « notion construite » qui ne se comprend pas hors du champ de relations où elle s'engendre.

Essayons d'en exprimer la portée anthropologique et théologique.

Parler des autres et parler de soi

Un point est assez clair : en parlant des autres, voire en parlant aux autres, on parle d'abord de soi. Chaque groupe et chaque personne, dans l'Eglise comme dans la Société, se saisit soi-même *en fonction des autres* et saisit les autres *en fonction de soi-même*.

Les « gens du peuple » se reconnaissent tels par rapport à la bourgeoisie, au clergé et aux non-chrétiens. Le clergé, de son côté, parle de religion populaire pour désigner une forme de relation qui n'est pas la sienne et dont il se déclare, selon les cas, soit solidaire soit distancié. Les laïcs qui s'intéressent à cette question et que l'on peut, pour cette raison, assimiler au clergé, prennent position par rapport à d'autres qu'eux-mêmes dont ils reconnaissent la place effective dans l'Eglise ou dont ils mettent en cause l'identité ecclésiale. Ce faisant, d'ailleurs, ils se situent également par rapport aux prêtres, dont ils ne partagent pas forcément toutes les positions et entre lesquels ils soulignent des différences d'attitude.

Le christianisme populaire dit donc *autant sur ceux qui « parlent » du peuple que sur ceux qui « sont » du peuple*. Il ne désigne pas seulement la position précise d'un groupe de chrétiens assez peu intégrés à l'Eglise. Il manifeste aussi la position réciproque des différentes catégories de chrétiens et par conséquent un fonctionnement global de l'Eglise.

La double structuration de l'Eglise

Tel que nous venons de le percevoir, le fonctionnement effectif de l'Eglise se présente comme triangulaire. Autrement dit, les

rapports sociaux dans l'Eglise se distribuent en fait selon trois pôles : le peuple, la bourgeoisie, le clergé.

Si l'on y regarde de plus près, ce schéma conjugue deux modes de structuration de l'Eglise : la structuration socio-politique ou culturelle et la structuration ministérielle⁶. Dans la pratique, les deux sont indissociables.

Du point de vue des chrétiens populaires, la « triangularité » est manifeste. Dans leurs critiques, leurs appréciations ou leurs souhaits, ils se situent en face du clergé d'une part et en face de ce qu'ils appellent globalement la bourgeoisie d'autre part. L'Eglise se constitue donc, pour eux, selon la dimension ministérielle et selon la dimension mondaine ou sociale.

Mais, pour eux, les deux structururations peuvent, selon les cas, soit rester distinctes soit tendre à se confondre. Elles restent distinctes quand le rapport des chrétiens de la religion populaire avec le clergé et les chrétiens assimilés n'est pas identifié à un rapport de classes. Elles se superposent, au contraire, quand le clergé et les chrétiens « ministres » apparaissent comme liés à la bourgeoisie ou comme ayant une fonction et un comportement analogues à ceux de la bourgeoisie. C'est le cas, en particulier, si le clergé est vu comme étant en majorité dans une position socio-culturelle dominante, s'il est perçu comme autoritaire ou appliquant des normes (fussent-elles conciliaires), s'il semble lié à une catégorie de laïcs ministres qui sont très loin de la sensibilité et de la culture populaires, ou encore s'il ne veut pas reconnaître les différences et les conflits à l'intérieur de l'Eglise⁷.

Mais, même dans cette seconde interprétation, les chrétiens populaires ressentent ce qu'a d'anormal la situation. A la différence d'autres catégories de chrétiens (chrétiens contestataires ou critiques), ils ne demandent pas précisément la disparition du clergé. Leur question n'est pas là. Ils regrettent plutôt que le clergé existe non seulement comme corps ministériel mais aussi comme groupe sociologique et qu'il n'ait pas, en général, un statut économique, social et culturel, qui le distingue suffisamment de

6. Théologiquement, la première structuration est souvent mise entre parenthèse et c'est la seconde qui est soulignée. Mais, du point de vue concret d'une anthropologie théologique, il est indispensable de tenir compte des deux, tout en marquant qu'elles ne sont pas sur le même plan.

7. Au nom d'un universalisme qui a, sans doute, un sens évangélique, mais qui est aussi un des traits de l'idéologie dominante.

la bourgeoisie. Autrement dit, ils souhaitent que la structuration ministérielle et la structuration socio-culturelle de l'Eglise soient plus distinctes.

L'ecclésiologie qui se trouve en jeu lorsqu'il est question du christianisme populaire fait donc apparaître ce qu'est l'Eglise dans son exercice. En elle, la structuration socio-culturelle est le signe du monde au sein du rassemblement de foi, tandis que la structuration ministérielle est le signe de Jésus Christ-Tête et don radical au sein du peuple des baptisés. Le problème permanent, c'est que la seconde n'apparaisse pas comme l'ombre portée de la première.

Le rôle du ministère

En même temps, le christianisme populaire est l'une des manières de poser aujourd'hui la question du ministère, de son rôle, de ses compromissions, de ses déplacements, de sa représentativité.

Au fond, c'est le clergé qui met en question l'identité chrétienne de la religion populaire. Et cela se comprend, dans la mesure où le ministère ordonné a pour fonction d'attester dans le monde et dans l'Eglise l'initiative du Ressuscité que nulle religion ne peut secréter par elle-même. Mais, par un choc en retour assez fréquent aujourd'hui, voici que le christianisme populaire interroge le ministère sur sa propre identité. Qui n'a jamais entendu un « chrétien populaire » déclarer être aussi chrétien que le prêtre auquel il parle ou encore revendiquer un droit à obtenir le baptême ou le mariage face à ce qu'il juge être l'arbitraire tâtilon et bureaucratique des prêtres et « de ceux qui les assistent » ?

Ces réactions pourraient bien être le reflet inversé d'un exercice du ministère qui a trop valorisé le statut des clercs, leur pouvoir dans le discernement de la foi et leur autorité sur les sacrements.

Une telle hypothèse peut s'appuyer sur des indices qui la rendent plausible :

- Il y a d'abord le fait, assez massif, que la religion populaire, si elle conteste souvent les formes du ministère, *n'en remet pas en question le principe*. N'est-ce pas le signe qu'elle est, pour une

part, « induite » par le ministère qui la fait exister paradoxalement comme une réalité qu'il encadre et qu'il gère ? Du moins, il en fut ainsi. Il y eut, pendant des siècles, une étrange connivence entre le peuple et le clergé. Dans des temps encore relativement proches, les moyens d'emprise des prêtres et des militants permettaient assez facilement un tel fonctionnement. Les paroisses et même l'action catholique ont joué ce rôle. Mais aujourd'hui le ministère est en crise et les militants d'hier cherchent à se réidentifier. La religion populaire se trouve, du coup, subitement abandonnée. Elle paraît extérieure au christianisme. On déclare étrangère une religion qu'on aurait considérée jadis comme un lieu d'évangélisation et comme un pays de mission.

• En deuxième lieu, les *déplacements* actuels du ministère, s'ils tentent d'aménager le fonctionnement de l'Eglise, ne concernent guère que les chrétiens les plus intégrés à ses soucis et à ses institutions. La « laïcisation » du ministère, actuellement en cours, prend surtout une signification pour les chrétiens de la bourgeoisie, de la classe ouvrière et du monde rural. Mais, du point de vue des chrétiens populaires, qui vivent en deçà d'une appartenance aussi déterminée, la transformation en question ne modifie guère le visage de l'Eglise. Ils trouvent sans doute en face d'eux *d'autres ministres*. Ils ne trouvent pas forcément *un ministère autre*.

• Enfin, on peut se demander si la défense du christianisme populaire, qui mobilise parfois certains ministres, n'est pas encore, subtilement, l'affirmation d'un ministère assez « intransigeant »⁸. En effet, défenseurs et détracteurs de la religion populaire pourraient bien *relever d'une même mentalité*, celle qui va de pair avec un christianisme autoritaire et très structuré, où les ministres ont un rôle déterminant et parlent plus ou moins au nom des autres baptisés. Qu'ils soient reconnus comme chrétiens à part entière

8. Le terme est utilisé par E. Poulat. A son origine, le catholicisme intransigeant, celui de Veillot et de Léon XIII, entendait défendre la société, que la révolution française de 1789 et le libéralisme avaient ébranlée. Pour cela, il s'agissait de restaurer un christianisme intégral et sans compromis. Et le peuple semblait plus proche de cet idéal que la bourgeoisie libérale. Par la suite, les perspectives ont changé, l'idée de restauration chrétienne a fait place à celle de mission. Mais la mentalité (un christianisme de mouvement et d'organisation) est demeurée. Dans ce même numéro, voir l'article de E. POULAT.

ou qu'ils soient considérés comme ne partageant pas la foi chrétienne à proprement parler, dans tous les cas les chrétiens populaires n'ont pas eux-mêmes la parole. Il n'est alors pas rare qu'ils servent d'enjeu à des oppositions pastorales ou ecclésiologiques. On parle à leur place ou à leur sujet puisqu'ils ne parlent pas eux-mêmes. Et, à leur propos, s'affrontent des mentalités que l'on suppose différentes mais qui dépendent peut-être d'un même modèle ministériel et ecclésial⁹.

Le sens du Royaume et de la non-appartenance à l'Eglise

Le christianisme populaire nous a paru manifester un fonctionnement triangulaire de l'Eglise : le peuple, la bourgeoisie, le clergé. Mais ce schéma n'est pas le seul à l'œuvre. Il est, en fait, couplé avec un autre schéma, qui est, lui, moins facile à identifier parce qu'il règle les représentations plus que les rapports sociaux et parce qu'il est pratiquement ignoré des chrétiens populaires.

Ce second schéma est, lui aussi, triangulaire. Il est expressément théologique et situe respectivement *le Royaume, le Monde et l'Eglise*. Depuis Vatican II, il connaît une grande faveur.

Rien d'étonnant, donc, à ce qu'il serve au clergé et aux chrétiens assimilés à lui pour interpréter la question du christianisme populaire. Pourquoi, demandera-t-on, vouloir intégrer forcément dans l'Eglise des gens qui, quoique baptisés, ne semblent pas toujours partager la foi évangélique et ecclésiale ? L'Esprit Saint, force du Royaume de Dieu, n'est pas assigné à résidence dans l'Eglise, comme on l'a joliment dit et comme l'affirme d'ailleurs le Concile¹⁰. Par conséquent, rien n'empêche que bien des gens

9. Il faudrait, dans cette optique, repérer clairement les catégories de chrétiens qui ne posent pas la question du christianisme populaire ou, en tout cas, ne s'intéressent pas à cette question telle qu'elle est communément posée. Ces catégories sont assez distinctes. Par exemple :

— Les chrétiens de la bourgeoisie qui sont peu pratiquants, étrangers à l'évolution de l'Eglise et à la ferveur conciliaire, allergiques à l'emprise des ministres, dévots d'un Dieu plutôt caché et d'un évangile plutôt privé.

— Les chrétiens qui veulent décléricaliser l'Eglise et qui, tout en ne voulant pas appeler foi n'importe quel besoin religieux, préfèrent encore l'ambiguïté de la religion populaire au pouvoir de ceux qui entendent la discerner.

10. Cf. CONC. VAT. II, Const. past. de Ecclesia in mundo, *Gaudium et Spes*, n. 22, § 5.

soient effectivement et spirituellement orientés vers le Royaume. Mais cela n'autorise pas, pour autant, à les intégrer dans l'Eglise.

Ce genre de raisonnement est, sans doute, fort pertinent. Et, d'une certaine manière, il résoud élégamment la question posée. Pourtant, il ne clôt pas le débat. Tout au contraire, il le relance. En effet :

- Si la définition du Royaume est eschatologique, elle n'en est pas moins liée à des attitudes et des pratiques historiques. Et voici un premier problème : l'espérance du Royaume n'est-elle pas souvent formulée par l'Eglise en des termes qui ne font pas assez droit à l'espérance des pauvres ? les chrétiens populaires *n'ont-ils rien à dire* (à leur manière) sur le Royaume ?

- Si oui, cela signifie que l'appartenance ecclésiale des chrétiens populaires est en principe bien fondée. Car l'Eglise a pour raison d'être d'exprimer « sacramentellement » le Royaume. Or, dans la constitution du sacrement qu'est l'Eglise, il est indispensable qu'interviennent divers types d'expériences. Autrement dit, dans cette perspective, la légitimité ecclésiale du christianisme populaire ne tiendrait pas d'abord à ce que les chrétiens populaires peuvent confesser explicitement mais à leur rôle dans l'Eglise. Un rôle indispensable, si l'Eglise ne peut pas remplir sa mission et attester le Royaume en l'absence d'une catégorie « significative » de ses membres.

On perçoit le retournement de problématique qui s'ensuit. Ce n'est plus le christianisme populaire qui a besoin de l'Eglise établie et revendique sa reconnaissance. *C'est l'Eglise qui a besoin du christianisme populaire* pour exister comme Eglise et non comme secte.

- Dans la pratique, assurément, une telle conception suppose de la part du christianisme populaire un minimum de référence au Christ. Je n'en disconviens pas. Le problème reste donc ouvert. Mais, du même coup, le schéma théologique Royaume-monde-Eglise ne peut être utilisé de façon trop simpliste. Ce schéma a eu pour avantage de remettre en lumière la perspective évangélique du Royaume et par conséquent de désabsolutiser l'Eglise. Encore faut-il que l'Eglise n'apparaisse pas comme extrinsèque à l'égard du Royaume et, en quelque sorte, superflue par rapport à lui !

Le christianisme populaire nous remet donc en face d'une *res-*

ponsabilité ecclésiale, celle que l'Eglise a, pour sa part, vis-à-vis du Royaume de Dieu.

• Toutefois l'Eglise ne se définit pas seulement par rapport au Royaume. Elle existe également dans une différence par rapport au monde. Assurément cette différence n'est pas à durcir. Mais elle a un fondement et une portée. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater l'indifférence ecclésiale de biens des gens qui, dans leur vie mondaine, doivent pourtant être amenés à prendre position à l'égard du Royaume. L'appartenance au monde n'est donc pas identique à l'appartenance ecclésiale. Etre homme, ce n'est pas forcément être chrétien.

A nouveau, le christianisme populaire conduit à une telle question, celle de l'identité ecclésiale. A tort ou à raison, les chrétiens populaires se disent chrétiens et membres de l'Eglise. Et ils perçoivent spontanément *une différence entre eux et les non-chrétiens*. En l'occurrence, leur assurance est même parfois plus nette que celle de certains chrétiens, pourtant plus intégrés à l'Eglise, mais qui se déclarent hésitants sur leur foi.

Ici encore, je m'en voudrais de majorer cette indication. Car il s'agit de savoir ce qu'exprime effectivement du christianisme et de l'Eglise la différence que perçoit le christianisme populaire entre lui et la non-croyance. En tout cas, les éléments retenus (sacrements de « passage », tradition familiale, etc...) sont bien à prendre en compte, si l'on veut éviter de comprendre la foi chrétienne de façon trop notionnelle ou trop subjective.

• En fin de compte, c'est au sujet de *la théologie* et de *sa fonction ecclésiale* qu'apparaît le problème.

En effet, le schéma Royaume-monde-Eglise est accessible aux seuls clercs (et aux chrétiens « apparentés »). Il n'est pas immédiatement « parlant » pour le christianisme populaire. On pourrait se demander pourquoi : trop grande complexité ? difficulté de saisir la sacramentalité de l'Eglise ? difficulté à distinguer l'Eglise (comprise de façon peu institutionnelle) et le Royaume ? tendance spontanée à valoriser l'Eglise et ses repères objectifs ?

Et pourtant, avec d'autres mots, les chrétiens populaires tiennent bien compte de la différence entre l'Eglise et le monde d'une part, entre l'Eglise et le Royaume d'autre part. Pour eux, il y a les chrétiens et il y a les non-chrétiens, c'est-à-dire les membres de l'Eglise et ceux qui ne lui appartiennent pas. Par ailleurs, dans

l'Eglise, tout n'est pas au même plan et n'a pas la même valeur. Le christianisme populaire ne confond pas Dieu et ses saints, quoi qu'il en semble ! Il saisit intuitivement qu'il y a un écart entre Dieu et l'Eglise avec ses normes, ses ministres et son organisation. Mais, pour lui, *c'est dans l'Eglise que cet écart est à vivre*, non à côté d'elle ou sans elle. Autrement dit, ce que les doctes appellent Royaume ne signifie pas pour les chrétiens populaires la possibilité de se passer de l'Eglise, mais seulement une tendance spontanée à relativiser les choses de l'Eglise.

On le voit, le fonctionnement du schéma théologique n'est pas le même pour les chrétiens populaires et pour certains ministres ou certains groupes de chrétiens critiques de l'institution ecclésiale. Et c'est bien pour cela qu'il y a une ambiguïté latente entre les uns et les autres sur ce point. Il ne faudrait pas régler la situation ecclésiale des chrétiens populaires sans tenir compte de leur expérience et de leurs attitudes. On les dirait hors de l'Eglise sans avoir assez perçu *ce qu'ils veulent dire en voulant lui appartenir*.

Un groupe de significations théologiques

Nous venons d'énumérer plusieurs des significations théologiques qui sont en jeu à propos du christianisme populaire.

Je voudrais essayer maintenant de les ressaisir comme un tout et d'en montrer la logique profonde. Qu'est-ce donc qui les unifie et les articule ? Il me semble que c'est le problème de *l'identification ou de l'appartenance ecclésiale*. C'est autour de ce point focal que gravitent les diverses données théologiques rassemblées précédemment.

En premier lieu, l'existence ecclésiale apparaît comme *relationnelle*. Etre d'Eglise, c'est se situer par rapport à d'autres membres de l'Eglise et être identifié par eux. L'identité de chaque chrétien, si on l'envisage comme ecclésiale, est donc médiate.

En deuxième lieu, l'Eglise se définit par rapport à ce qu'on appelle *le monde*, c'est-à-dire par rapport à l'existence commune des hommes. Le christianisme populaire est assurément un bon « lieu » pour reconnaître une telle relation et, en même temps, pour en éprouver la difficulté.

D'une part, en effet, la référence aux non-chrétiens ou aux non-membres de l'Eglise a une certaine importance dans la compréhension populaire du christianisme : « on n'est pas comme eux ». Et pourtant, ces étrangers à l'Eglise ne sont pas a priori mésestimables. D'autant plus que « Dieu aime tout le monde ». La question de l'identité ecclésiale se trouve de la sorte très concrètement posée : l'appartenance ecclésiale n'est ni rien ni tout.

D'autre part, dans la pratique ecclésiale, le monde est présent. Cela apparaît de bien des façons. Notamment dans le fait que l'Eglise a une structuration socio-culturelle. Par conséquent, la différence entre Eglise et monde n'est aucunement une séparation. Parfois même, si la relation aux ministres est trop marquée par la relation à la bourgeoisie, l'Eglise semble, aux yeux des chrétiens populaires, un peu trop portée à reproduire le monde et à en décalquer la structure.

En troisième lieu, l'appartenance ecclésiale se définit *par rapport à Dieu*. C'est-à-dire par rapport à une présence mystérieuse que le christianisme populaire ne cherche guère à expliciter mais qu'il ne confond pas avec l'Eglise. Surtout si celle-ci apparaît trop autoritaire. La question qui est posée consiste à savoir comment l'Eglise institutionnelle exprime plus ou moins bien la présence de Dieu.

III. - APPROFONDISSEMENTS THEOLOGIQUES DEMANDES PAR LE CHRISTIANISME POPULAIRE

La lecture théologique du christianisme populaire que l'on vient de tenter a suggéré probablement, ici ou là, quelques réflexions ou quelques prolongements qui demanderaient à être approfondis.

Contentons-nous d'en indiquer quelques-uns.

Ce qu'on minimise et ce qu'on accentue

La théologie n'est pas intemporelle. Elle est forcément liée à la sensibilité et aux attitudes dominantes de l'époque qui la produit. Cela signifie que nous risquons de minimiser ou d'accentuer certains aspects du christianisme.

La pratique du rite

A propos du christianisme populaire, se pose d'abord *la question du rite*. Précisément parce que les chrétiens populaires sont demandeurs de rites : baptême, mariage, etc... Il est donc légitime de vérifier la valeur de cette demande et de préciser, dans le dialogue avec eux, comment les gestes envisagés sont des signes de la foi. Mais cet acte pastoral implique certaines prises de position théologiques dont on n'a pas toujours une conscience claire.

Si l'on prend les choses très globalement, on peut dire que, depuis Vatican II, l'accent dominant de la théologie et de la pastorale a porté sur l'attitude spirituelle, les convictions, le libre choix, la décision consciente, plus que sur les rites. On a craint l'automatisme et le caractère un peu magique de gestes que n'éclairerait pas une foi suffisante. Le christianisme populaire fut donc invité à motiver ses demandes rituelles et à préparer les célébrations en réfléchissant sur leur sens évangélique. Tout cela était indispensable et paraît largement fructueux.

Mais l'opération commence à manifester certaines limites. En demandant une expression de la foi avant le rite, n'est-on pas un peu porté à minimiser le « travail du rite »¹¹ ? Car, au fond, on ne peut dire exactement ce à quoi l'on croit que si on le célèbre, que si on l'a célébré. C'est la foi mise en forme sacramentelle qui est confessable et échangeable en Eglise.

Certes, cette affirmation, qui rejoint l'antique sens mystagogique de l'Eglise patristique, n'autorise nullement un exercice des rites qui ne serait pas lié à l'exercice de la foi. Le travail du rite est le travail de la foi. Et si le rite informe la foi, il n'en reste pas moins que la foi existe antérieurement au rite. Simplement, elle manque alors de forme. Et c'est pour cette raison qu'elle est orientée vers le sacrement.

Mais la tendance actuelle qui nous porte à vérifier la foi en deçà du sacrement pourrait être source de déséquilibre, si elle était trop unilatérale. A trop envisager la foi comme condition des sacrements et les sacrements comme expression de la foi, il se

11. Cf. R. DIDIER, « Des sacrements, pourquoi ? Enjeux anthropologiques et théologiques », *La Maison-Dieu* (119), 1974, pp. 35-50.

pourrait bien que nous méconnaissions le caractère sacramentel de la foi.

D'où vient cette tendance ? Assurément de la conjoncture où se produit une *distorsion* entre foi et sacrements. Bien des gens demandent les sacrements sans une suffisante foi évangélique leur permettant de demander les sacrements comme des signes réali-sateurs de la foi. Cela est vrai. Mais le fait d'inverser la problématique, c'est-à-dire de donner la priorité à la foi par rapport aux sacrements, ne fait pas échapper à la distorsion que l'on déplore. On change les accents, on ne modifie pas le problème.

On peut alors se demander si la tendance en question n'a pas d'autres sources que la conjoncture pastorale. Ne serait-elle pas liée au *subjectivisme* de notre époque ? La foi, on la veut pure et nue, décantée et dépouillée. Cela se comprend : l'évangile ne s'identifie pas à un besoin rituel et religieux. Mais comment va s'exprimer l'adhésion évangélique ? Elle risque de se présenter seulement comme une attitude intérieure, finalement assez « privatisée ». Ou bien elle est invitée à se dire en langage verbal, non sacramentel : mais les chrétiens populaires ne sont guère à l'aise dans ce mode d'expression. Ou bien elle doit faire ses preuves dans l'engagement et la transformation du monde : mais, pour indispensable qu'il soit, ce travail ne suffit pas à définir la totalité de la foi. Dans tous les cas, privatisation, verbalisme ou moralisme, le christianisme manque d'ancrage sacramentel. Si les ministres s'orientent souvent en ces directions, ne serait-ce pas qu'ils sont poussés par leurs démons familiers, ceux de l'intériorité inflationniste, de l'hyperthrophie du discours, de la vérification contraignante¹² ?

La redécouverte de la durée

Une deuxième donnée de la vie ecclésiale qui, elle aussi, est actuellement soit minimisée soit majorée, c'est *la durée*. Elle est d'ailleurs étroitement liée à la question du rite.

Dans la plupart des cas, la demande de rites qui est faite par

12. On a noté, par exemple, que la réforme calviniste, en donnant un rôle moindre aux sacrements et en accentuant la référence à la Parole, avait entraîné souvent un « renforcement du pastorat » ; cf. J.-Y. HAMELINE, « Problèmes sacramentaires. Dialogue interdisciplinaire », *La Maison-Dieu* (119), 1974, pp. 68-69.

des chrétiens populaires ne compte guère avec le temps. On n'aime pas attendre et on ne voit pas pourquoi on attendrait. La durée est donc réduite à sa plus simple expression. Par réaction contre cette manière de faire, la pastorale contemporaine tend à rendre au temps sa valeur. Prendre le temps de préparer les rites, éventuellement « étaler » un sacrement en plusieurs célébrations successives, ou encore célébrer d'une manière qui soit rituelle et ecclésiale sans être immédiatement sacramentelle, voilà qui est assez judicieux. Cela permet à la foi des demandeurs de s'identifier progressivement elle-même et de découvrir peu à peu le sens des gestes sacramentels. On le constate à propos du baptême des enfants et même, plus récemment, à propos du mariage.

Tout cela est pertinent. La redécouverte de la durée sacramentelle est certainement un des points forts de la pastorale contemporaine des sacrements. Elle permet, en outre, d'aborder le christianisme populaire de façon plus souple, plus évangélique et moins autoritaire.

Encore faut-il être lucide sur les risques d'une accentuation excessive.

L'insistance mise actuellement à souligner la durée revient, parfois, à mettre tellement en relief la *préparation* du sacrement que la célébration perd de son poids et de son intérêt. Le centre de gravité du sacrement se déporte sur l'avant, un avant que l'on peut d'ailleurs considérer comme faisant déjà partie du sacrement. Mais, spirituellement et théologiquement, ne faut-il pas tenir que le moment même de la célébration est un « kairós » unique ? Ce qui se produit en ce moment n'est pas identique à ce qui a été préparé. La célébration ne répète pas la préparation. C'est autre chose. La foi s'y présente autrement.

Par ailleurs, si l'on engage un processus comportant une certaine durée, cela suppose que l'on puisse *gérer ce déroulement*. Il faut, pour cela, disposer d'un certain nombre de moyens objectifs : rencontres fixées, rendez-vous pris, etc... Il faut aussi que l'on puisse affronter psychologiquement les aléas de l'avenir. Tout cela, pris du côté des ministres, est plus ou moins possible. Mais est-ce toujours le cas du point de vue des chrétiens populaires ? Ceux-ci sont pressés. Peut-être parce que leur foi est insuffisante. Peut-être aussi parce que la durée leur fait peur et qu'ils ne savent comment la dominer.

Encore une fois, s'interroger de la sorte ne conduit pas à inva-

lider l'accent mis sur la durée par beaucoup de ministres aujourd'hui. Mais cela invite à tirer au clair les implications de la pastorale. Les pasteurs veulent prendre le temps et ils trouvent dans cette attitude une manière « adaptée » de rencontrer le christianisme populaire. Mais la rencontre est-elle égale ? Le *pouvoir* pastoral et culturel que les prêtres et les laïcs ministres ont sur la durée risque de fausser la relation. Faire durer, cela peut signifier subrepticement que les clercs cherchent à renouveler leur emprise en l'adaptant.

Curieusement d'ailleurs, une telle façon de voir s'avère souvent en *décalage* par rapport à la sensibilité d'une partie de nos contemporains. Populaires ou non, bien des gens aujourd'hui vivent dans l'instantané, ont de la peine à faire des projets. Une pastorale de la durée ne devrait-elle pas se doubler bien souvent aujourd'hui d'une pastorale du ponctuel ? Ce que l'on fait et ce que l'on célèbre doit prendre sens immédiatement et ne peut faire référence à ce qui précède et à ce qui suivra. C'est ainsi, du moins, que beaucoup actuellement « sentent » les choses. Ce qui, évidemment, surprend une sensibilité chrétienne habituée à la maturation, à l'histoire, à la mémoire et à l'espérance, bref à la continuité.

Des notions abstraites ou faussement pratiques

Minimiser ou accentuer : la théologie doit être sensible à ces deux risques. Mais là n'est pas tout son cahier des charges. Elle est aussi amenée à examiner quelle est la valeur opératoire de ses concepts ou de ses affirmations fondamentales.

Or, dans les débats autour du christianisme populaire, bien des notions circulent qui sont faussement claires et pratiques.

Beaucoup de notions auxquelles on a recours sont en quelque sorte *déshistoricisées*. Leur formalisme est tel qu'on ne voit plus sur quel terrain pratique elles peuvent intervenir. C'est ainsi qu'on parle du peuple en soi, de la religion prise comme une essence, de la foi proprement dite, de la conversion, du pouvoir des ministres, etc... Ces termes ont bien un contenu et donc une capacité de pensée. Mais, le plus souvent, on les utilise comme des normes fétichisées dont on ne précise pas le sens exact. On les agite comme des valeurs sacrées, suscitant une crainte révérentielle. N'y a-t-il pas là, souvent, une sorte de terrorisme ou, au mieux,

de paresse ? Car ces mots canoniques ne travaillent effectivement que si l'on a commencé par les travailler pour les mettre en état d'usage.

Les indices de mauvais fonctionnement théologique ne manquent pas : caractère passionné des débats, répétition des mêmes arguments dans des problématiques inchangées, mise en avant de choix pastoraux cautionnés immédiatement par des principes, etc. Je voudrais en souligner deux qui sont fréquemment repérables à propos du christianisme populaire.

D'abord, ce que l'on pourrait appeler un *amalgame* entre des perspectives de foi et des perspectives culturelles. Par exemple à propos du « peuple » ou du « populaire ». Ces mots, dans leur usage ecclésial, sont affectés d'un certain coefficient de mauvaise conscience¹³ et, par compensation, d'une valorisation parfois idéaliste ou récupératrice. Cette seconde tendance ne craint pas d'avaliser soit le discours communément tenu sur les pauvres, les petits, la masse, les petites gens, les gens du peuple, soit le discours socio-politique plus ou moins généralisé actuellement¹⁴.

Cela, d'ailleurs, s'explique par une certaine logique de la foi : l'évangile est à actualiser en fonction de notre temps. Mais, dans la mesure où il y a amalgame, le procédé est dangereux. Car il n'est pas sûr que la logique profane de la culture soit respectée lorsque cette dernière est intégrée au langage religieux. Et, par ailleurs, la confluence verbale des deux perspectives risque de masquer ce que le problème du christianisme populaire a de spécifique. Est-ce un cas particulier d'une situation culturelle générale ? Ou bien a-t-il un sens propre, en particulier du point de vue de l'appartenance ecclésiale ? On ne peut répondre trop vite. Il n'est pas souhaitable qu'une théologie du christianisme populaire reproduise les ambiguïtés de la théologie de la sécularisation¹⁵.

13. S'il y a un malaise du peuple dans l'Eglise et un malaise des clercs à ce propos, n'est-ce pas parce que les clercs ont marginalisé le peuple ? Le réformisme des ministres, celui d'après Trente comme celui d'après Vatican II, laisse derrière lui des mentalités et des sensibilités qui n'ont ni les moyens ni le goût d'entrer dans les nouvelles perspectives. Et c'est peut-être lorsque ces formes abandonnées du christianisme apparaissent en voie de mort ou d'extinction que l'on s'intéresse à elles. Cf. M. de CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris: Union générale des éditions (coll. « Le monde 10/18 »), 1974, pp. 55-108 : « La beauté du mort ».

14. Un évêque français vient, par exemple, d'écrire un livre qu'il destine « aux classes moyennes du salut ».

15. Le cas récent de la théologie de la sécularisation est, en effet, assez

En second lieu, on peut trouver un indice de l'abstraction théologique dans la faveur actuelle d'un certain nombre d'*oppositions binaires*. Par exemple : foi/religion, foi/sacrement, rite/vie, ministres/fidèles, Royaume/Eglise, élites/masse, etc.

En fait, ces diverses oppositions sont réellement opératoires. Objectivement la distinction, aujourd'hui familière, entre foi et religion a permis, par exemple, de clarifier le vaste domaine religieux en identifiant en lui comme deux pôles en dialectique réciproque. La religion, c'est de chercher Dieu en déterminant les conditions de la rencontre. La foi, c'est d'accueillir Dieu en le laissant fixer lui-même les formes et le contenu de l'Alliance. Mais cette distinction n'a pas pour rôle de « classer » les individus. Elle vise à éclairer l'exercice pratique de la foi. La religion, dès lors, n'est pas le repoussoir de la foi, ni son anti-type, ni son inversion péjorative. C'est ce à partir de quoi, d'une manière ou d'une autre, la foi est amenée à se constituer. Et c'est ce vers quoi la foi est toujours tentée de revenir, lorsqu'elle ne veut pas « revenir » vers le Dieu de la Parole et du don. Par conséquent, l'opposition dont il s'agit a un sens moins typologique que pratique.

Or, dans la pratique, cette opposition n'est pas seulement binaire. Car elle se vit dans un monde (plus ou moins religieux, plus ou moins ouvert à la gratuité divine) et dans une Eglise (plus ou moins religieuse, plus ou moins évangélique). Ce qui signifie que le rapport de la foi et de la religion est à comprendre dans les conditions concrètes où il se produit, celles d'un monde et celles d'une Eglise. Tenir compte de ce cadre pratique et des diverses oppositions qui s'y jouent, c'est échapper à une théologie trop abstraite et, pour cela, faussement pratique.

significatif. On sait que cette théologie a voulu prendre acte d'une situation culturelle, celle des USA et de l'Occident industriels. Et elle a cherché à préciser comment cette situation était théologiquement interprétable. Cela a abouti pratiquement à ceci. D'une part, aujourd'hui, on ne parle plus de Dieu et on ne pense plus à lui, dans la vie courante. D'autre part, en christianisme, la mention de Dieu n'est peut-être pas indispensable, puisque Jésus donne une présence humaine au nom de Dieu. Mais cet « accord » entre la culture et la théologie n'a guère tenu. On s'est aperçu que la situation culturelle retenue était partielle et un peu trop liée au technocratisme. On a vite saisi que la théologie de la mort de Dieu ne faisait pas droit à toutes les pages de l'Évangile et à tous les aspects du christianisme.

L'appartenance ecclésiale

Nous avons précédemment noté que la question centrale posée par le christianisme populaire n'était pas celle de la sécularisation, de la foi, du ministère et de son pouvoir, mais celle de l'appartenance ecclésiale. Essayons, pour finir, d'en approfondir le contenu.

Il est d'abord clair que l'appartenance ecclésiale ne se définit pas seulement en termes de droit ou en termes de demande et de reconnaissance. C'est *un acte ecclésial* qui résulte de l'intervention de plusieurs acteurs ecclésiaux : les chrétiens populaires, les ministres et un troisième groupe, sorte de « groupe témoin » constitué des chrétiens réputés intégrés à l'Eglise. C'est donc une opération pratique. Au lieu de parler de sentiment d'appartenance, mieux vaudrait parler de statut d'appartenance ou de *processus* d'appartenance.

Dans cet acte, le rôle des ministres est évidemment considérable. Mais ils n'interviennent que pour partie. Ils ne peuvent donc octroyer, imposer ou refuser une appartenance qu'il s'agit de négocier et de constituer à plusieurs voix et de plusieurs points de vue. Aussi le risque de l'abus de pouvoir, de la part des prêtres ou des laïcs ministres, demeure-t-il permanent. Cela, d'autant plus que les chrétiens populaires, moins sensibles aux justifications doctrinales ou pastorales que d'autres, sont par contre fort attentifs aux pressions et à la domination de ceux qui ont autorité.

L'opération d'appartenance est donc délicate. Elle n'a pas de recettes. Mais peut-être a-t-elle des exigences assez facilement repérables.

Soulignons en particulier que *les acteurs en présence ne sont jamais seulement au nombre de deux*. Le rapport des chrétiens ministres et des chrétiens populaires n'est jamais une relation binaire. La configuration est triangulaire. Cela, les chrétiens populaires le sentent plus ou moins intuitivement lorsqu'ils désignent les chrétiens bourgeois comme tiers dans le débat. Mais les ministres l'oublient souvent. Ils ne perçoivent pas toujours qu'il

y a, dans leur relation au christianisme populaire, un interlocuteur « invisible ¹⁶ ».

D'autre part, pour que l'opération d'appartenance puisse s'effectuer, il faut que *le contenu du débat* soit assez large. Trop souvent, ce qui est en question, c'est, du point de vue des ministres, la foi des demandeurs de rites et, du point de vue des chrétiens populaires, l'autoritarisme ou la partialité de ceux auxquels ils demandent des rites. On se situe, de part et d'autre, dans l'ordre liturgique. Mais est-ce la seule manière pour le christianisme populaire de se présenter et, pour les ministres, de le rencontrer ? Ce n'est pas sûr. Et, si c'est le cas, il y a gros à parier que son appartenance ecclésiale ne sera guère élaborée. Car l'Eglise n'est pas tout entière dans la liturgie ou dans les rites. Quand il n'y a pas de formes d'Eglise populaires, de groupes de chrétiens portant dans la foi les questions du monde, de communautés ecclésiales constituées par des chrétiens populaires et pouvant intervenir entiers dans l'approfondissement d'une demande de rites, le travail de l'appartenance ne peut aller très loin. Il ne suffit pas, en effet, que les ministres donnent la parole aux chrétiens populaires et les laissent s'exprimer. Il faut encore que ces derniers puissent produire leur parole à leur manière, dans une expérience d'Eglise où ils ne soient pas immédiatement dominés. Si bien que l'Eglise, en s'interrogeant sur l'identité ecclésiale de certains de ses membres, est amenée à se demander quelles formes d'appartenance elle rend effectivement possibles.

Car l'appartenance ecclésiale n'est pas unique. Et voilà bien l'un des points notables de la réflexion actuelle. La théologie de Vatican II en a pris acte du point de vue œcuménique ¹⁷. Mais on peut aller plus loin. Il y a, chez bien des chrétiens, une « identification partielle » avec l'Eglise ¹⁸.

Qu'est-ce donc, en effet, que s'identifier à l'Eglise, se sentir solidaire d'elle, bref lui « appartenir » ? Si le christianisme popu-

16. R. LOURAU parle des « occupants invisibles » : cf. « Les analyseurs de l'Eglise », *Anthropos*, 1972, pp. 193-214.

17. Cf. CONC. VAT. II, Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, n. 15 ; Decr. de Œcumenismo, *Unitatis redintegratio*, n. 3.

18. Cf. H. SCHLETTE, « L' "identification partielle" avec l'Eglise », *Concilium* (66), 1971, pp. 35-47.

laire était le seul à poser cette question, peut-être serions-nous tentés de répéter simplement les conditions objectives de l'« incorporation » à l'Eglise : accueil de la parole, confession de foi, solidarité avec les autres chrétiens, sacrements, vie évangélique, référence au ministère ordonné. Mais les chrétiens populaires ne sont pas les seuls à ne pas se couler totalement dans une orthodoxie ou une orthopraxie. Il y a aussi les jeunes, les marginaux, les « chrétiens sans Eglise », les chrétiens qui se tiennent à l'écart de débats ecclésiaux qu'ils estiment artificiels ou dépassés, les chrétiens critiques de l'institution ecclésiale. En un sens, ces diverses catégories de chrétiens sont mieux placées que le christianisme populaire pour demander que soit approfondie la signification de l'appartenance à l'Eglise. On peut moins facilement identifier spontanément à un manque de foi leur situation ecclésiale peu intégrée.

Force est donc de mieux envisager ce qu'est l'appartenance ecclésiale telle qu'elle se réalise dans notre monde.

Dans cette perspective, il apparaît d'abord qu'il ne faut pas tomber dans *l'inflation ecclésiologique*, comme c'est parfois notre tentation à la suite de Vatican II. L'appartenance à Jésus-Christ est l'essentiel de l'appartenance ecclésiale. Ce qui fait que cette dernière est un don ou un mystère que les chrétiens objectivent légitimement mais qu'on ne peut durcir en système automatique. Le baptême, par exemple, est sans doute l'entrée dans l'Eglise. Mais, par rapport à la théologie patristique, la théologie baptismale actuelle majeure peut-être trop cet aspect. On oublie alors que la vie chrétienne dans son ensemble, avec les sacrements sur lesquels s'ouvre le baptême, est tout entière un processus d'appartenance à l'Eglise.

Par ailleurs, il y a une distinction à faire entre *Eglise et christianisme*. Certes, l'Eglise n'existe qu'à l'état concret. Elle est donc toujours liée à une situation historique. Mais appartenir à l'Eglise, est-ce forcément appartenir au christianisme, si l'on entend par là une forme culturelle qui met en œuvre la foi chrétienne et la vie ecclésiale ? On comprend que l'appartenance à l'Eglise fasse question si l'on récuse l'appartenance au christianisme tel qu'il s'exprime culturellement à travers une mentalité dominante.

Enfin, nous avons actuellement à mieux réaliser comment *les divers « critères »* d'appartenance ecclésiale jouent les uns par

rapport aux autres. Il est presque classique, en sociologie religieuse, de distinguer, à la suite de C.Y. Glock, quatre dimensions du phénomène religieux : l'expérientiel, c'est-à-dire les impressions ou sentiments — l'idéologique, c'est-à-dire les croyances et les légitimations — le rituel, c'est-à-dire les formes de prière et de culte — le conséquentiel, c'est-à-dire les conséquences pratiques de l'adhésion religieuse¹⁹. La théologie peut, sans difficultés, user de cette typologie. Mais le problème est de savoir comment ces dimensions interviennent dans le processus d'appartenance et quelle est leur influence réciproque. Il se peut qu'il y ait plusieurs « parcours » possibles entre ces diverses composantes et que l'Eglise se constitue grâce à cette diversité.



Pour conclure, nous pouvons faire retour à notre question initiale : de quel homme nous parle le christianisme populaire ?

Il nous présente l'homme au pluriel, dans des rapports sociaux. Dans la société, ces rapports sont inégaux : les chrétiens populaires sont dominés dans leur vie profane et même de plus en plus atomisés. Dans l'Eglise, ils risquent bien de l'être aussi. Soit qu'ils sentent leur appartenance ecclésiale contestée soit que, à l'inverse, le souci ambigu que l'on prend d'eux les maintienne dans leur statut marginal et donne bonne conscience aux chrétiens intégrés.

Et il faut avouer que le problème est délicat. Car, si l'Eglise se doit d'être hospitalière, elle ne peut non plus se transformer en salle des pas perdus ou en auberge espagnole. Elle est donc sans cesse stimulée par deux exigences *en tension*. D'une part, se constituer avec tous ceux qui se présentent et particulièrement les plus pauvres. Sans test ni discrimination. Sans racisme culturel. D'autre part, maintenir la provocation évangélique qui vaut pour tout chrétien et qui, loin de cautionner nos religions, veut les convertir.

Mais, au fond, d'où vient cette tension ? Si l'on en croit l'Evan-

19. Sur ce sujet, voir le volume collectif *L'appartenance religieuse*, Bruxelles: Cep, 1965.

