

# Maurice Pivot

---

## Actualité de la mission ad gentes en Europe

---

Nurt SVD 45/1 (129), 9-35

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Actualité de la mission ad gentes en Europe**

*Maurice Pivot PSS*

Prêtre du diocèse de Lyon et de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Il a enseigné aux séminaires interdiocésains de Lyon, Marseille, Issy-les-Moulineaux et Ouidah (Bénin). Père Pivot collabore aux revues «Spiritus» et «Chemins de dialogue» (Institut des Sciences et théologie des religions de Marseille) et travaille avec les Œuvres pontificales missionnaires et le Service de la mission universelle de l'Église et participe à la formation en diverses Églises en Afrique, en particulier le Bénin, la R.D. du Congo, la République du Congo et le Maroc. Il est l'auteur des ouvrages: *Au pays de l'autre. L'étonnante vitalité de la mission* (2009) et *Un nouveau souffle pour la mission* (2000).

### **Introduction**

**L**a découverte en Europe de la dimension missionnaire de toute vie ecclésiale ne s'est pas faite au fil d'un «long fleuve tranquille». Elle n'est pas l'œuvre d'un renouvellement de l'intelligence de notre foi; elle s'est opérée en lien avec une mise à l'épreuve de notre foi par des événements de nature très diverse.

C'est bien sûr tout d'abord le choc des deux guerres mondiales, guerres où se sont affrontées des nations dites chrétiennes, avec, bien souvent, l'appui des Églises nationales, onde de choc qui, souterrainement d'abord, puis de plus en plus visiblement, a désagrégé la foi comme a pu le faire le génocide du Rwanda. Nés dans le sillage de ces guerres, ce sont les totalitarismes et leurs fruits vénéneux, camps d'extermination provoqués par l'exclusion des marginaux et l'exaspération de l'antisémitisme. Et c'est aujourd'hui, par contrecoup, la fuite dans la consommation et le repli d'une Europe sur elle-même, transformant les étrangers et les migrants en boucs émissaires. Parallèlement à tous ces événements, il y a eu une prise de conscience de plus en plus vive, de la part des chrétiens, du manque de racines de l'Évangile chez un certain

nombre de nos contemporains qui pourtant se réclament du christianisme: déjà, en 1943 en France, il y avait eu le cri d'alarme: *France, pays de mission*, qui progressivement s'est vérifié.

C'est sur cet horizon que Paul VI et le concile de Vatican II ont exprimé la transformation d'une conscience ecclésiale s'affirmant dans l'expression «de sa nature, l'Église est missionnaire»: la mission, ce n'est plus seulement et d'abord une activité de l'Église; celle-ci est constitutivement, dans son être profond, missionnaire et donc, en quelque sorte, toute terre – et l'Europe en particulier – est terre de mission. C'est cette prise de conscience qui s'est concrétisée, en particulier avec Jean-Paul II, dans ce qu'on a alors appelé la «nouvelle évangélisation». Cette expression, lorsqu'elle est apparue, a bien souvent été comprise de manière ambiguë; en particulier, elle a été interprétée comme l'appel à une restauration chrétienne, à un retour à une situation de chrétienté, restauration d'un paradis perdu, d'une société imaginée comme pleinement accordée à l'Évangile en un temps passé idéalisé<sup>1</sup>. C'est dans le contexte de ces ambiguïtés que Jean-Paul II a publié son exhortation apostolique *Redemptoris missio*, qui appelait au renouvellement dans l'Église de la mission *ad gentes*. C'est l'idée de mission *ad gentes* que nous explorerons dans un premier temps. Dans un deuxième temps, nous chercherons à découvrir les formes de la mission *ad gentes* que celle-ci peut prendre dans notre contexte européen socioculturel et historique. Nous chercherons enfin quels peuvent être aujourd'hui les nouveaux lieux d'une mission *ad gentes* en Europe, les nouveaux «aréopages de la mission».

## **1. La mission *ad gentes* dans la dynamique missionnaire dans l'Église**

### **1.1. Mise en situation historique**

Quand Jean-Paul II veut, par son exhortation apostolique *Redemptoris missio* (1990), remettre en relief la spécificité de la mission *ad gentes*, pourquoi éprouve-t-il le besoin de le faire? Dans l'histoire récente de l'idée de mission, dans les temps qui précédaient le concile Vatican II, le mot «mission» était monopolisé par tout ce qui ressortissait à une activité missionnaire mise en œuvre par une Église d'Europe à l'extérieur de ses frontières; dans l'expression «vers les nations», *ad gentes*, le «*ad*» était traduit en termes géographiques, renvoyant à un passage de frontières. Dans cette perspective, l'idée de mission y apparaissait comme liée à un territoire, ce qui impliquait une dissociation entre la réalité de l'Église et

<sup>1</sup> Cf. M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris 2000, p. 75-89.

celle de la mission; la mission, c'était ce qui se passait en dehors d'une Église pleinement constituée comme Église; la mission s'arrêtait quand une Église était pleinement établie. Il y avait là une réduction de l'idée de mission par rapport à l'usage de ce mot à son origine, au 17<sup>ème</sup> siècle, c'est-à-dire avec Vincent de Paul, Jean-Jacques Olier, etc., pour lesquels les «missions» étaient aussi bien les missions en Auvergne, au centre de la France, qu'au Canada ou au Vietnam.

Ce que le concile Vatican II introduit, c'est le rapatriement de l'idée de mission dans l'être même de l'Église. La mission, ce n'est plus d'abord une activité dont l'Église est le sujet, mais une dynamique dont la source est en Dieu, dynamique dans laquelle l'Église est constituée comme missionnaire dans sa nature, parce qu'elle est constituée par la mission du Fils et la mission de l'Esprit. Lorsque cette perspective prend progressivement possession de la conscience ecclésiale, tout dans l'Église y apparaît alors comme devant être qualifié de missionnaire, dans sa vie quotidienne comme dans l'ensemble de ses activités. Peut-être, mais ce que la pratique ecclésiale manifeste dans les années qui suivent, c'est ce que Mgr V.G. Stellan, évêque du Costa Rica, exprime ainsi en 2006:

«J'ai pu constater le risque permanent pour la mission *ad gentes* d'être dissoute dans l'activité pastorale commune, nécessaire, de nos Églises particulières»;

c'est alors le risque d'une Église qui ne s'occupe plus que d'elle-même, de sa survie ou de sa vitalité interne. C'est là qu'apparaît l'exhortation *Redemptoris missio*, réagissant vigoureusement pour remettre en relief la spécificité de la mission *ad gentes*: non pas forcément la spécificité d'une activité, mais la spécificité d'une dimension de toute activité ecclésiale. C'est ce que le décret *Ad gentes* exprimait déjà en distinguant les trois dimensions de toute activité ecclésiale: pastorale (tournée vers la vitalité interne de la vie ecclésiale), œcuménique (dans le souci que toute activité tienne compte de la recherche de l'unité des chrétiens) et missionnaire. Encore faut-il que cette dimension soit honorée concrètement, ce qui nous amène à chercher à préciser ce que cette dimension implique. Dans le décret *Ad gentes*, une place spécifique était donnée aux instituts missionnaires:

«Le Christ inspire la vocation missionnaire dans le cœur d'individus et suscite, en même temps dans l'Église, des instituts qui se chargent comme d'un office propre de la mission d'évangélisation qui appartient à toute l'Église universelle» (§ 23);

ainsi cet office propre ne monopolise pas l'activité missionnaire, mais est mis à l'œuvre dans l'Église pour raviver en tous ses membres la dynamique missionnaire, là où la tentation se manifeste d'un repliement sur soi, sur ses pauvretés, sur ses centres d'intérêt, sur sa volonté de puissance.

## 1.2. Quelle spécificité?

La mission *ad gentes*, c'est d'abord une dynamique qui implique une sortie de soi, de son univers ecclésial familier, de son univers culturel, social, linguistique en même temps que de son univers de foi. Elle est pensée ainsi, moins dans une perspective géographique (aller vers une autre terre) que dans la perspective symbolique de la rencontre de deux étrangers: je vais vers... l'autre étranger, dans sa manière d'habiter le monde et la société, dans sa manière d'être façonné par son histoire et de prendre en charge les grandes énigmes de l'existence humaine.

Cette dynamique est en même temps spécifiée par son objectif; elle va vers ce qui manque à la louange de Dieu, parce que des «nations» n'ont pas encore appris à louer Dieu dans leur propre langue; elle va vers ce qui manque au Corps du Christ et à l'humanité, parce que l'Évangile n'a pas encore irrigué des zones entières de l'humain et de l'humanité. L'exhortation *Redemptoris missio* invitait à découvrir de nouveaux «aréopages de la mission» et elle citait en particulier les grandes cités, les groupes humains les plus marginalisés, les jeunes, les migrants, les situations de pauvreté souvent intolérable, le monde de la communication, l'aréopage de la culture, de la recherche scientifique, des rapports internationaux. C'est ce «aller vers» ce qui est le plus éloigné de la manifestation de l'amour de Dieu à cause du poids du mal, des structures de péché, de tout ce qui constitue «les enfers». C'est aussi ce qui est le plus éloigné de cette reconnaissance de l'amour de Dieu, là où la mission *ad gentes* se dit comme «un envoi vers l'étranger pour aller entendre Dieu là où il n'est pas reconnu jusqu'à présent». Aujourd'hui donc, la mission *ad gentes* retrouve sa spécificité, cette sortie de soi, de son univers ecclésial familier, univers culturel, social, linguistique en même temps qu'univers de la foi; elle est mission qui porte à la rencontre d'un autre univers. Ce qui ainsi caractérise cette spécificité, c'est ce qui va se passer à l'intérieur même de l'expérience missionnaire, ce choc de deux univers, d'abord à l'intérieur même des missionnaires avant qu'il ne se propage par ondes successives dans l'ensemble de l'Église. La mission *ad gentes* devient ainsi cette dynamique qui conduit

là où ce choc, cette confrontation, cette rencontre d'univers différents devient champ d'expérience de ce que la grâce de Dieu et l'Évangile peuvent produire comme fruits dans le contexte de globalisation-mondialisation.

Pour mieux signifier ce qu'implique ce «mouvement vers», Mgr V.G. Stellan, dans l'article déjà cité, nous propose les quatre aspects suivants du *ad*: le *ad gentes* qui met l'accent sur l'épaisseur humaine et religieuse de ceux vers qui la mission conduit; le *ad extra* qui met en relief l'arrachement à soi même que demande la sortie de soi; le *ad vitam* qui met en relief ce dont se nourrit la mission, l'expérience de l'amour de Dieu au cœur même de la mission, qui en fait une mission consacrannte; et enfin le *ad pauperes* qui met en relief ceux que l'amour de l'Évangile rejoint de manière privilégiée et qui rendrait vigilant à ce que cette annonce exige comme service des pauvres.

Ces quatre *ad* ne font que traduire le mouvement en profondeur qui naît de la kénose du Christ; c'est dans cette kénose que Jésus devient le chemin, la vérité et la vie; Mgr Stellan nous propose une icône de la mission *ad gentes* dans le passage de l'Évangile de Jean où Jésus est en train de dialoguer avec les Grecs qui veulent le voir:

«La voici venue, l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié. En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruits» (Jn 12,10.33).

Cette dynamique *ad gentes* revêt d'autant plus d'importance aujourd'hui qu'elle introduit dans l'Église une force d'universalité et de catholicité, là où cette Église, baignant dans l'air du temps, peut se laisser prendre par de mauvaises formes d'universalisation, par des passions identitaires nationalistes ou par une indifférence pour ce qui ne touche pas son propre intérêt. Cette dynamique, c'est la force de l'Évangile qui impose une limite à la barbarisation actuelle des sociétés et au développement des racines, en rappelant concrètement par sa démarque que les hommes sont tous fils de Dieu, parce que tous appelés à recevoir l'Évangile.

Cette dynamique est d'autre part spécifiée par le «statut théologique» de l'autre vers lequel elle va. Cet autre, ces groupes humains, ces personnes, ces sociétés sont en même temps soumis à des structures de péché et travaillés par l'Esprit. Aller vers cet autre marqué par des structures de péché, c'est lui permettre de les reconnaître et de les purifier par la grâce de l'Évangile; mais c'est en même temps découvrir en nous-mêmes, par contrecoup, ces mêmes structures de péché

ou d'autres. Aller vers cet autre travaillé par l'Esprit, c'est permettre la reconnaissance de ce travail à la lumière de l'Évangile, le confirmer et le conforter. Et c'est aussi accueillir pour nous-mêmes, comme par un choc en retour, de nouvelles facettes du mystère de l'Évangile et de l'amour de Dieu. Comme le disait Benoît XVI dans son voyage à Prague:

[Agnostiques et croyants] «ont besoin l'un de l'autre. L'agnostique ne se satisfait pas de ne pas savoir si Dieu existe ou non, mais il doit être en quête et sentir le grand héritage de la foi; le catholique ne peut pas se contenter d'avoir la foi, mais doit être davantage encore à la recherche de Dieu et en dialogue avec les autres, réapprendre Dieu de manière plus profonde»<sup>2</sup>.

## **2. La mission *ad gentes* sur l'horizon de notre contexte européen, socioculturel et historique**

Repérer ce que peut être la mission *ad gentes* aujourd'hui en Europe, c'est déjà la découvrir à l'œuvre dans notre contexte social, culturel, contexte marqué par une longue histoire. Nous nous plaçons ainsi dans la perspective que proposait Paul VI dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975):

«Pour l'Église, il ne s'agit pas seulement de prêcher l'Évangile dans des tranches géographiques toujours plus vastes ou à des populations toujours plus massives, mais aussi d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les modèles de vie de l'humanité, qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein de salut. Nous pourrions exprimer tout cela en disant: il importe d'évangéliser – non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines – la culture et les cultures de l'homme, dans le sens riche et large que ces termes ont dans *Gaudium et spes*, partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu. La rupture entre Évangile et culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi celui d'autres époques. Aussi faut-il faire tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement

---

<sup>2</sup> «La Documentation catholique», 1er nov. 2009, p. 958.

des cultures. Elles doivent être régénérées par l'impact de la Bonne Nouvelle. Mais cet impact ne se produira pas si la Bonne Nouvelle n'est pas proclamée» (§ 19-20).

Ce regard qu'une Église peut porter sur une société, sa culture et son histoire, ne peut pas être compris comme le regard purement objectif d'un spectateur extérieur. Ce regard implique déjà une sortie de soi, un «*ad...*», et cela sous diverses formes.

C'est tout d'abord la sortie de soi d'une Église qui se sait pénétrée elle-même de son contexte social et culturel; elle ne pourra se situer chrétiennement dans cette société que dans la mesure où elle évangélisera son propre regard, où elle se laissera elle-même transformer par la puissance illuminatrice de l'Évangile, au cœur même de ses propres ambiguïtés.

C'est d'autre part la sortie de soi d'une Église qui, pour faire œuvre de discernement, apprend à ne pas séparer un travail de vérité et un engagement enraciné dans l'amour; sinon le discernement ne serait que lucidité, c'est-à-dire démoniaque; c'est dans la mesure où l'Église entre dans l'amour de Dieu pour l'humanité que son discernement sera ajusté: «amour et vérité se rencontrent», comme le dit le psaume.

Sortir de soi, enfin, c'est apprendre à ne pas séparer, dans ce discernement, la reconnaissance de ce qui peut être structures de péché de cette société de ce qui est en train de naître dans cette société; il y a, dans certains jugements chrétiens portés sur la société, une manière de la regarder comme si Dieu s'en était absenté définitivement et comme si l'Église venait au secours de Dieu pour le rendre de nouveau présent; ce sont là parfois des tentations de certaines formes de la nouvelle évangélisation. C'est cette sortie de soi à laquelle Jean-Paul II appelait les Églises d'Europe, en plaçant son exhortation *Ecclesia in Europa* (2003) sous le signe de l'Apocalypse. Comme le dit l'Exhortation,

[l'Apocalypse] «nous place devant une parole adressée aux communautés chrétiennes, afin qu'elles sachent interpréter et vivre leur insertion dans l'histoire, avec ses interrogations et ses tribulations, à la lumière de la victoire définitive de l'Agneau immolé et ressuscité» (§ 5).

C'est une parole qui nous rejoint là où notre foi est appelée à se faire pratique d'espérance, *parole méditative* qui accueille dans le silence, qui traverse les agitations ecclésiales pour rejoindre la vie ecclésiale là où elle est appelée à se faire écoute de ce que l'Esprit dit aux Églises. C'est une parole qui désigne dans chaque Église ce qui est médiocrité,



tiédeur, apostasie, pour mieux ouvrir le chemin à ce qui est ferveur de la charité et humilité (Ap 2 et 3). Rien n'est occulté, dans l'Apocalypse, des bouleversements de l'univers, des malheurs qui s'y produisent; la parole apocalyptique est celle qui naît de l'Agneau pascal pour y manifester tout ce qui, dans ces malheurs, provient des puissances du mal, de ce que nous nommons aujourd'hui «structures de péché». Mais jamais ces événements ne sont évoqués sans que la foi ne soit ramenée à l'Agneau à qui a été remise la destinée du monde. Comment est-il *victorieux dès aujourd'hui dans l'histoire*? Comment nous associe-t-il aujourd'hui à l'accueil de cette victoire dans l'histoire telle qu'elle se déroule concrètement? C'est le petit livre avalé, la foi ecclésiale qui se nourrit du Livre; ce sont les témoins qui maintiennent vive la mémoire pascale; ce sont les compagnons de l'Agneau qui entrent déjà dans la louange. Et lorsqu'à la fin du livre apparaissent les cieux nouveaux et la terre nouvelle, ce n'est pas du futur qu'il s'agit, mais de Celui qui déjà aujourd'hui vient, se fait proche, dans la présence de sa venue.

Nous abordons l'analyse de ce contexte en termes de repérage d'un certain nombre de crises: par cette expression, nous entendons rendre compte des bouleversements profonds de notre continent européen, bouleversements qui se traduisent par la mise en cause de valeurs profondes de notre société, mais aussi par la lente émergence de réalités nouvelles.

## 2.1. Crise de la vocation de l'Europe

La première forme de bouleversement de l'Europe est liée à son histoire récente. L'Europe, longtemps, a pensé l'univers à partir d'elle-même, centre d'où tout partait, les expéditions, le commerce, les valeurs, la vérité, la foi chrétienne. Cet imaginaire a été mis à mal, comme miné de l'intérieur, par diverses causes, mais en particulier par le coup de boutoir de la *première guerre mondiale*, avec ce qu'elle a engendré: *les deux totalitarismes* et leurs atrocités, puis la seconde guerre mondiale. Cet événement a désagrégé de l'intérieur ce centre qu'était l'Europe (exaspération des nationalismes, choc frontal de nations liées à la foi chrétienne, invention de la violence d'État, crispation de la relation à l'autre) et, dans le même temps, il a renversé le mouvement entre ce qui était considéré comme centre et périphérie: c'est de la périphérie que sont venues les forces permettant à l'Europe de sortir de ce drame. Évoquer ainsi ce passé récent, c'est chercher à mieux comprendre les causes profondes de tout ce qui est aujourd'hui dans notre Europe perte de sens: nihilisme, tristesse, perte du goût de donner la vie, peur

de l'autre, d'où la résurgence d'attitudes racistes, désagrégation des volontés et des intelligences, démobilisation des capacités d'action et de décision, fuite dans des drogues diverses, fragilisation du rapport à l'autre par excellence qu'est la sexualité, égocentrisme fait de peur et de recherche de sécurité. L'Exhortation parle de «fragmentation diffuse de l'existence» qui entraîne, chez beaucoup, une «sensation de solitude» et nourrit les divisions et les oppositions, les crispations des individus et des groupes sur leurs propres intérêts et privilèges et une indifférence éthique.

Et pourtant le *miracle* se continue, des gestes porteurs de *pratiques d'espérance*, imagination créatrice, initiatives les plus inattendues, affinement d'une intelligence pratique, initiatives de paix, de solidarités, invention de nouveaux «vivre-ensemble», relève des défis posés par les mutations brutales de notre univers, de ses modes de communication, transformations de la relation de l'homme et de la femme aux divers niveaux de notre société. Il ne s'agit pas là d'une recherche désespérée de signes – «Sœur Anne, ne vois-tu rien venir?» – mais de la recherche de ce qui, aujourd'hui, fait concrètement sens et appelle unification intérieure de chacun et mobilisation sociale de tous. Et en particulier cette nouvelle Europe qui naît d'un geste d'indignation face aux drames du 20<sup>ème</sup> siècle – «plus jamais ça!» – qui entre dans une dynamique de réconciliation, d'unification, de solidarité, fragile, toujours remise en question, s'offrant à la décision renouvelée des hommes et des peuples.

C'est là que se situe déjà la mission *ad gentes*: rendre notre continent à l'espérance, fonder dans la réalité eschatologique du Dieu qui vient à nous, dans la puissance du Christ ressuscité, ces pratiques d'espérance et leur permettre de se déployer; et permettre ainsi à notre continent de retrouver de manière neuve sa vocation, les charismes qu'il a à mettre au service de l'humanité.

L'un des principaux ressorts de l'espérance en Europe est formulé en termes de *référence à son héritage chrétien, mémoire* nécessaire de cet héritage *pour pouvoir affronter l'avenir*, trouver une imagination créatrice d'avenir. Mais qu'est-ce que faire référence à cet héritage? Il y a une manière de le revendiquer qui va à l'encontre de ce qu'il est (peut-être pourrait-on souhaiter que l'Exhortation développe plus ce contenu). Dans une lecture théologique de l'héritage de l'Europe<sup>3</sup>, E. Herr met en relief ces éléments que je réinterprète librement: 1) l'Europe ne se comprend ni à partir d'une race ou d'une langue, ni à partir

<sup>3</sup> «Nouvelle Revue Théologique», no 126, 2004, p. 218-235.

de la géographie, mais à partir de l'*histoire* d'expériences partagées; 2) l'Europe se constitue à partir d'un *métissage*, d'une «extraordinaire synthèse interculturelle entre l'héritage gréco-romain et les traditions des peuples venus de l'Est», sans parler des apports plus lointains de la sagesse égyptienne et plus récents de la tradition culturelle arabo-musulmane. Ces deux premiers éléments mettent ainsi en place une idée de l'Europe qui ne se comprend pas à partir d'un espace géographique, mais à partir d'un «concept culturel et historique», caractérisant une réalité née comme continent grâce, entre autres, à la force unificatrice de la foi chrétienne: c'est elle qui rend possible le métissage parce qu'elle relie au Dieu trinitaire qui transcende les divisions et permet de vivre des relations humaines en faisant droit à l'altérité; 3) troisième élément, l'héritage de l'Europe est caractérisé par *la lutte pour la liberté et les libertés*, déploiement de la liberté qui s'enracine dans l'axe christologique suivant:

«unir ce qui l'est difficilement, la liberté divine et la liberté humaine, et distinguer ce qui normalement tend à la confusion [...] notamment le religieux et le politique».

Cette liberté devient fragile lorsqu'elle se coupe de sa source, elle devient dangereuse lorsqu'elle se fait liberté de puissance sur l'univers, de maîtrise et de conquête avec le risque de la violence: les totalitarismes sont des perversions de l'autonomie de la liberté. Dans cet élément, l'héritage chrétien à retrouver est ainsi la mémoire de l'accompagnement de la liberté, appelée à être forte dans sa faiblesse, et de «l'entre-libertés»; 4) un quatrième élément enfin: si l'Europe s'est construite dans un métissage, dans une synthèse interculturelle, elle y a acquis une capacité de *se situer en face de l'autre, reconnu comme tel*.

Cette mémoire est une mémoire au travail, qui assume les failles de l'Europe, mémoire faite de réconciliations et de repentance. Elle est au service de la responsabilité d'une Europe appelée, dans le concert des nations, à assumer l'usage du pouvoir et de la puissance avec sagesse, selon l'expression de R. Guardini. Dans le prolongement de la référence à l'héritage chrétien se situe l'ouverture nécessaire de l'Europe sur les autres régions du monde, pas seulement comme une nécessité morale, mais comme une exigence sans laquelle l'Europe se renie en son identité la plus profonde: mettre au service de l'humanité ses charismes propres (services de l'histoire, du métissage, de la liberté et de la bonne puissance). Une Europe qui se rétracte dans ses capacités d'accueil, dans sa puissance d'assimilation et de renouvellement à partir des apports des autres, qui n'ose plus entrer dans ces confrontations

fécondes, c'est une Europe qui se renie dans ce qui fait le plus profond de sa tradition, par peur de la vie et de l'avenir, par peur de la mort.

C'est dans cette perspective que nous pouvons mieux comprendre la valeur profonde des engagements de toutes les Églises en Europe pour l'accueil des étrangers, le respect des migrants, la volonté d'échanges avec les peuples des autres continents qui ne soient pas situés uniquement au niveau des intérêts économiques européens. Plus largement, c'est dans les propositions de l'exhortation *Ecclesia in Europa* que nous pouvons entendre diverses formes du service évangélique de la vocation de l'Europe: l'ouverture au mystère par la célébration dans une société saturée de positivisme; la poursuite du dialogue œcuménique, avec «détermination»; «l'entraînement à la communion» dans les communautés ecclésiales; la mise en valeur de la variété des charismes, qui suppose que chaque mouvement, nouveau ou ancien, renonce «à toute tentation de revendiquer des droits d'aïnesse». L'inculturation de l'Évangile permet de relever les nouveaux défis culturels et sociaux par la découverte d'un nouvel art de vivre et d'aimer en notre continent: c'est d'abord par la transformation de notre manière de vivre que nous allégerons le poids qui pèse sur un certain nombre de pays. Le service de la transformation de la vie sociale se déploie autour de ces trois axes, qui s'adressent d'abord à la conscience de chacun, la «culture de solidarité», liée à la convivialité et à l'espérance redonnée aux pauvres; la «culture de la vie» qui s'inscrit là où une société européenne a un rapport perturbé à l'avenir et à la mort; la «culture de l'accueil et de l'hospitalité» qui permet à chacun de ceux qui sont accueillis d'entrer dans une participation solidaire, responsable et féconde pour tous.

## 2.2. La crise du lien social et de l'individu

Crise du lien social et crise de l'individu sont les deux facettes d'une même crise. Ce qui faisait la consistance de nos sociétés européennes s'est progressivement déconstruit: cette société tenait à partir de son héritage, sa tradition, sa culture, comme à partir de l'autorité qui la maintenait dans sa cohésion, autorité de l'État comme du père de famille. La déconstruction s'est faite d'une double manière, par l'individuation de la vie humaine et par d'individualisation de la société<sup>4</sup>.

L'individuation de l'existence humaine est un phénomène d'une incroyable nouveauté. L'antiquité gréco-latine ignorait le concept de personne ou d'individu; la *persona* y était une fonction sociale assignée par la société

<sup>4</sup> Pour cette réflexion, cf. G. Comeau, J.F. Zorn (dir.), *Appel à témoins*, Paris 2004; M. Pivot, *Au Pays de l'Autre*, Paris 2009.

à l'un ou l'autre de ses membres. Le christianisme invente l'idée de l'individu, défini comme personne acceptée indépendamment de ses qualités et constituée par une décision affranchie de son appartenance sociale et ethnique, individu qui, se reliant à Dieu, se choisit lui-même comme personne ayant sa conscience individuelle. L'invention de l'individu ne mettait pas directement en cause la consistance de la société et du lien social. L'individualisation de la société, tout au contraire, détruit le rapport entre l'individu et le lien social. Cela s'opère à partir du moment où se met en place un individualisme radical dont le premier théoricien est Jean-Jacques Rousseau. Celui-ci conçoit l'individu comme une réalité en soi, qui est à libérer des influences de la société, individu appelé à découvrir les ressources de sa propre nature, à explorer ce qu'il est en lui-même, à accomplir ses potentialités. L'émergence contemporaine de l'individu se fait à la convergence d'un certain nombre de phénomènes. Les transformations de l'économie sont le plus souvent citées comme ayant rendu possible cet avènement de l'individu, en le libérant d'une situation de survie qui rendait nécessaire la cohésion sociale des groupes humains. Elles ont généré l'individualisme moderne lorsque l'économie libérale a eu besoin que chacun se transforme en consommateur et qu'il lui a fallu attiser en chacun «l'envie d'acheter», à partir de laquelle l'économie devient délirante.

La crise du lien social se redouble ainsi dans la crise d'un individu enfermé dans l'illusion d'une autonomie radicale, se construisant dans la mise à distance de toutes formes de relation à l'autre et à la société. C'est

«le paradoxe d'une société où l'injonction permanente des individus. Ainsi, comme le souligne Pascal Bruckner: „tous les hommes prétendent se faire eux-mêmes sans l'aide de personne, mais tous se pillent effrontément: styles de vie, manières de se vêtir, de parler, mœurs amoureuses, goûts culturels, on ne s'invente jamais sans s'affilier à des standards dont on s'arrache peu à peu comme d'une gangue”»<sup>5</sup>.

Si notre société est marquée par une culture ambiguë de l'individu, notre vie ecclésiale a contribué à cette ambiguïté. Comme le reconnaît Benoît XVI:

«Nous devons constater que le christianisme moderne, face aux succès de la science dans la structuration du monde, s'est en grande partie concentré sur l'individu et son salut»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> G. Comeau, J.F. Zorn (dir.), *Appel à témoins*, op. cit., p. 48.

<sup>6</sup> Benoît XVI, *Sauvés dans l'espérance*, § 25.

Cette individualisation du salut a été portée par des images atrophiées des fins dernières, interprétées à partir du «Jugement dernier» réduit au jugement de chaque individu; elle l'a été aussi par une conception de la vie chrétienne identifiée à des œuvres à accomplir, chacun selon son mérite, et par des pratiques sacramentelles s'adressant d'abord à des individus. Tout cela nourrissait un «individualisme qui aurait abandonné le monde à sa misère et qui se serait réfugié dans un salut uniquement privé»<sup>7</sup>.

### **2.3. L'Évangile au service de l'homme dans une société d'individus**

C'est là où une nouvelle inculturation de l'Évangile donne un fondement à l'articulation entre individu et lien social. C'est l'œuvre de l'Esprit Saint d'articuler en chacun l'unicité de la vocation qui fait de chacun un individu et l'unité du dessein de Dieu, mystérieuse vocation de l'humanité à la communion des saints. Chaque être humain n'est pas défini en dernier ressort par l'ensemble des diversités et différences qui le constituent. Il nous faut aller dans la pensée jusqu'au point où il n'y a ni juif, ni Grec, ni musulman, ni bouddhiste, ni homme, ni femme, ni vieillard, ni enfant, là où chacun est reconnu dans l'unicité de sa vocation, est constitué par l'appel de Dieu à la sainteté, en ce qu'elle a d'unique pour lui. Une unicité de vocation est articulée, dès l'origine, à la communion entre tous ceux que Dieu appelle d'un appel unique. C'est l'œuvre de l'Esprit Saint que d'introduire en chacun, dans la nouvelle naissance, ce lien intrinsèque entre ce qu'il y a d'unique dans sa vocation et cette mystérieuse vocation de l'humanité à la communion des saints. L'un ne va pas sans l'autre, l'un grandit avec l'autre.

Dans notre contexte culturel actuel, cette œuvre de l'Esprit Saint est à comprendre comme bouleversant en profondeur tout ce qui dans cette culture enferme l'homme dans une individualisation réductrice. Comme l'exprime Étienne Grieu dans des pages suggestives:

«On pourrait dire que le croyant qui rencontre le Christ découvre une autre logique qui le rend – un peu plus – libre vis-à-vis de deux réflexes extrêmement profonds, indéracinables et toujours apparentés: ceux de la défense et de la promotion de soi. Le premier tend à s'emparer de tout ce qui structure la réalité, comme d'un bouclier derrière lequel s'abriter des agres-

<sup>7</sup>Ibid., § 13.

sions possibles. Le second cherche, à partir de la conscience d'une singularité que chacun a en propre, à revendiquer un pouvoir sur le monde et ceux qui le peuplent. [...] Celui qui a reçu le passage du Christ comme une bonne nouvelle pour lui s'entend appelé à accepter sa singularité non plus comme une spécificité qu'il aurait à défendre ou à imposer, mais comme un don qu'il retrouve dans une relation: le don que Dieu lui fait d'être lui-même en l'envoyant reconnaître dans la rencontre des autres qui il est, la note inimitable que lui seul porte»<sup>8</sup>.

#### 2.4. L'Église initiatrice

C'est dans sa manière d'être, dans son art de vivre et de penser qu'une vie ecclésiale peut devenir initiatrice dans cette société. Transformation de nos représentations de la foi et de nos pratiques ecclésiales et service de l'homme dans nos sociétés avancent au même rythme.

C'est en premier lieu dans l'intelligence de la foi qu'il y a service de l'Évangile dans notre société. Nous ne sortons pas de l'individualisation simplement en **espérant pour tous au lieu d'espérer pour soi, mais en mettant au centre la «communion des saints»**. L'espérance qui nous centre alors non plus sur nous-mêmes ou sur les autres, mais sur cette réalité de la communion qui fait la «gloire de Dieu». «La vie de l'homme par-delà la mort se définit par le dialogue<sup>9</sup>», et d'abord le dialogue dont Dieu a l'initiative. C'est cette réalité de communion et de dialogue qui est rapatriée dans la vie présente pour intensifier tout ce qui en elle est ébauche de solidarité, de communion basée sur l'alchimie de l'ensemble des vocations singulières des individus par la charité.

Cette perspective nous détourne d'une eschatologie réduite à être la sanction d'une conduite morale: se laisser décentrer de la connaissance de soi-même pour se laisser habiter par la connaissance de Dieu et de son dessein sur l'humanité et sur nous-mêmes. Ce service exige que nous continuions à revisiter beaucoup de nos représentations de la foi, comme cela a été fait pour l'œuvre rédemptrice du Christ, dans laquelle Jésus descend au plus profond de la misère humaine pour y ouvrir un espace où l'amour de Dieu rend à chacun sa dignité et restaure la profondeur des relations humaines. L'enjeu, ce n'est pas seulement le travail théologique, mais plus encore la transformation

<sup>8</sup> Ph. Bacq et Ch. Théobald (dir.), *Passeurs d'Évangile*, Paris 2008, p. 137-138.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, Paris 1994, p. 16.

des images et de la pensée qui irriguent les comportements chrétiens. Revisiter aussi nos pratiques sacramentelles, là où, par exemple, l'obligation dominicale s'était réduite à celle d'une participation à la messe du dimanche; et le sacrement de réconciliation à celui de la confession des péchés, sans que la louange qui est au centre du sacrement ne trouve de véritables racines dans la manière dont il est pratiqué.

L'Église devient cet espace où chacun peut laisser se constituer en lui sa propre parole et où la parole peut être donnée à chacun, parce que tous sont à l'écoute de la même Parole. Elle devient espace de convivialité dans laquelle la parole se reconstitue.

L'Église est faite de chair et de sang; sa tentation est toujours d'échapper à cette condition humaine, de devenir une secte de purs, de recommencer à zéro. Elle ne peut devenir initiatrice que là où elle-même se laisse initier par l'Évangile, dans la condition qu'elle partage avec l'humanité entière.

Plus concrètement, c'est dans une pastorale urbaine que l'Église, aujourd'hui, se met au service du lien social. Comme l'écrit Mgr Gérard Defois, archevêque émérite de Lille, dans la revue «Omnis Terra»: «L'Église n'est pas là pour elle-même, mais pour l'humanité», disait le Cardinal Ratzinger en 1990. Cela veut dire que la pastorale urbaine ne saurait être réduite à un service public de consommation des biens religieux ou à une fonction spécifique des besoins spirituels, le sacrement qu'est l'Église est par définition une présence d'alliance et d'ouverture, tant à ce qui est plus grand que le désir de l'homme, qu'à l'autre d'où qu'il vienne, pour le rencontrer comme un compagnon de route. C'est l'autre nom de la fraternité humaine; seule elle peut nous libérer des tendances individualistes du temps, elle nous permet de nous reconnaître comme personnes et sujets de relations autres que fonctionnelles. J'ose le dire, nous voulons trop «faire fonctionner l'Église» et pour cela l'organiser, lui donner des structures et des instances de communication entre les bureaux; d'aucuns s'ingénient à l'administrer selon les codes de l'entreprise bureaucratique d'hier; en retour les querelles de pouvoir abondent et divisent les communautés, les générations et les animateurs. Il semble qu'il y ait un double malentendu: ce fonctionnement autocratique est désormais obsolète dans le contexte des grandes métropoles et des villes. Par ailleurs, la nature même du peuple de Dieu et des ministères fait de l'Église un sacrement de la présence de Dieu et non le produit des stratégies de survie des paroisses d'hier. Ainsi que le soulignait encore le cardinal Ratzinger:



«L'Église n'est pas un appareil, elle n'est pas simplement une institution, moins encore une des nombreuses entités sociologiques: elle est une personne. C'est une femme. Elle est mère. Elle est vivante. La compréhension mariale de l'Église constitue l'antithèse la plus radicale à un concept d'Église purement organisationnel et bureaucratique. Nous ne pouvons pas faire l'Église, nous devons l'être»<sup>10</sup>.

## 2.5. Crise de la raison

Cette crise de la raison est un autre défi que doivent relever la foi et la mission. Si, il y a quelques années, la foi chrétienne s'adressait à la raison humaine pour mettre en cause son exercice, ce qui prévaut aujourd'hui c'est l'appel adressé à cette raison humaine pour qu'elle ne démissionne pas dans son travail: oser penser, oser penser librement, oser penser en mettant en œuvre toutes les dimensions de l'intelligence humaine. Jean-Paul II donne à l'Église la tâche prioritaire d'aider l'homme à retrouver une authentique confiance en ses capacités cognitives, en lançant à la philosophie le défi de retrouver et développer pleinement son rôle dans le champ des connaissances (*Fides et ratio*, § 6).

Cet appel retentit dans un contexte où la puissance de la raison humaine est doublement mise en cause. Les nouvelles religiosités s'adressent à ce qui en l'homme est émotivité, instinct, sensibilité. Bien souvent liées à une idéologie de la prospérité, elles jouent sur le registre de la séduction, séduction de la richesse et des guérisons. L'autre mise en cause provient d'un usage réducteur de la raison, celui qui s'exerce dans les diverses formes de positivisme scientifique, technique ou économique, faisant jouer les lois du marché. L'absolutisation d'expertises économiques du FMI et de la Banque mondiale n'est pas sans lien avec le déclenchement de famines alimentaires récentes. Les analyses psychologiques, lorsqu'elles s'enferment dans un splendide isolement, ne tiennent pas compte des ressources spirituelles à partir desquelles des hommes et des femmes peuvent se reconstruire au cœur même de leur fragilité. Dans ce positivisme est mise en cause la capacité de la raison à ouvrir l'homme à plus que lui-même, à l'orienter vers une libre recherche de la vérité, à lui permettre de tendre vers l'universel et à entrer en relation avec l'autre.

Sans doute faut-il mettre en garde contre tout ce qui en elle est surdité, qui absolutise une seule de ses dimensions, qui privilégie

<sup>10</sup> «Omnis Terra», nov. 2009, p. 366-367.

une raison technique, scientifique ou économique, qui survalorise les sciences humaines au détriment de la philosophie. Mais ceci n'a de sens que pour mieux exiger de cette raison qu'elle mette en œuvre toutes ses possibilités. Comme l'écrit le théologien nigérian Bède Ukwuije, parlant de la raison théologique:

«qu'elle apprenne à mobiliser d'autres épistémologies pour faire briller le mystère de la foi [...] [qu'elle ne s'enferme pas] dans les épistémologies des autres sciences, [...] [qu'elle se fasse] critique confessante»<sup>11</sup>.

Dans cette alliance renouvelée entre raison et foi, la raison peut redonner vie et sens aux énoncés de la foi, en évitant d'en faire des formules d'une langue morte; elle permet de mettre en cause les représentations idolâtriques que nous nous sommes faites de Dieu, par exemple à propos de la Toute-Puissance, ou de la vie éternelle.

La foi, d'autre part, met en cause le théisme flou ou le déisme tranquille dans lesquels notre Europe bien souvent s'est installée. Dieu y était alors pensé comme une évidence; cela allait de soi que Dieu soit pensé comme le garant de la cohérence de notre univers. C'est dans ce contexte que l'agnosticisme a pu apparaître comme plus respectueux du mystère de Dieu que des pensées prétendant en savoir beaucoup sur Dieu. C'est ce même déisme qui réapparaît dans certaines formes de religiosité aujourd'hui, en faisant de Dieu un objet dont on parle ou qu'on instrumentalise.

Si, au cœur de l'Église, il y a la Bible et les sacrements, c'est pour nous renvoyer à l'expérience vivante de la rencontre du Dieu Vivant qui vient à nous aujourd'hui. Sans engagement dans l'écoute du Seigneur, sans contamination par sa paix, sa joie et son amour, sans le goût de Dieu et de sa bonté, sans l'avenir qu'Il nous ouvre, l'évangélisation devient prosélytisme irrespectueux de l'être de Dieu et de sa bonté; irrespectueux de l'autre, conquête de l'autre, croisade au nom de l'Évangile.

Autre implication de cette relation au Dieu Vivant: bien souvent notre univers européen voit se côtoyer «ceux qui croient» et «ceux qui ne croient pas», ceux qui parlent de Dieu et ceux qui se taisent. Notre relation au Dieu Vivant nous sépare-t-elle de ceux qui se taisent? Ce serait alors de notre part les penser comme ceux qui sont en dehors de la sphère d'action de Dieu, de l'œuvre de l'Esprit Saint. Ceux qui se taisent se pensent bien souvent comme porteurs d'un certain nombre

<sup>11</sup>M. Cheza et G. Van't Spijker, *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris 2007, p. 35, 38.

de valeurs. Pour certains d'entre eux, l'absence de référence à un Dieu vivant les conduit à porter ces valeurs de manière individualiste. Pour d'autres, il est possible d'en parler comme de ceux que l'Esprit Saint relie, d'une manière que Dieu connaît, au mystère pascal: une présence du Christ habite le monde contemporain... le mystère de la Croix... vibre avec les joies et les espoirs, les souffrances et les malheurs que se partagent inégalement les hommes.

### 3. Nouveaux aréopages de la mission *ad gentes* en Europe

Le christianisme devient aujourd'hui minoritaire dans la société européenne, en la plupart des pays. Il n'occupe plus la place prédominante qui était la sienne dans la société comme dans la culture et les modes de vie. Cela ne l'entraîne pas à devenir insignifiant, tout au contraire. Lorsqu'il se dégage d'une volonté de puissance sur la société ou d'un désir de faire nombre, s'ouvrent alors en lui de nouveaux espaces de liberté et de parole, et donc de témoignage porté à la singularité de l'Évangile; de nouveaux aréopages de la mission se découvrent pour lui. Que sont aujourd'hui ces nouveaux aréopages? À la suite de l'exhortation apostolique *Redemptoris missio*, nous pouvons prendre appui sur trois études nous en proposant quelques uns: un livre collectif, *Appel à témoins – Mutations sociales et avenir de la mission chrétienne* (Paris 2004), Le revue «Mission de l'Église» de ces dernière années (revue des Œuvres pontificales missionnaires de France et de Belgique) et les «Études pour la mission» de la revue «Omnis Terra» de l'Union pontificale missionnaire (années 2010 et 2011). C'est parmi ce qui nous est ainsi proposé que nous en choisissons certains plus signifiants, en renvoyant aux conclusions d'auteurs compétents dans les divers domaines explorés.

#### 3.1. La révolution médiatique

C'est sans doute la transformation du paysage médiatique qui bouleverse le plus profondément notre société occidentale en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle. «De la galaxie Gutenberg, nous sommes passés à la nébuleuse Internet<sup>12</sup>», qui inclut les médias électroniques, la télévision, le téléphone portable et d'autres moyens de communication. Moyens de communication: nous en sommes bien souvent au stade où les moyens techniques, les outils et leurs apprentissages prennent le pas sur la communication elle-même. Or celle-ci est au cœur même de la vie humaine.

<sup>12</sup> *La révolution médiatique*, [in:] G. Comeau, J.F. Zorn (dir.), *Appel à témoins*, op. cit.

«Lieu de la parole et du silence, lieu d'échange, la communication est aussi le „terrain” dans lequel s'expriment notre liberté et notre créativité, notre sens de la célébration et de la fête, lieu de partage et de gratuité: aventure humaine par excellence qu'il faut soustraire à l'emprise des marchands. En ce sens, Jürgen Habermas ne se trompe pas quand il fait de la communication et de la raison dialogique à l'œuvre dans la communication le fondement d'une nouvelle éthique, le point de départ d'une société qui reconnaît dans l'autre non pas un ennemi, mais un semblable avec lequel dialoguer. À l'inverse de la raison instrumentale qui fait du monde un objet et de l'homme un être à une seule dimension, la raison communicationnelle nous fait considérer le monde vécu et les autres personnes comme des partenaires avec lesquels avancer dans la construction de la cité»<sup>13</sup>.

Lorsque Pietro Pisarra nous propose les caractères de la culture médiatique, et déjà nous en dit les enjeux de déshumanisation et d'humanisation, il retient ces quatre traits:

1) «La surabondance d'informations et les effets secondaires de celle-ci, (cette abondance mettant) à dure épreuve notre mémoire et (provoquant) une nouvelle maladie, qui se manifeste par la paralysie de nos capacités analytiques, l'anxiété croissante, les doutes et l'agressivité. [...] Comment sélectionner, dans ces conditions, les données réellement importantes et mettre de côté ce qui est secondaire, inutile ou dangereux? De quelle façon éviter *l'effet mixeur*, l'impression que tout soit au même plan, qu'il n'y ait plus de hiérarchie ou d'échelle de valeur entre une nouvelle et une autre, une information et une autre?»<sup>14</sup>.

2) «L'amnésie collective, qui permet de chasser dans l'oubli les nouvelles de la veille, de vider notre mémoire de la même manière que la mémoire vive de l'ordinateur... [...] L'amnésie est une forme de défense, une réaction qui préserve notre santé mentale face à l'accumulation inconsidérée de détails insignifiants. Mais elle est aussi – dans le système des médias – une forme d'hypocrisie collective qui permet de fermer les yeux sur les questions dérangeantes et sur tout ce qui ne fait pas monter l'audience»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 132.

<sup>14</sup> Ibid., p. 139.

<sup>15</sup> Ibid., p. 140.

3) « L'idéologie d'un temps sous le signe de l'urgence et de l'impatience [...]. Le temps des médias – on l'a souvent remarqué – est une *simultanéité nivelante*, un éternel présent qui laisse très peu de place aux instances du *différé*. Comme si le rôle premier des médias n'était plus de proposer une *médiation*, d'introduire un écran, une barrière, c'est-à-dire tout ce qui nous permet de lire les événements avec le recul nécessaire. Mais de nous offrir un miroir enchanté dans lequel voir défiler notre vie, comme dans un mauvais jeu vidéo, à la rapidité de l'éclair. [...] L'idéologie du présent est aussi la clé de voûte de toute l'économie des réseaux pour laquelle, plus que jamais, le temps c'est de l'argent. Le temps est, même, la marchandise par excellence, la valeur primordiale, le paramètre qui permet d'évaluer tous les autres biens»<sup>16</sup>.

4) «Une nouvelle perception de l'espace, du local et du global». Cette perception accentue les différences entre deux mondes; comme l'écrit Z. Baumann, cité par P. Pisarra: «Pour les habitants du premier monde – pour ce monde de plus en plus cosmopolite et extraterritorial des hommes d'affaires, des professionnels de la culture ou des universitaires mondiaux – les barrières sont aplanies, alors que les frontières sont peu à peu démantelées pour laisser passer les distractions, le capital et la finance du monde. Pour les habitants du deuxième monde, les murs dressés par les contrôles d'immigration, les droits de séjour et les politiques de répression de la délinquance sont de jour en jour plus élevés; les fossés qui les séparent de leur désir et de leur salut sont de plus en plus profonds [...]. Les premiers voyagent quand ils le souhaitent en en éprouvent beaucoup de plaisir (surtout en première classe ou en avions privés) [...]. Les seconds voyagent discrètement, souvent dans l'illégalité, et payent pour l'entrepont bondé d'un bateau puant et en piteux état parfois plus que les autres pour jouir du luxe de la classe affaire»<sup>17</sup>.

Dans ce contexte, quelle peut être la responsabilité des Églises? Elles ont à jouer

*«un rôle prophétique, car il n'y a pas de véritable communication sans la prophétie qui brise le cercle enchanté des fausses*

<sup>16</sup> Ibid., p. 140-141.

<sup>17</sup> Ibid., p. 143.

certitudes, qui fait tomber les masques et qui détruit les idoles (l'idole de la machine toute-puissante, des moyens toujours plus sophistiqués). Il s'agit de dire haut et fort que l'homme est toujours plus grand que la technique et que n'importe quel réseau. Et il s'agit de rappeler que, loin d'être un ensemble de techniques que l'on utilise pour persuader ou convaincre, loin de se réduire à une rhétorique – aussi sophistiquée soit-elle – la communication est échange, partage et célébration de la vie commune: non pas un simple outil, mais une dimension essentielle de notre humanité. Elle est, pour les chrétiens, participation et reflet de la communication trinitaire, de cette divine périchorèse, de ce mouvement d'amour, qui s'établit entre les trois Personnes de la Trinité. Elle est aussi, au-delà de ses limites, le moyen de collaborer à l'activité créatrice de Dieu»<sup>18</sup>.

### 3.2. L'option préférentielle pour les pauvres en Europe

C'est encore de lien social qu'il s'agit, mais dans la perspective d'une remise au cœur de la société de ceux qu'elle marginalise. Ceux-ci, pauvres, étrangers, migrants, prisonniers, malades, handicapés, sont en marge d'une société et, en même temps, renvoient à cette société une image d'elle-même, brisent tout ce qui, dans cette société, la ferme sur elle-même et rappellent ce qui est primordial dans l'existence humaine. Il y a aujourd'hui un engagement particulièrement fort des Églises en direction de ces personnes mises en marge des sociétés européennes sous des formes diverses. Et la raison première en est l'intériorisation de la Parole de Dieu; celle-ci, de l'Ancien Testament au Nouveau, ne cesse d'appeler les croyants aux rendez-vous avec les pauvres, les enfants et tout-petits, l'étranger et les ennemis.

«Et lorsqu'avec eux la rencontre se produit, vient souvent une joie paisible et heureuse: les horizons s'ouvrent de nouveau, me voici mis au large, libéré de ce qui me met à l'étroit»<sup>19</sup>.

Les engagements des Églises en Europe en direction de ces groupes humains marginalisés se font dans une double direction, d'une part par une présence active auprès d'eux (migrants, monde pénitentiaire, malades et handicapés, personnes en situation de pauvreté), d'autre part par des interpellations des sociétés et des États (et

<sup>18</sup> Ibid., p. 144.

<sup>19</sup> E. Grieu, *Un lien si fort*, Paris 2009, p. 78.

d'abord de communautés chrétiennes imprégnées des réflexes de peur et de défense des sociétés ambiantes) – et ceci, avec un double souci. Le souci tout d'abord d'un travail de réflexion qui cherche à remonter aux causes des différentes situations de marginalisation, pour ne pas en rester à la seule émotion compassionnelle (même si celle-ci n'est pas à mépriser). Le souci d'autre part de ne pas se situer dans une seule attitude d'aide, mais plutôt d'accueillir la parole de ceux qui sont ainsi dans ces situations. «Introduire au cœur de la pensée humaine, non seulement le vécu, le témoignage des pauvres, mais leur intelligence du monde et de la société», c'est ce qu'un mouvement tel qu'«ATD Quart Monde» a initié dans le monde des associations, bientôt suivi par d'autres. Recueillir la parole de ceux qui sont ainsi en marge pour lui permettre de retentir sur la place publique, cela va aujourd'hui jusqu'au recueil de la parole des «fous», pour découvrir ce qu'ils ont à dire à l'Église et à la société, témoin ce fruit d'une pratique pastorale «auprès de» et «avec» les malades mentaux: *ajouter foi à la folie*<sup>20</sup>.

### 3.3. La recherche biomédicale

Autre aréopage de la mission, celui de la recherche biomédicale, qui renvoie lui-même à un aréopage plus large, celui des rapports entre le domaine scientifique et l'humanisation de la vie humaine. C'est dans cet espace que se trouve un des plus grands défis de notre humanité, porté en particulier par notre monde occidental. Comme l'écrit Ghislain Lafont:

«Pour ma part, je crains que rien ne puisse se mettre au travers de l'*hubris* du savoir et de la passion de faire. Je crois que nous sommes des intoxiqués du savoir et des accros de la technique... Je redoute les conséquences de découvertes et de capacités que nous développons sans avoir le minimum raisonnable de certitude que nous pourrions maîtriser leur usage et leur gestion»<sup>21</sup>.

Et ceci se vérifie en particulier dans la recherche biomédicale:

«Il s'agit bien d'une mutation. Jusqu'à très récemment, la science était interrogée, sollicitée pour donner une réponse. Désormais, c'est elle qui interroge, qui a pris le pouvoir. Nous sommes devenus des êtres satellisés par rapport à un centre

<sup>20</sup> M. Durand-Wood, *Ajouter foi à la folie: petite théologie pratique de la maladie mentale en pastorale hospitalière*, Paris 2009.

<sup>21</sup> G. Lafont, *Que nous est-il possible d'espérer?*, Paris 2009, p. 319.

porté par la science. Le discernement de son usage cède devant l'impériorité de ses exigences. Apprendre avec fascination, par exemple, que le génome humain a été décrypté nous déshumanise, au sens de „nous instrumentalise” comme des exemples vivants d'un univers de plus en plus déchiffrable. Se percevoir dépendant d'un gène, même si la science passe son temps à dire, pour s'excuser de son positivisme, que l'acquis est aussi important, ne peut rester sans conséquence. Être porteur d'un gène muté n'est plus seulement une „tare”, mais c'est une culpabilité. La société vous pointe du doigt, vous désignant comme le responsable des cascades de conséquences familiales qui peuvent en découler. Être confronté à sa propre mort vous met en demeure d'avoir à choisir: l'euthanasie ou les soins palliatifs. L'un et l'autre choix sont naturellement contradictoires, mais chacun d'eux est porteur d'une signification médicale. La fin de vie doit être encadrée, accélérée ou retardée, suspendue au nom d'une liberté, d'une maîtrise ou au nom des valeurs sacrées de la vie»<sup>22</sup>.

C'est dans cet espace que le témoignage porté à l'Évangile et au Dieu de Jésus-Christ est le témoignage d'une liberté dans l'Esprit qui permet à l'homme de continuer le combat pour se dégager des limites qui l'emprisonnent, mais en même temps de ne pas réduire la vérité de l'homme à ce que la science peut en dire.

### 3.4. Autres aréopages

Bien d'autres aréopages s'ouvrent aujourd'hui en Europe. Nous en citons deux particulièrement importants:

#### 1) Le domaine de l'économie

Il a souvent été rappelé que l'économie ne se suffisait pas à elle-même, que l'absolutisation de la dimension économique de notre humanité déshumanisait tant l'homme que la société. La réflexion s'approfondit aujourd'hui dans un autre sens: la mise en cause d'une économie qui ne place pas en son centre une logique du don, l'exploitation des ressources du don. Cette réflexion nous vient, sans qu'on puisse s'en étonner, des documents pontificaux, en particulier le dernier en date, *La charité dans la vérité*, de Benoît XVI; mais cela rejoint la réflexion d'économistes eux-mêmes, de François Perroux, avec son

<sup>22</sup> G. Comeau, J.F. Zorn (dir.), *Appel à témoins*, op. cit., p. 79-80.



concept d'économie du don, à Frédéric de Coninck, dans *Appel à témoins*: «L'échange marchand est une manière d'organiser la circulation des dons, mais il ne donne, en lui-même, aucun sens à ces dons... Le sens même de l'activité... se ramène à ce que nous pouvons, voulons et projetons de donner»<sup>23</sup>.

## 2) Le dialogue des grandes traditions humaines et religieuses

Depuis quelques années, en particulier depuis la rencontre d'Assise 1986, voulue par Jean-Paul II, nous voyons la montée en force d'un tel dialogue. Qu'a-t-il de spécifique en Europe? Le dialogue se met en place dans le contexte d'une société sécularisée où toutes les grandes traditions religieuses se trouvent confrontées aux mêmes défis posés par la modernité scientifique et technique et par un vivre ensemble dans une société d'abondance et de peur. Et ces mêmes traditions ont toutes à opérer un changement copernicien: elles ont eu en quelques années à passer d'une logique d'opposition et de concurrence à une logique de dialogue.

D'autre part, nous percevons mieux aujourd'hui que ce dialogue ne peut se faire sans qu'en même temps s'ouvre un dialogue avec les agnostiques, là où l'agnosticisme se présente comme une véritable recherche. Un signe en est la création récente, dans le cadre du Conseil pontifical pour la culture, d'un département destiné à accompagner ce dialogue.

## Conclusion

Aujourd'hui, les Églises en Europe font face à un double défi, celui dans lequel la conversion et la réforme des Églises sont engagées et celui de la recherche de nouveaux aréopages de la mission. Ces défis sont profondément liés.

Les scandales récents qui, dans les Églises d'Europe et d'Amérique du Nord, ont fait tant de victimes et laissé tant de blessures n'interrogent pas seulement les chrétiens auteurs de ces scandales. Les Églises doivent faire face à un déferlement médiatique pervers; et, en même temps, elles doivent commencer un long travail de discernement sur les origines lointaines de ces faits et sur ce que cela appelle comme démarche de conversion, pas seulement individuelle mais ecclésiale. Il serait injuste de faire des auteurs de scandale des boucs émissaires sans que ne soit cherché ce qui, dans un certain «système chrétien» comme

<sup>23</sup> G. Comeau, J.F. Zorn (dir.), *Appel à témoins*, op. cit., s. 171.

dans nos sociétés, a préparé le terrain de ces actes.

Comme l'écrit Timothy Radcliffe<sup>24</sup>, nos Églises d'Europe se sont laissées contaminer par une «culture du contrôle» qui s'est imposée avec le siècle des Lumières, témoignant alors du Grand Gendarme céleste, et par une «culture du pouvoir», dans la mesure où, pour résister aux pouvoirs des États qui voulaient imposer leur loi à l'Église, elles ont dû renforcer leur propre système de pouvoir autour du ministère ordonné. Le pape Benoît XVI est bien placé pour nous aider à interpréter au mieux la crise actuelle, sinon pour la gérer; il aide à approfondir le sillon d'une foi chrétienne qui s'édifie dans l'accueil d'un mystère rédempteur, lequel naît de l'amour de Dieu et se déploie dans une éthique qui est réponse à l'amitié de Dieu «nous parlant comme à des amis» (*Dei Verbum* §2).

Et pourtant, Dieu n'attend pas. Ou plus exactement, Il attend les chrétiens sur le lieu de ces nouveaux aréopages, là où dans notre humanité la déshumanisation gagne du terrain, le désespoir et la tristesse s'installent, là où certains hommes de bonne volonté se retrouvent isolés pour continuer la lutte au service de la vérité de l'homme et de l'humanité. Nos Églises, dans la prise de conscience d'une conversion et réforme à renouveler et approfondir, découvriront une attitude plus humble pour se mettre au service de nos sociétés. Et dans cette démarche renouvelée de service de l'Évangile, elles apprendront à ne pas se centrer sur leur propre vie, cette vie qui appartient à Dieu et aux hommes.

### Streszczenie

Europa odkryła misyjny charakter wszystkich form życia eklezjalnego w konfrontacji wiary z burzliwą historią XX i XXI wieku. Orzeczenie *Vaticanum Secundum*, że „Kościół z natury jest misyjny” wskazuje na powszechność misji wszędzie tam, gdzie Kościół istnieje – również na Starym Kontynencie objętym „nową ewangelizacją” w duchu misji *ad gentes*. W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II przypomina, że misja *ad gentes* nie jest jedną z form działalności Kościoła, ale bożą dynamiką, która permanentnie konstytuuje Kościół w każdym przejawie jego egzystencji. W każdym czasie i miejscu dynamika *ad gentes* zakłada wyjście poza własny kontekst eklezjalno-rodzinny i społeczno-kulturowy (*ad extra, ad vitam, ad pauperes*).

<sup>24</sup> «La Documentation catholique», 4 avril 2010, p. 325.

Celem misji *ad gentes* w Europie jest przywrócenie eschatologicznej nadziei i odnowienie gotowości służenia człowiekowi w imię chrześcijańskiego dziedzictwa. Europę definiują nie parametry geograficzne, ale koncept kulturowo-historyczny będący syntezą tradycji: greckiej, rzymskiej, słowiańskiej i również arabsko-muzułmańskiej. Pierwszym wielkim wyzwaniem dla nowej ewangelizacji Europy jest radykalny indywidualizm i kryzys więzi społecznej, zwłaszcza rodzinnej. Wspólnota eklezjalna, jako wspólnota wiary, może stać się przestrzenią odnowy zdrowych relacji międzyludzkich i załączkiem wspólnoty dialogu. Kościół – *communio fidei* – istnieje dla wspólnoty. Drugim wielkim tematem dla misji *ad gentes* w Europie jest nieustające napięcie pomiędzy poznaniem wiary i rozumu.

Nowe areopagi misji *ad gentes* w Europie? Bazując na priorytetach encykliki *Redemptoris missio* i analizując inne źródła misjologiczne (*Appel à témoins*, „Mission de l'Église” i „Études pour la mission”) wyróżnić trzeba: 1) środki masowego przekazu (zwłaszcza media elektroniczne); 2) klasy ludzi biednych (przede wszystkim bezrobotni i migranci); 3) sfera badań biomedycznych; 4) dialog pomiędzy światopoglądami i tradycjami religijnymi. Nowe areopagi ewangelizacji wymagają od Kościoła pokornego otwarcia się na nowe ambicje i problemy społeczne oraz rzetelnej interpretacji osiągnięć świata nauki.

### Abstract

Europe discovered the missionary character of all ecclesiastical life forms in confronting faith with the turbulent history of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries. The *Vaticanum Secundum* statement that “the Church is missionary by her nature” – indicates the universality of missions everywhere where the Church exists – also on the Old Continent encompassed by the “new evangelisation” as in the spirit of the *ad gentes* mission. In the *Redemptoris missio* Encyclical, John Paul II reminds that the *ad gentes* mission is one of the Church’s forms of activity – it is God’s dynamics that constitute the Church permanently in every indication of her existence. In every time and place the *ad gentes* dynamics assume leaving one’s own ecclesiastical and family context as well as the social and cultural one (*ad extra, ad vitam, ad pauperes*).

The *ad gentes* mission’s aim in Europe is to restore the eschatological hope and to renovate the readiness to serve the human in the name of Christian heritage. Europe is defined not by the geographical parameters, but by the cultural and historical concept that is the synthe-

sis of the Greek, Roman, Slavic as well as Arabic and Muslim traditions. Fundamental individualism with the crisis of social bonds, especially the family ones – are European evangelisation's first great challenges. The ecclesiastical community, as community of faith, may become the space of renovating the healthy inter-human relations as well the germ for a dialogue community. The Church – the *communio fidei* – exists for the community. The everlasting tension between the cognition of faith and reason – is the *ad gentes* mission's other great subject in Europe.

The *ad gentes* mission's as new Areopagai in Europe? Basing on the *Redemptoris missio* Encyclical priorities and analysing other missiological sources (*Appel à témoins*, "Mission de l'Église" and "Études pour la mission") – the following items should be indicated: 1) the mass media (especially the electronic ones); 2) poor people's classes (mainly the unemployed and the migrants); 3) the biomedical research sphere; 4) the dialogue between the attitude and the religious traditions. The new Areopagai of evangelisation demand from the Church the humble opening onto new ambitions and social problems as well the arduous interpretation of the scientific achievements.