

Conclusions du colloque

William T. Cavanaugh, 15 octobre 2026

Je tiens tout d'abord à dire que j'ai participé à de nombreux congrès et colloques au fil des ans et que, sincèrement, je ne me souviens d'aucun autre où les interventions aient été d'une qualité aussi constante que lors de celui-ci. J'ai trouvé ces interventions très stimulantes et souvent émouvantes. Alors que j'approche de la fin de ma carrière, j'aimerais proposer une vision plus positive, plutôt que simplement critique, de ce que signifierait une vie eucharistique pleinement vécue. Ce sera peut-être mon dernier grand ouvrage. Les communications présentées lors de ce colloque constitueront pour moi une référence. Je ne cherche pas à vous flatter ; je le dis en toute sincérité. J'évoquerai bon nombre de ces communications dans ces remarques de conclusion, mais je m'excuse d'avance de ne pas avoir pu les commenter toutes.

La qualité de ces interventions tient sans aucun doute, pour une part non négligeable, au travail accompli par la communauté de Sappel pour ancrer la théologie eucharistique dans l'expérience concrète, en particulier celle des personnes vivant dans la précarité. Comme le souligne François Odinet, la théologie catholique de l'Eucharistie s'est trop longtemps concentrée sur le statut ontologique des éléments. C'est avant tout Henri de Lubac qui nous a appris, au XXe siècle, à élargir notre vision pour y inclure l'ensemble du Corps du Christ, qui comprend non seulement les éléments, mais aussi les personnes qui le composent. De Lubac a démontré que les premiers chrétiens considéraient l'Église elle-même comme le *corpus verum*, et les éléments comme le *corpus mysticum*. Ce n'est qu'au Moyen Âge que ces termes ont été inversés, l'attention se restreignant aux éléments consacrés par le prêtre. Ceux qui se rassemblaient autour de l'autel étaient souvent réduits au rôle de spectateurs.

L'œuvre de De Lubac n'était pas une innovation, mais un *ressourcement*. En recentrant l'attention sur l'assemblée, cependant, je dirais qu'elle a également contribué à une innovation dans la méthode théologique, connue sous le nom d'ethnographie ecclésiologique, ou de théologie en tant qu'ethnographie. Je considère le travail accompli par la communauté de Sappel et les théologiens qui l'entourent comme un exemple de ce type de théologie en tant qu'ethnographie. L'ouvrage de Nicholas Healy, *Church, World, and the Christian Life*, publié en 2000, fut l'un des premiers à plaider explicitement en faveur de l'ethnographie en théologie, opposant les « ecclésiologies schématiques », avec leur vision idéalisée de l'Église, à l'ethnographie ecclésiologique, qui consiste en des descriptions détaillées de communautés ecclésiales réelles et de leurs pratiques. En attirant l'attention sur des Églises réelles, et non idéalisées, et en incluant leurs défaillances, Healy écrit : « ce que nous disons de Dieu se confond moins facilement avec ce que nous disons de nous-mêmes ». Le péché n'est pas seulement un fait sociologique, mais fait partie intégrante de l'identité théologique de l'Église ; il incarne ce que signifie être *in via*, faire partie de ce « pas encore » qui est en passe d'être racheté par l'œuvre continue

du Saint-Esprit. Comme le soulignent notamment les communications de Fumi Miura et de Philippe Brès, ce que nous apprenons en écoutant, c'est que les personnes vulnérables ne se sentent souvent pas les bienvenues à l'église, malgré nos théologies de l'inclusion soigneusement élaborées. Cela fait partie de ce que signifie pour l'Église d'être une Église de pécheurs. Par conséquent, nous devons toujours faire preuve de prudence lorsque nous affirmons que l'Eucharistie fait ceci ou cela, car, comme le souligne Hélène Bricout, l'Eucharistie ne produit pas d'effets « automatiquement ». Il existe un fossé entre la théorie et la pratique que l'ethnographie — c'est-à-dire l'écoute attentive de personnes réelles, en particulier celles dont la voix est le plus souvent ignorée — peut mettre en évidence. En prêtant attention à ce fossé entre la bonté de Dieu et notre nature pécheresse, nous évitons non seulement d'idéaliser l'Église, mais nous évitons également de réduire le discours sur Dieu à son utilité pour nous. Nous ne sommes pas Dieu, et la théologie concerne Dieu, pas nous-mêmes ; elle ne peut donc pas être réduite à l'éthique.

L'ouvrage que Healy utilise comme modèle pour l'ethnographie ecclésiologique est mon premier livre, *Torture and Eucharist*, paru en 1998. J'y utilise ma propre expérience de vie pendant deux ans dans un bidonville pauvre de Santiago sous le régime militaire, en plus du travail de terrain et des entretiens que j'ai menés plusieurs années plus tard, pour construire une théologie de l'Eucharistie et de l'Église en m'appuyant à la fois sur l'incapacité de l'Église à empêcher les tortionnaires et les torturés de s'approcher du même autel, et sur son évolution au plan institutionnel, vers des formes de résistance significatives au régime de Pinochet. Le récit qui en ressort est relativement positif pour l'Église. J'y décris des pratiques eucharistiques telles que l'excommunication des tortionnaires et les liturgies de rue du Mouvement Sebastian Acevedo contre la torture, et je développe une théologie en m'appuyant sur l'affirmation de de Lubac selon laquelle « l'Eucharistie fait l'Église ». Je décris la torture comme une anti-liturgie qui vise à atomiser et à disperser le corps politique, tandis que l'Eucharistie attire les personnes — en particulier les plus pauvres et les plus vulnérables — au sein du corps politique du Christ. Comme l'ont décrit de manière émouvante tant de communications lors de ce colloque, le sentiment qu'ont les personnes pauvres et vulnérables d'être incorporées au Christ et de participer à sa souffrance et à sa résurrection est souvent palpable. Je décris l'Église comme créant une sorte d'espace alternatif à celui de l'État néolibéral, qui a tenté, par la violence, de mettre en œuvre sa vision d'une société libre, où les individus sont libérés de toute obligation les uns envers les autres et où une petite minorité est libre de rechercher le pouvoir et la richesse sans contrôle.

Près de trente ans plus tard, je maintiens le travail ethnographique que j'ai réalisé pour cet ouvrage et la tentative de montrer concrètement quel effet les pratiques eucharistiques pourraient avoir sur l'imaginaire des réalités politiques et économiques. J'en suis toutefois venu à percevoir les problèmes liés à la présentation trop cohérente de l'Église que j'avais proposée dans cet ouvrage. François Odinet attire, à juste titre selon moi, l'attention sur le contraste entre l'Église de la « plénitude », l'Église « solide », de mes premiers travaux, et l'Église « faible », « criblée de trous », que l'on

retrouve dans l'œuvre de Joseph Wresinski. La communication de Marco Gallo nous invite également à ne pas interpréter l'Église du point de vue de sa force institutionnelle, mais plutôt de sa faiblesse. La fragilité de l'Église est une conséquence nécessaire de son ouverture à tous et à chacune. Ce n'est pas regrettable, mais « le lieu d'où une parole prophétique devient possible ».

L'un des défis de la théologie pratiquée comme une ethnographie réside dans le fait que privilégier l'expérience et la particularité peut conduire un auteur à surinterpréter les données. Si j'avais mené mon travail de terrain sous le régime militaire en Argentine plutôt qu'au Chili, ou si je l'avais mené 25 ans plus tard au Chili, les résultats auraient révélé une Église qui n'était pas un rempart contre l'oppression, mais une Église plutôt criblée de failles. En 2023, un ouvrage en trois volumes faisant le point sur le rôle de l'Église catholique dans la « guerre sale » en Argentine a été publié à Buenos Aires. Pour la première fois, les enquêteurs ont eu pleinement accès aux archives du Vatican et de la Conférence épiscopale argentine, et le tableau qu'ils dressent n'est guère flatteur : les dirigeants de l'Église sont souvent restés silencieux, voire se sont parfois montrés complices face à des violations massives des droits de l'homme. J'ai rédigé un chapitre du troisième tome de cet ouvrage, dans lequel je retrace les défaillances de l'Église face à la disparition des corps : individuels, sociaux, nationaux, ecclésiaux et du Christ. Au Chili, j'ai vu l'Église dilapider son autorité morale au cours des trois dernières décennies, à cause des scandales d'abus sexuels et d'un repli conservateur. L'Église était une cible, et non un catalyseur, des manifestations — *l'estallido social* — qui ont débuté en 2019 et se sont poursuivies de manière sporadique jusqu'en 2021. Des dizaines d'églises ont été incendiées.

Je voudrais donc prendre le temps de réfléchir à ce que signifie – et à ce que ne signifie pas – la vulnérabilité ou la faiblesse de l'Église et du rite eucharistique. C'est un thème riche abordé par de nombreuses communications. Je commencerai par la vulnérabilité du rite, un point que j'ai évoqué dans ma première intervention. L'Eucharistie, c'est Dieu qui se donne lui-même entre nos mains pour être rompu et consommé. Plusieurs évêques aux États-Unis refusent actuellement de donner le calice aux laïcs de leur diocèse – sauf lors de certaines fêtes plus solennelles – parce qu'ils craignent que du vin soit renversé et parce que la présence de ministres extraordinaires chargés de distribuer le calice « diminue le ministère sacré unique du ministre ordonné ». Outre la protection du statut des prêtres, ces évêques semblent également vouloir protéger Dieu de la folie de son propre don de soi entre les mains de simples humains.

La vulnérabilité du rite transparaît dans l'article d'Elisabeth Parmentier consacré à l'exposé de Gerd Theissen sur l'Eucharistie. Pour Theissen, l'Eucharistie est une violence ritualisée qui expose le communiant à la violence inhérente à la vie humaine, un monde à somme nulle où toute vie se nourrit au détriment d'autres vies. Le sacrement proclame néanmoins le pardon de cette culpabilité et la possibilité de vivre par le don de soi que Jésus révèle. Le rite passe par la violence, il ne la contourne pas. Comme l'explique toutefois Parmentier, l'accent mis par Theissen sur le gène de la coopération dont les humains ont hérité menace de réduire Jésus à un simple

commentaire de la science de l'évolution. L'Eucharistie n'est-elle alors qu'une ritualisation de la coopération en tant que stratégie évolutive d'autoconservation, quelque chose que le groupe fait pour son propre bénéfice ? C'est pourquoi j'apprécie l'accent mis par Étienne Grieu sur l'absurdité du rite : « le sacrement n'est pas d'abord un sens qui s'exprime et se diffuse ; c'est avant tout l'acceptation d'une absurdité radicale au sein de laquelle chacun peut trouver sa place. » De même, « le signe en question n'est pas saturé de sens... affronter de front ce non-sens est la seule condition pour entrer dans la communion ainsi ouverte. »

Il est à noter qu'Étienne Grieu rejette ici implicitement le langage de Jean-Luc Marion qualifiant l'Eucharistie de « phénomène saturé ». Pour Marion, l'Eucharistie submerge le destinataire par son excès. Elle s'impose à lui avec un abandon kénotique, et le sujet ne peut que la recevoir ou la rejeter. Marion a été critiqué pour ne guère évoquer l'expérience humaine de l'Eucharistie ; l'accent est entièrement mis sur la révélation de Dieu. Mais comme l'a fait valoir Christina Gschwandtner, ce que signifie l'Eucharistie « ne s'impose pas entièrement par elle-même, mais émerge à travers les manières dont elle est pratiquée et mise en œuvre ». Il existe une différence entre l'expérience de l'Eucharistie lors d'une messe de quinze minutes en semaine en Irlande et celle d'une célébration de trois heures dans un village au Nigeria. Il est donc nécessaire de disposer d'une herméneutique de l'Eucharistie que le rite ne fournit pas en soi.

La raison pour laquelle cela est pertinent ici tient à la question finale que Parmentier pose dans son article : « Comment des personnes déjà marginalisées et soumises aux dures réalités de la vie peuvent-elles trouver refuge dans un sacrement qui les ferait se sentir encore plus coupables ? » Elle pose cette question en référence à la lecture que fait Theissen du sacrement, qu'il considère comme une violence ritualisée mettant à nu la complicité de tous. La réponse à la question de Parmentier pourrait être que les personnes marginalisées *ne* se sentent pas coupables lorsqu'elles assistent à la messe, ou ne se sentent pas toujours, ou ne se sentent pas toutes, ou ne se sentent pas à moins d'être amenées à se sentir coupables par les regards des autres fidèles. La réponse dépend d'une description détaillée de la manière dont le rite est célébré dans différentes circonstances, ainsi que des différentes façons dont chaque personne vit ce rite. Je trouve le récit de Grieu sur l'absurdité du rite vraiment convaincant, mais je voudrais rester prudent avant d'affirmer que « faire face à cette absurdité de front est la seule condition pour entrer dans la communion ainsi ouverte ». Parfois, aucun d'entre nous n'est capable d'affronter ce non-sens de front. Parfois, c'est trop et nous nous sentons submergés ; parfois, au contraire, nous pouvons vivre l'Eucharistie comme un « bon petit plat ». Dans Jean 6, Jésus donne le pain de vie afin que ceux qui en mangent ne meurent pas. C'est une nourriture, un pain pour le chemin, de sorte que ceux qui en mangent n'auront jamais faim.

Le fait est simplement que le rite eucharistique est polysémique. La vulnérabilité du rite réside en partie dans la variabilité de la manière dont il est célébré et dont il est vécu. L'importance de l'ethnographie réside précisément dans la reconnaissance que

l'écoute attentive de l'expérience des personnes fait partie de la tâche théologique. Cela ne signifie pas que la théologie se réduise à la sociologie, ni que toutes les interprétations aient la même valeur. Cela signifie toutefois qu'une lecture du rite telle que celle de Theissen, axée sur la prise de conscience suscitée par le rite, aussi éclairante soit-elle, ne peut jamais se détacher purement et simplement de la description que font les personnes de leur propre expérience du rite.

C'est pourquoi j'apprécie l'exposé de Marie Desanges Kavene sur l'expérience qu'ont les personnes vulnérables de la réponse à la messe « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir » ou « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ». Certains participants aux rencontres du Sappel ont déclaré que cette réponse leur faisait l'effet d'un poignard, leur donnant le sentiment d'être sans valeur, tandis que d'autres ont vu en elle un geste de guérison qui les aidait à s'identifier au rejet ressenti par Jésus et, par là même, à mettre de côté le rejet qu'ils avaient éprouvé au cours de la semaine. Un autre participant a affirmé que ce sont les riches qui ne sont pas dignes, car ils refusent de partager ce que Dieu a donné à tous en commun. Cela implique que tout le monde, y compris les riches, prononce cette réponse à l'unisson, ce qui met tout le monde sur un pied d'égalité : toute l'Église est indigne, mais Dieu nous guérit. Ce rite est vécu différemment selon les personnes. Il convient de noter que cette réponse de la messe est une citation du centurion, dans Matthieu 8, qui demande à Jésus de guérir son serviteur. Jésus est émerveillé par la foi du centurion, vraisemblablement un païen et un soldat de l'armée étrangère d'occupation. Jésus renverse alors la hiérarchie habituelle entre les « nôtres » et les « étrangers », en affirmant que nombreux sont ceux qui viendront de l'est et de l'ouest pour prendre place aux côtés des patriarches au banquet des cieux, tandis que les héritiers du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures. Aux yeux de Jésus, le royaume des cieux bouleverse la relation entre Juifs et païens, entre les « nôtres » et les « étrangers ». Cependant, savoir que Jésus remet ainsi en question nos notions habituelles de dignité ne sert pas à grand-chose si l'Église ne met pas réellement en œuvre ce renversement. Ce renversement commence, comme le dit Kavene, par la reconnaissance que l'Église tout entière, et pas seulement les individus, confesse son indignité. Reconnaître le caractère pécheur de l'Église peut apporter la guérison à ceux qui sont amenés à se sentir indignes au sein de l'Église.

Nous en arrivons donc à la faiblesse ou à la vulnérabilité de l'Église. Il me semble que cela peut revêtir diverses significations. Cela signifie, tout d'abord, la *reconnaissance* du caractère pécheur de l'Église, ce qui n'est pas la même chose que le *fait* que l'Église soit pécheresse. Dans ce dernier sens, la faiblesse de l'Église face à son propre caractère pécheur n'est jamais une chose positive, mais quelque chose à confesser et pour lequel il faut faire pénitence. Cependant, lorsque Marco Gallo utilise le terme de « vulnérabilité », il s'agit de la reconnaissance de la condition pécheresse de l'Église, de la reconnaissance liturgique du fossé entre là où nous sommes et là où nous allons. L'assemblée n'est pas un rassemblement de personnes sans péché, ni une « communauté d'affinités, unie de manière romantique », selon les termes de Gallo, mais un rassemblement de tous ceux qui s'y aventurent depuis la rue. Ceci, affirme Gallo

avec force, n'est pas une réalité regrettable, mais un avant-goût du rassemblement de « todos, todos, todos », comme aimait à le dire le pape François. La vulnérabilité du rite réside précisément dans le fait qu'il aide l'Église à ressentir la douleur de ce fossé entre notre réconciliation future et notre condition pécheresse présente.

C'est là une analyse merveilleuse, à laquelle j'apporterais une seule précision. Lorsque Congar se demande si l'exploiteur et l'exploité peuvent partager la même Eucharistie, il en vient à parler de « diversité », se reconnaissant et s'acceptant mutuellement dans leur différence, mais « au-delà de leurs différences, il existe un point de réconciliation appelé Jésus-Christ, qui règne sur eux tous et les unit ». Mais la différence entre un tortionnaire et la personne qu'il torture n'est pas une simple diversité. Je pense qu'il y a des moments, comme je l'ai soutenu dans mon premier livre, où le simple fait d'accepter nos différences ne suffit pas, et où le jugement de Dieu doit être anticipé sur terre, par exemple par l'excommunication des tortionnaires dans le Chili de Pinochet. Comme le dit Laure Blanchon, « nous devons continuer à affiner nos pratiques de table afin qu'elles incarnent plus pleinement le Royaume qu'elles célèbrent ». Le problème avec le « Seven Mountains Mandate » et avec la « Sainte Rus' » n'est pas simplement une eschatologie réalisée, mais une eschatologie *mal* réalisée. Comme l'ont souligné les théologiens de la libération latino-américains, le report du Royaume de Dieu vers l'horizon toujours plus lointain de l'avenir est l'un des moyens de préserver le statu quo et de maintenir les pauvres dans la pauvreté. Il faut reconnaître le « pas encore » du Royaume, mais il n'y a rien de bon en soi dans cette situation ; l'écart entre le « déjà » et le « pas encore » ne doit pas conduire l'Église à simplement ressentir ou supporter sa propre distance par rapport au Royaume, mais plutôt à la trouver insupportable et à témoigner de l'irruption du Royaume dès maintenant. Je pense que c'est également ce que vise Gallo.

Blanchon examine mon analyse de l'excommunication des tortionnaires dans mon premier ouvrage et, avec perspicacité, met l'accent sur le point de vue des victimes, et non sur celui des évêques. Je pense que c'est tout à fait juste. L'excommunication ne devrait pas être un acte de pouvoir épiscopal, mais plutôt une écoute attentive des victimes de ce monde. Dans une interview que je relate dans le livre, j'ai interrogé une voisine au sujet des évêques qui m'avaient dit qu'ils ne pouvaient pas excommunier le général Pinochet car les pauvres en subiraient les conséquences. Rosa m'a répondu : « Mais nous n'aurions pas pu souffrir davantage ! » Comme le dit Blanchon, l'Église doit à la fois écouter les voix de ceux qui vivent dans la précarité et mettre en place des moyens de partager la souffrance. C'est pourquoi l'excommunication est peut-être la moins importante des trois pratiques que j'examine. Le Mouvement Sebastian Acevedo contre la torture a organisé des liturgies de rue qui lui ont valu la prison, et le Vicariat de la Solidarité a créé des réseaux de soutien à la base ; ce sont là deux façons de partager la souffrance.

Si nous voulons témoigner ainsi de l'avènement du Royaume, je pense qu'il est crucial de ne pas considérer les personnes en situation de précarité comme une caractéristique inévitable du monde dans lequel nous vivons. Nous devons sans cesse

dénaturaliser la pauvreté et l'exclusion, et une partie de ce processus passe par une critique des systèmes qui engendrent une telle marginalisation. C'est ce que j'ai tenté de faire lors de ma première intervention mercredi. Comme nous l'ont enseigné les théologiens de la libération d'Amérique latine, la marginalisation des personnes est le produit d'une idolâtrie qui place le capital à la place de Dieu. Ce n'est pas une explication de toutes les formes de marginalisation ; dans tout système, il y aura des personnes meurtries et brisées. Mais nous ne pouvons manquer de remarquer le type de système au sein duquel s'effectuent les choix individuels, et de témoigner de la manière dont le Royaume bouleverse ce système.

Cela signifie-t-il séparer les purs des impurs, les idolâtres des vrais croyants ? Non, ce n'est pas aussi simple. Je me sens plutôt interpellé par les commentaires de Joseph Wresinski sur le Christ et les deux larrons, tels qu'ils apparaissent dans l'article d'Étienne Grieu. Comme l'écrit Grieu : « Plutôt que de distinguer un voleur "bon" d'un autre qui ne l'est pas – et qui devrait donc être rejeté –, [Wresinski] voit les deux comme emportés par un tourbillon qui détruit en eux l'honneur que les êtres humains peuvent s'accorder mutuellement. Mais leur histoire ne s'arrête pas là, car Jésus lui-même destine ceux que la violence du monde tient dans ses griffes à entrer dans le royaume de la miséricorde. » Ce tourbillon dans lequel nous sommes tous emportés — le « capitalisme » en est peut-être l'expression la plus commode — signifie que nous sommes tous des idolâtres, même si certains en subissent davantage les conséquences que d'autres. Le péché de la marginalisation ne peut se réduire à un regard désapprouvateur à l'église, ni être corrigé par un sourire ; il existe un péché social auquel nous participons tous, et qui nous tient dans son emprise. Et l'Église n'est en aucun cas à l'abri de ce péché social, pas plus qu'elle ne s'en tient à l'écart en tant que communauté alternative. Il s'agit là d'un sens négatif de la faiblesse et de la vulnérabilité de l'Église.

Mais il existe un sens positif dans lequel l'Église est faible et vulnérable parce que ses frontières sont si fluides. Cela tient à la fois au fait que l'Église accueille tout le monde dans son sanctuaire, et au fait qu'elle devrait s'étendre bien au-delà de ses murs pour atteindre ceux qui sont dans le besoin. En ce qui concerne le premier point, comme l'écrit magnifiquement Hélène Bricout, « c'est l'un des rares endroits où, pour entrer, on n'a besoin ni de visa, ni de titre de séjour, ni de code d'accès, ni de portefeuille ; et où il n'y a plus de "classes" ni de places réservées ». Quant au second point, François Odinet écrit, en citant Wresinski, qu'il ne devrait pas y avoir « un seul pauvre en dehors de l'Église », ce qu'il entend non pas en termes d'appartenance, mais en termes d'attention et de relation. Il ne devrait y avoir personne « en dehors de son amour, de son attention, de sa sollicitude, de son angoisse ». Comme l'écrit Talitha Cooreman-Guittin, cependant, l'inclusion eucharistique des marginalisés ne peut se réduire aux œuvres des institutions caritatives de l'Église, mais constitue plutôt une exigence adressée à chacun. Que signifie, selon les mots de Wresinski, sortir de l'emprise du tourbillon et entrer dans le royaume de la miséricorde ?

Je suis frappé par cette femme, dans le récit de Cooreman-Guittin, qui dit que le Christ a laissé la moitié de lui-même en elle afin qu'elle puisse supporter la douleur de son âme brisée. Cooreman-Guittin écrit de manière émouvante que cette moitié de lui-même que Jésus laisse en nous nous permet de reconnaître la personne marginalisée qui se tient à la porte de l'église lorsque nous en sortons. Dans l'article de Philippe Brès, la métaphore est renversée par Tania, qui situe sa souffrance en Jésus, plutôt que Jésus en elle. Ici, les personnes marginalisées qui, comme l'écrit Brès, ne se reconnaissent dans aucun corps communautaire ou social, trouvent une place dans le corps du Christ. C'est là, me semble-t-il, le sens positif premier de la faiblesse et de la vulnérabilité de l'Église : la souffrance partagée. En tant que corps du Christ, nous participons aux souffrances du Christ et à celles les uns des autres. Pour citer à nouveau 1 Corinthiens 12, 26 : « Si un membre souffre, tous souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous se réjouissent avec lui. » De plus, les membres qui semblent les plus faibles doivent être considérés comme indispensables, et ceux qui sont jugés les moins honorables doivent être traités avec le plus grand honneur. La réponse à la culpabilité partagée, à la prise de conscience que nous sommes tous pris dans le tourbillon du péché social, consiste à embrasser la réalité de la souffrance partagée. Le royaume de la miséricorde que le Christ nous offre n'est pas l'évitement de la souffrance. La miséricorde, selon la merveilleuse définition de James Keenan, consiste plutôt à « entrer dans le chaos des autres ». La vulnérabilité de l'Église tient au fait que tous partagent le même système nerveux, au sein duquel les joies et les souffrances de chacun sont partagées ; en effet, la joie n'est pas l'absence de souffrance, mais plutôt le lien qui nous unit, même dans la souffrance. Le Corps du Christ, cependant, ne se limite pas aux membres de l'Église visible. En ce qui concerne l'appartenance, Dorothy Day avait coutume de dire que chaque personne est un membre ou un membre potentiel du corps du Christ ; notre sollicitude ne devrait donc faire aucune distinction entre les personnes. Comme le laisse entendre le père Wresinski, nous ne devrions traiter personne comme étant en dehors de l'Église, car personne n'est en dehors du Christ cosmique qui embrasse tout.

Si cela semble trop impérialiste, il vaut peut-être mieux revenir au thème du vide, que l'on retrouve de manière paradigmatique dans l'hymne de Philippiens 2. Le Christ fait de la place à tous en se dépouillant de lui-même et en prenant la forme d'un esclave. C'est ce manque fondamental d'être auquel Odinet fait référence dans son article. Je pense qu'il a raison de critiquer ma formulation initiale d'une politique alternative à celle du monde, comme si l'Église pouvait être cet espace alternatif. Si le terme de « contre-politique eucharistique » a encore une utilité — je n'en suis pas sûr —, il signifierait simplement un ensemble de pratiques qui témoignent de l'ouverture du Royaume de Dieu à tous, en particulier à ceux qui vivent dans la précarité. Pour être fidèles au Christ, ces pratiques doivent être essentiellement kénotiques, c'est-à-dire un renoncement à soi-même. C'est pourquoi la non-violence est, à mon sens, essentielle à l'Évangile. Afin d'empêcher le Royaume de Dieu de ressembler aux royaumes de ce monde, le Roi doit être désarmé, conduit comme un agneau à l'abattoir. L'Église doit de même être désarmée et renoncer au pouvoir mondain. Le

pouvoir temporel dont jouissait autrefois l'Église catholique est une habitude difficile à perdre pour certains catholiques aux États-Unis et en Europe aujourd'hui, qui se languissent d'une chrétienté perdue. La véritable Église n'occupe pas de territoire. Comme je l'ai soutenu dans mon livre *Migrations of the Holy*, l'Église n'est pas un espace mais une performance, une tentative de transformer la tragédie de l'histoire en comédie de la rédemption. Ce n'est pas simplement un hôpital, mais un « hôpital de campagne », selon l'expression du pape François, à condition de comprendre que nous ne nous contentons pas de soigner les autres, mais que nous les blessons et partageons leurs blessures. C'est à cela que nous invite l'Eucharistie. Lorsque le Christ nous donne son corps et son sang, nous entrons dans un corps blessé, dans le chaos des autres, et nous rendons témoignage à son amour qui guérit.