



GERFLINT

ISSN 0718-0675

ISSN en ligne 2260-6017

L'Église catholique chilienne et l'effacement de la *décoïncidence*¹

Benoit Mathot

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

Universidad Católica del Maule, Chili

bmathot@ucm.cl

Reçu le 06-12-2018 / Évalué le 19-12-2018 / Accepté le 29-12-2018

Résumé

Cet article cherche à montrer que l'un des principaux symptômes qui marquent aujourd'hui l'Église catholique chilienne à travers (et au-delà) des différents cas d'abus sexuels, de pouvoir et de conscience, est une crise profonde de ce que le philosophe français François Jullien appelle la *décoïncidence*. Une *décoïncidence* qui constitue pourtant le cœur du geste chrétien, présenté comme structure d'existence pour les sujets croyants. À partir de ce cadre théorique caractérisé par la *décoïncidence*, nous nous interrogerons sur la nature de la crise ecclésiale chilienne caractérisée et sa relation avec le cléricalisme, et nous verrons comment cette crise peut ouvrir, pour l'Église, de nouveaux possibles.

Mots-clés : *décoïncidence*, Église, Chili, crise, cléricalisme

La Iglesia católica y el borrado de la *descoïncidencia*

Resumen

Este artículo intenta mostrar que uno de los principales síntomas que marcan hoy la Iglesia católica chilena a través (y más allá) de los diferentes casos de abusos sexuales, de poder y de conciencia, es una crisis profunda de lo que el filósofo francés François Jullien llama la *descoïncidencia*. Una *descoïncidencia* que constituye, sin embargo, el corazón del gesto cristiano presentado como estructura de existencia para los sujetos creyentes. A partir de este marco teórico caracterizado por la *descoïncidencia*, nos preguntaremos sobre la naturaleza de la crisis eclesial chilena y su relación con el clericalismo, y veremos cómo esta crisis puede abrir, para la Iglesia, nuevos posibles.

Palabras clave: *descoïncidencia*, Iglesia, Chile, crisis, clericalismo

Catholic Church and the deletion of the *discoïncidence*

Abstract

This article aims to show that one of the paramount symptoms cutting across (and beyond) the various cases of sexual, power and conscience abuse in today's Chilean Roman Catholic Church, is a deep crisis of what the French philosopher François Jullien calls *discoïncidence*. A dis-coïncidence that, nevertheless, constitutes the heart of the Christian gesture presented as structure of existence for the religious subjects. From this theoretical framework characterized by discoïncidence, we shall examine the nature of the Chilean ecclesial crisis and its relation with clericalism, and we shall consider how this crisis may open new possibilities for the Church.

Keywords: discoïncidence, Church, Chile, crisis, clericalism

1. Une décoïncidence inhérente au geste chrétien

La figure de Dieu, dans la perspective du christianisme, ouvre une brèche, une faille, un déplacement (un trou d'air ?) chez le sujet croyant. En ce sens, nous dirons que cette figure chrétienne de Dieu opère par décoïncidence², en ceci qu'elle fait décoïncider le sujet d'avec ses projections, ses adhérences, ses crispations, ses enlacements, ses idées fixes, jusqu'à ses idéaux les plus nobles, ainsi que les représentations imaginaires de lui-même, du monde et de Dieu. Opérant de la sorte, le Dieu des chrétiens fait décoïncider le sujet et il le fait précisément parce que lui-même est constitué par de la décoïncidence, comme l'affirme l'apôtre Jean au commencement du Prologue de son Évangile, lorsqu'il écrit : *Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu* (Jn 1, 1-2). On trouve dans cette citation une décoïncidence de Dieu avec lui-même qui se joue dans sa relation à la fois d'intériorité et d'extériorité avec le Verbe. Dans cette image de lui-même, s'identifiant avec le Verbe et en même temps se séparant de lui, Dieu décoïncide d'avec une image une et figée de lui-même et cette décoïncidence première de Dieu se répercutera alors ensuite, dans la figure du Fils (Jésus-Christ) qui ne cessera à son tour de faire décoïncider ses interlocuteurs (parfois avec succès, parfois sans y arriver, comme dans le cas du jeune homme riche, dans l'Évangile de Matthieu). Se dessine alors un certain *style chrétien*³, indissociable de l'opération de décoïncidence.

Un simple exemple suffira pour s'en convaincre. On le trouve au final de l'Évangile de Jean, au chapitre 20, lorsque l'apôtre raconte la rencontre de Marie-Madeleine avec le Christ ressuscité. Dans ce récit, Marie-Madeleine apparaît tellement captive de son désir de retrouver le Christ (qu'elle présente comme celui qu'on lui a volé ou dérobé) qu'elle peine à reconnaître le Christ ressuscité lorsqu'il se présente à elle. À trois reprises, en effet, Marie-Madeleine répète sa plainte qui tourne en boucle : qu'on lui rende son Seigneur. Toutefois, lorsqu'il se fait reconnaître d'elle,

en l'appelant simplement par son nom, le Christ ressuscité empêche aussitôt Marie-Madeleine de le *prendre*, comme elle en avait initialement manifesté le désir. En effet, en lui intimant l'ordre de ne pas le toucher, il opère pour elle ce que l'on pourrait appeler une *décoïncidence instauratrice*, en ce sens qu'il ouvre au cœur de son désir irréprouvable de le capturer, d'en prendre possession, une brèche, une non-coïncidence qui va relancer son existence et sa parole. En effet, ce sera elle désormais qui sera chargée d'aller annoncer aux disciples ce qu'ils croyaient pourtant avoir compris. Et ce type de geste qui opère *décoïncidence*, on en retrouve la trace dans de nombreux passages de l'Évangile.

Le christianisme, lorsqu'on le pense donc, comme dispositif ou comme structure fondamentale d'existence, apparaît comme une formidable matrice de *décoïncidence*, qui vient ouvrir ce qui fige en identité, en savoir, en pouvoir, en fausses sécurités. En cela, le christianisme ne peut apparaître que comme une *heureuse déception* (Collin, 2018 : 60), souvent insupportable pour ceux-là mêmes qui s'en réclament. Et peut-être avant tout pour les théologiens eux-mêmes, qui ont souvent tendance à se rassurer dans la sécurité des concepts, des définitions, des systèmes rationalisés, d'institutions censées garantir la permanence d'un sens qui, en réalité, échappe toujours et ne peut d'ailleurs qu'échapper. Or, de manière paradoxale, nous pensons que c'est justement en échappant à l'emprise du sujet que l'offre de sens est en mesure de véritablement soutenir la demande de sens de ce sujet. C'est donc en la déplaçant, en la répercutant, en la relançant, et ainsi sans jamais la remplir, qu'elle peut soulager les sujets qui sont aux prises, quotidiennement, avec le non-sens, l'absurde et la mort.

Ce paradoxe est précisément ce que ne peuvent entendre la plupart des prises en charge religieuses de cette demande de sens. La plupart du temps, en effet, la réponse religieuse se caractérise par ceci qu'elle répond effectivement à cette demande et elle y répond même magnifiquement. Tellement magnifiquement que c'est l'espace même de la demande (existentielle, éthique, spirituelle) qui se trouve ainsi pris d'assaut et rempli par des réponses prétendant en faire le tour et le combler. En ce sens, nos catéchismes ne font-ils pas autre chose que combler l'espace d'une demande par une réponse (et parfois une très longue série de réponses) qui viennent répondre *adéquatement* à une demande de sens ? En réalité, les catéchismes répondent tellement adéquatement que la plupart du temps, ils répondent maladroitement, à côté, voire plus du tout, et de manière insignifiante, alors que parfois, un silence faisant écho, une reformulation, une relance et au fond, un non-savoir partagé, en ne répondant pas directement à la demande, y répondent en fait, beaucoup mieux, en lui donnant son relief et son sérieux, sa profondeur et son inquiétude. Paradoxe donc d'une réponse spirituelle qui répond d'autant

mieux à une demande de sens qu'elle n'y répond pas adéquatement ; paradoxe aussi de réponses spirituelles qui, répondant trop bien (ou trop adéquatement) à une demande de sens, ne répondent pas à la demande (et encore moins de cette demande). Dans cette perspective, il semble bien que la seule position éthique possible face à la demande de sens des sujets consiste à poser la décoïncidence en exigence, c'est-à-dire à permettre que la réponse apportée ne soit *pas-toute*, comme le dit Lacan, mais qu'au contraire elle guide, accompagne, déplace, transforme (convertisse ?) cette demande en *ressource*⁴. De la sorte, la demande de sens formulée par le sujet ne sera pas pure absence de sens en attente d'être comblée par un autre considéré comme tout-puissant (le fameux *discours du maître*), mais elle sera déjà en elle-même une puissance d'ébranlement qui, par le déplacement qu'elle ouvrira au cœur du sujet, ainsi que par la non-coïncidence à laquelle elle le conviera, participera déjà à la dynamique de la réponse.

Dans cette perspective ici esquissée, l'institution ecclésiale n'incarnera plus le discours du maître, qui n'aurait plus qu'à ruisseler du haut vers le bas pour remplir de sens la demande existentielle de celles et ceux qui se tournent encore vers elle, mais elle apparaîtra plutôt comme cette communauté se laissant interrompre et édifier par l'interpellation de sujets mis en chemin vers la vérité de leur désir par une Parole agissant en eux, mais demeurant pourtant insaisissable pour toute tentative visant à en revendiquer la possession authentique et le savoir. Tout le défi consistera pour l'institution ecclésiale à pouvoir accueillir cette mission plus difficile qu'il n'y paraît de prime abord et à l'incarner. En effet, il serait bien plus facile pour elle - et narcissiquement plus porteur et mobilisateur pour ses membres - de se présenter comme la communauté de ceux qui savent et qui, du haut de ce savoir imaginaire, répandent autour d'eux la Bonne Nouvelle à ceux qui ne la connaissent pas. Il s'agira pour elle de résister à cette inclination, c'est-à-dire de faire en sorte de ne surtout pas se penser comme cette dispensatrice de sécurités existentielles apportant au sujet l'illusion de sa *part manquante*, mais plutôt comme cette instance devant construire les conditions d'un cheminement, à la fois communautaire et singulier, vers une réponse existentielle qui ne soit pas un savoir, mais la relance d'un désir infiniment repris, approfondi, déplacé, converti, en un mot *décoïncidé* d'avec lui-même, pour qu'il puisse être créateur et porteur de vie.

Se pensant et se vivant de la sorte, l'Église, à la suite du Christ, opérera décoïncidence, d'abord vis-à-vis d'elle-même, en empêchant que ne se cristallisent les projections imaginaires des sujets qui l'identifient au vrai ; ensuite, vis-à-vis des sujets, en relançant leur désir plus qu'en le résolvant ou en le résorbant. Avec la décoïncidence, quelque chose de primordial et de proprement inouï va se dessiner,

qui fait de la décoïncidence un lieu d'émergence et de naissance pour un sujet dont le désir est maintenant reconnu et entendu comme ce qui, pour lui, fait vérité.

2. Ces formes religieuses qui ne connaissent pas la crise

Avant de voir comment l'Église catholique du Chili se caractérise par un déni de la décoïncidence, nous devons d'abord faire un détour par une réflexion relative à la situation actuelle de la religion. En effet, toutes les formes religieuses et spirituelles ne connaissent pas la crise et certaines se portent même fort bien. Il s'agit en effet, d'éviter l'idée très populaire et partagée d'une disparition de la religion dans les sociétés sécularisées, en faveur de l'autonomie enfin conquise de ces mêmes sociétés, qui, ayant rejeté les périls de la superstition et de la croyance, seraient enfin, devenues adultes et rationnelles. En effet, nous devons bien constater, avec de nombreux philosophes, théologiens et sociologues des religions (Taylor, 2011 ; Gisel, 2012 ; Hervieu-Léger, 1993) que la situation de la religion est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord, du fait que si la religion se trouve effectivement au cœur de l'époque que nous vivons, c'est davantage en raison de la transformation de ses formes et de ses contours, qu'en raison de sa disparition.

Dans cette perspective, nous pouvons nous interroger : comment les formes religieuses sont-elles en train de se transformer et quelles sont les formes de religions qui ont aujourd'hui une certaine audience, ou de manière plus basique qui *fonctionnent* au regard des attentes spirituelles des sujets ? Pour entrer dans cette réflexion, nous commencerons par écouter la mise en garde du psychanalyste belge Jean-Pierre Lebrun, qui, dans son ouvrage *Un monde sans limite*, nous invite à une certaine prudence face à la situation actuelle de la religion. Il nous rappelle en effet que *[n]ous ne possédons plus aujourd'hui ce qui a fonctionné pendant des siècles comme mécanisme régulateur, à savoir la religion. Dans notre société, Dieu est mort et si la tendance de certains est évidemment de le rappeler à l'aide, son intervention ne se fera désormais plus que sur fond de sa disparition ; elle risque de ce fait d'être aussi dangereuse que justifiée, car c'est la voie ouverte à l'intégrisme et au fanatisme* (Lebrun, 2011 : 213), c'est-à-dire deux types de rapports à la religion dépourvus de décoïncidence. Et de fait, il semble clair que les formes religieuses qui se dessinent aujourd'hui comme opérantes dans le champ social et culturel ne sont pas empreintes de décoïncidence, mais qu'elles cherchent plutôt à répondre *adéquatement* aux sollicitations spirituelles et de sens qui leur sont adressées de la part des sujets, en effaçant justement en eux toute trace de décoïncidence.

Concrètement, les deux types de religiosité qui, selon nous, *fonctionnent* fort bien aujourd'hui sont : d'une part, une religiosité de *l'hétéronomie du divin*, et d'autre part, une religiosité de *l'autonomie autosuffisante de l'individu*. Ces deux tendances religieuses sont en apparence très contradictoires. En effet, si la première tendance valorise une forme de religiosité essentiellement passive, dans laquelle le sens de la vie humaine se reçoit d'un Dieu tout-puissant et séparé du monde des humains et qui édicte d'en-haut ses commandements, la seconde tendance valorise, pour sa part, une forme de religiosité active, dans laquelle c'est le sujet humain lui-même qui va à la rencontre de son propre moi intérieur, considéré comme source du sens, un sujet qui construit, par sa pratique et ses efforts spirituels, le sens de sa propre vie. Comme manifestation concrète du premier type de religiosité, nous rencontrons, par exemple, des mouvements chrétiens plus orthodoxes, ou plus fondamentalistes et littéralistes, qui se manifestent par exemple dans l'émergence de nombreux courants d'Églises protestants dits *néo-*, alors que dans le second type de religiosité, nous rencontrons, par exemple, des courants spirituels de type *New Age*, comme les formes plus exotiques de spiritualités aujourd'hui très en vogue sur le marché de l'offre de sens.

Pour notre part, l'hypothèse interprétative que nous proposons consiste à penser qu'au-delà de leurs différences intrinsèques de nature, si ces deux perspectives fonctionnent aujourd'hui parfaitement, c'est essentiellement en raison du fait qu'elles partagent une même dynamique, une même structure, très en lien avec l'époque que nous sommes en train de vivre et qui consiste, pour le sujet croyant, en un rêve d'identité, ou de coïncidence. Au fond, nous affirmons avec cette hypothèse que ce qui fonctionne fort bien religieusement et spirituellement aujourd'hui, ce sont des formes religieuses et spirituelles qui ne soutiennent plus l'idée selon laquelle l'existence humaine est intrinsèquement liée à un manque fondamental qui la constitue et qui n'est pas incompatible avec la perspective d'un salut. En lieu et place de cette idée, se promeut, avec un succès que rien ne semble démentir, l'idée selon laquelle ce manque qui nous constitue doit être rempli⁵, puis peu à peu effacé de la géographie intérieure de l'humain.

Ce rêve de coïncidence qui habite l'humain dans sa quête spirituelle se manifeste concrètement, dans le cas de la spiritualité de l'hétéronomie du divin, comme désir d'une coïncidence de plus en plus étroite avec Dieu et ses commandements, en pareil cas, il s'agit toujours pour le croyant de se conformer à ce que Dieu souhaite pour sa vie, et de le concrétiser dans sa piété et ses actions ; alors que dans le cas de la spiritualité de l'autonomie autosuffisante de l'individu, ce rêve de coïncidence prend essentiellement la forme d'une coïncidence de plus en plus étroite de l'individu avec lui-même, ce dernier disposant en lui de toutes les ressources

liées au sens de son existence. Ce qui est frappant, c'est que dans les deux cas, il s'agit donc toujours de tendre vers une coïncidence toujours plus étroite, soit avec Dieu, soit avec soi-même. Quant à la dynamique de la décoïncidence, elle y est immédiatement disqualifiée comme étant tantôt un manque de courage pour tendre vers Dieu, tantôt une névrose religieuse dont il s'agirait de guérir pour enfin tendre vers le bonheur, la sérénité et l'harmonie intérieure.

Par ailleurs, il est intéressant de constater que ces deux tendances religieuses de l'hétéronomie du divin et de l'autonomie autosuffisante de l'individu, qui ont aujourd'hui le vent en poupe socialement et culturellement, proposent une perspective de coïncidence qui se traduit, le plus souvent, dans le fait qu'elles se présentent consciemment ou inconsciemment, sous la forme de savoirs, de pouvoirs clairement affirmés et d'un *langage plein*, sans écart, offrant réponse à tout. Creusant à sa manière les transformations contemporaines du religieux, le théologien Pierre Gisel écrit ainsi :

Que notre société soit en panne quant à ce qui eut et doit être spécifiquement entendu par croire, les recompositions contemporaines du religieux l'attestent : elles se présentent en effet et se pensent à l'interne, comme des savoirs, des savoirs de type sectaire (scientologie, ordre du Temple solaire, raéliens, etc.) ou des avoires anciens et méconnus (du patrimoine ésotérique ou de l'appel à des savoirs orientaux ou archaïques), des savoirs non accrédités par l'officialité bien-pensante (là aussi, comme chez les créationnistes, on va jouer la carte d'une disqualification globale), mais des savoirs quand même. (Gisel, 2012 : 222).

Si l'on reprend maintenant la discussion à partir de notre clé de lecture relative à la crise de la décoïncidence, nous avancerons donc que le religieux qui trouve aujourd'hui une certaine visibilité et une certaine réception, tant socialement que culturellement et aussi médiatiquement, est précisément un religieux qui se construit et se joue hors enjeux de décoïncidence, ou hors dimension de négativité⁶. Cela signifie que l'enjeu pour ces formes de religiosité consiste davantage, à combler un manque existentiel et spirituel qu'à creuser et à habiter ce manque, qui opère décoïncidence pour le sujet, pour en faire le lieu d'une *vie pleinement vivante*⁷. D'où une série d'interrogations touchant, au fond, aux rapports entre religion et humanisation du sujet : comment les évolutions contemporaines de la religion peuvent-elles encore confirmer et approfondir les processus d'humanisation du sujet ? Comment pouvons-nous penser pour aujourd'hui la possibilité d'une réception de courants religieux et spirituels construits à partir de figures de la décoïncidence et de la négativité ?

3. La situation actuelle de l'Église catholique chilienne

Après ce détour par les formes religieuses et spirituelles qui fonctionnent aujourd'hui et si l'on envisage maintenant, toujours à partir de la notion de décoïncidence, la situation particulière de l'Église catholique chilienne⁸, on doit d'abord constater que cette dernière traverse actuellement une profonde crise de crédibilité. Bien entendu, cette crise a véritablement explosé suite à la mise à jour de nombreux cas d'abus sexuels, de pouvoir et de conscience au sein de cette institution. Cependant, nous ferons l'hypothèse que les racines profondes de cette crise de crédibilité, qui sont en quelque sorte à l'origine de ces multiples situations d'abus que nous connaissons aujourd'hui, mais qui ont aussi dessiné les contours d'un certain *style* de catholicisme, viennent de ce que le Pape François a identifié comme le *cléricalisme*. Le Pape a en effet largement décrit, et vigoureusement dénoncé, ce mode d'être ecclésial dans sa *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile* (Pape François, 2018). Il en a fait le mal spirituel responsable de cette crise, ainsi que la tentation constante de l'Église lorsqu'elle ne se laisse plus déranger et interrompre par autre chose qu'elle-même. Pour notre part, nous chercherons à montrer que le cléricalisme de l'Église chilienne, que le Pape essaie précisément d'éradiquer, peut et doit être compris comme un refus conscient ou inconscient de la décoïncidence.

Pour montrer le lien existant entre le cléricalisme de l'Église catholique chilienne et le refus de la décoïncidence, il s'agit d'abord de définir ce que l'on entend par la notion de *cléricalisme*. Le Pape François s'y emploie lorsqu'il écrit que le cléricalisme consiste en une *autoréférentialité*, c'est-à-dire dans le fait, pour l'Église, de se prendre elle-même pour le centre de l'attention, d'avoir son centre en elle-même plus qu'en Christ, de s'y complaire et de s'y enfermer et par conséquent, de ne pas se penser comme étant fondamentalement *en sortie*. Face à cette situation, le Pape François écrit :

Une Église qui ne sort pas, à court ou à moyen terme, se rend malade dans l'atmosphère viciée de son enfermement. Il est vrai également qu'à une Église qui sort, il peut lui arriver ce qui arrive à n'importe quelle personne qui sort dans la rue : avoir un accident. Face à cette alternative, je veux vous dire franchement que je préfère mille fois une Église accidentée à une Église malade. La maladie typique de l'Église enfermée est l'auto-référentialité; se regarder soi-même, être recroquevillée sur soi-même comme cette femme de l'Évangile. C'est une espèce de narcissisme qui nous conduit à la mondanité spirituelle et au cléricalisme sophistiqué qui bientôt nous empêche d'expérimenter « la douce et réconfortante joie d'évangéliser. »⁹ (Pape François, 2013).

On peut s'en douter, un tel type d'Église dénoncé par le Pape est fort éloigné du modèle de la *décoïncidence*, précisément dans la mesure où le cléricalisme hait tout ce qui vient le faire débrayer de ce rapport immédiat à lui-même, dans lequel il trouve à la fois réconfort et jouissance.

Toutefois, il est intéressant de constater que si l'Église catholique chilienne est marquée du sceau d'un refus structurel conscient ou inconscient de la *décoïncidence*, il n'en résulte pas pour autant qu'elle rencontre le même succès que les autres formes religieuses et spirituelles se situant elles aussi dans une opposition à la *décoïncidence*. En effet, si les deux tendances que nous avons pu mentionner précédemment, hétéronomie du divin et autonomie autosuffisante de l'individu, connaissent aujourd'hui un certain succès dans leur offre de *religiosités de la coïncidence*, il n'en va pas de même pour l'Église catholique chilienne qui perd peu à peu l'espace qui est le sien sur le marché de l'offre de sens. Pour tenter d'appréhender le ressort de cette situation paradoxale, il nous faut sans doute, avancer sur une hypothèse interprétative qui déplace le débat binaire entre les *religiosités de coïncidence* qui fonctionnent aujourd'hui *versus* les *religiosités de la décoïncidence* qui sont devenues inaudibles. L'Église catholique chilienne nous offre en effet l'exemple d'une *religiosité de la coïncidence*, mais qui cependant ne fonctionne pas. D'où vient alors ce dysfonctionnement ?

Bien sûr, le dysfonctionnement est à détecter du côté de la crise provenant des cas d'abus sexuels, d'autorité et de conscience qui ont fortement impacté l'Église chilienne au cours de ces dernières années. On peut ainsi penser au cataclysme qu'a représenté pour de nombreux catholiques, comme pour de nombreux non-catholiques néanmoins culturellement respectueux de la parole ecclésiale, la révélation de l'affaire Karadima, ou le traumatisme qu'a représenté la démission de l'ensemble des évêques chiliens au cours de l'année 2018, suite à l'amplification de la révélation des cas d'abus. Tous ces événements contingents jouent naturellement contre la crédibilité de ce type de religiosité, serait-elle une *religiosité de la coïncidence*. Toutefois, il faut sans doute aller plus loin et porter son regard du côté de cette notion de cléricalisme, qui selon nous, permet de comprendre la situation de crise que traverse l'Église catholique chilienne. Le cléricalisme, en effet, s'il peut être compris comme un mouvement auto-référentiel, c'est-à-dire comme le fait d'être à soi-même son propre centre, n'a cependant rien de commun avec les *religiosités de la coïncidence*, ni avec les *religiosités de la décoïncidence*. Pourquoi ? Principalement parce que ces deux dernières formes de religiosités ont constitutivement affaire avec de l'autre, avec de l'altérité, ce qui n'est pas le cas du cléricalisme, qui n'a affaire qu'à lui-même.

Reprenons donc les choses en amont : il est entendu que les *religiosités de la décoïncidence* sont constitutivement articulées à de l'altérité, dans la mesure où c'est toujours un autre qui nous fait *débrayer* de nos propres certitudes, décoïncider de nos propres positionnements, jamais nous-mêmes. Pour reprendre le cas de Marie-Madeleine au matin de la Résurrection, c'est bien un autre qui la fait décoïncider d'avec son désir tournant en boucle, et un autre qui, bien que reconnu comme étant celui qu'elle recherche, demeurera autre, c'est tout l'enjeu de la décoïncidence, comme en atteste cette demande du ressuscité : *Ne me touche pas ! Car je ne suis pas encore monté vers le Père. Va chez mes frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu* (Jn 20, 17), c'est-à-dire : *n'engloutis pas mon altérité dans ton désir de me prendre*. L'autre apparaît ici comme le moteur de ces religiosités de la décoïncidence, comme ce qui les active et les met en route. Toutefois, si tel est le propre des religiosités de la décoïncidence, on peut aussi remarquer que les *religiosités de la coïncidence* sont également liées à la présence d'une altérité, fût-ce sous une modalité fort différente. En effet, si certaines Églises protestantes *néo-* et les mouvements *New Age*, pour ne prendre que ces deux exemples, au-delà de leurs différences indépassables, ont néanmoins quelque chose en commun, cela consiste sans doute dans un rapport à de l'altérité. Un autre qui est extérieur à moi-même dans le cas des religiosités hétéronomes du divin, ou qui est intérieur à moi dans le cas des religiosités de l'autonomie autosuffisante de l'individu, mais néanmoins *il y a de l'autre*.

Par ailleurs, la modalité de ce rapport à l'autre sera différente entre les *religiosités de la coïncidence* et les *religiosités de la décoïncidence*. En effet, si les premières sont dans un rapport à l'autre dans lequel celui-ci doit précisément demeurer autre, les secondes chercheront plutôt à coïncider de manière toujours plus étroite avec cet autre, qui m'est soit extérieur, c'est le cas du Dieu hétéronome, soit intérieur, c'est le cas de la source du sens qui est plus intérieure à moi-même que moi-même. Dit autrement, les religiosités de la décoïncidence et de la coïncidence sont fondamentalement différentes en ceci qu'elles organisent un rapport différent à l'altérité avec laquelle elles ont cependant constitutivement affaire. Toutefois, il semble que le cléricalisme se présente autrement, en n'ayant justement plus de rapport avec de l'autre, un autre qui est dès lors comme effacé, rendu transparent, invisible. Cela ne va évidemment pas sans poser quelques problèmes, si l'on sait que l'étymologie du mot religion consiste précisément en un *relegere*, qui est expérience de la sacralité, du sain et sauf, mais surtout en un *religare*, littéralement ce qui relie, et ce qui suppose donc de l'autre à qui se relier. En effet, en effaçant le rapport à l'autre de son mode d'existence, ou en voulant que la frontière entre l'intérieur (*ceux qui en sont*) et l'extérieur (*ceux qui n'en*

sont pas) soit parfaitement étanche, le cléralisme ne garde que le *relegere* (la sacralité, le sain et le sauf), mais en se l'appliquant à lui-même, ce qui n'est sans doute pas autre chose que la définition la plus canonique de l'idolâtrie.

4. Conclusion : éloge de la crise

En conclusion de cette contribution, je voudrais souligner le rôle fécond que peut représenter pour l'Église catholique chilienne le moment de crise qu'elle est en train de vivre, si du moins on conçoit la crise comme un événement qui certes, déstabilise, mais surtout comme un événement qui ouvre à la possibilité d'un *kairos*, c'est-à-dire d'un moment à saisir, en un mot d'un *inouï*. La crise qui affecte aujourd'hui le cléralisme de l'Église chilienne, en ce sens, est profondément salutaire, car elle signifie que de l'autre se faufile encore dans le plein des discours cléricaux et fissure l'édifice clos sur lui-même que ce catholicisme était devenu au fil des dernières décennies, principalement sous le pontificat du Pape Jean-Paul II. Cette crise consiste en une interpellation, parfois dure et implacable dans ses revendications et son besoin d'être reconnue, mais néanmoins *prophétique* et qui fait office de main tendue pour qui sait entendre en se laissant interrompre et déplacer par le cri d'autres que soi. Par ailleurs, que l'institution ecclésiale soit en crise l'oblige, de gré ou de force, à retrouver les chemins d'une parole qui quitte l'insignifiance des discours clos sur eux-mêmes, ronronnant de leur propre mélodie, pour s'aventurer dans un dialogue où la parole retrouve du poids, de la consistance et de la *signifiance*, du fait de la *décoïncidence* qu'elle instaure au coeur des sujets. Pour ce faire, tout le défi sera pour l'Église de retrouver le fil d'une parole altérée et blessée par de l'autre, c'est-à-dire une parole qui parle là où elle peut enfin être entendue par chacun des sujets, dans son lieu le plus irréductible.

Bibliographie

- Collin, D. 2018. *Le christianisme n'existe pas encore*. Paris : Salvator.
- Gisel, P. 2012. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris : Cerf, coll. Philosophie et Théologie.
- Hervieu Léger, D. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, coll. Sciences humaines et religion.
- Jullien, F. 2017a. *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. 2017b. *Si près, tout autre*. Paris : Grasset.
- Jullien, F. 2018. *Ressources du christianisme*. Paris : L'Herne, coll. Cave Canem.
- Lebrun, J.-P. 2011. *Un monde sans limite*. Toulouse : Eres, coll. Champs essais.
- Mathot, B. 2018. « Effacement de la négativité et culture de la coïncidence. Perspectives psychanalytique, théologique et littéraire ». *Laval théologique et philosophique*, vol. 74, n°1.

Pape François. 2013. *Carta del Papa Francisco a los participantes en la 105 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina*. [En ligne] : http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.html

Pape François. 2018. *Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*. [En ligne]: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html

Taylor, C. 2011. *L'âge séculier*. Montréal : Boréal.

Notes

1. Cet article s'inscrit dans le cadre d'une recherche subventionnée par le programme chilien Conicyt - Fondecyt Iniciación n°11170307 *La negatividad al servicio de la humanización. Lecturas teológicas*.

2. Nous empruntons ce terme de *dé-coïncidence* au philosophe français François Jullien (2017a, 2017b, 2018).

3. Sur cette notion de style appliquée au christianisme, voir Theobald (2007).

4. Nous empruntons encore ce terme de *ressource* à François Jullien (2018).

5. Manque qui tient, selon le psychanalyste Jacques Lacan, à notre condition de *parlêtre*, c'est-à-dire d'être de langage.

6. Sur cette question de la négativité, voir mon texte : Mathot (2018).

7. Sur le registre d'une *vie pleinement vivante* ou d'une *plénitude de la vie* et plus particulièrement, de la distinction entre les notions de *bios* et de *zôé*, voir : Jullien (2018 : 53-87).

8. Nous envisageons ici l'Église chilienne à travers le prisme de son fonctionnement institutionnel.

9. *Una Iglesia que no sale, a la corta o a la larga se enferma en la atmósfera viciada de su encierro. Es verdad también que a una Iglesia que sale le puede pasar lo que a cualquier persona que sale a la calle: tener un accidente. Ante esta alternativa, les quiero decir francamente que prefiero mil veces una Iglesia accidentada que una Iglesia enferma. La enfermedad típica de la Iglesia encerrada es la autorreferencial; mirarse a sí misma, estar encorvada sobre sí misma como aquella mujer del Evangelio. Es una especie de narcisismo que nos conduce a la mundanidad espiritual y al clericalismo sofisticado, y luego nos impide experimentar «la dulce y confortadora alegría de evangelizar»* (Pape François, 2013).