

UNE NOUVELLE CHANCE

POUR L'ÉVANGILE

**VERS UNE PASTORALE
D'ENGENDREMENT**

Théologies pratiques

lumen vitae

NOVALIS

Table des matières

Une nouvelle chance pour l'Évangile		Pag. Libre	Pag. e-texte
Philippe Bacq	Liminaire	5	3
Philippe Bacq	Vers une pastorale d'engendrement	7	4
Jean-Marie Donegani	Inculturation et engendrement du croire	29	18
Christoph Theobald	C'est aujourd'hui le « moment favorable »	47	28
André Fossion	Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ?	73	44
O. Ribadeau Dumas et P. Bacq	Parole de Dieu et pastorale d'engendrement	89	53
Benoît Malvaux	L'accès aux sacrements	107	64
Sophie Trambly	Le dialogue pastoral revisité	125	75
Pierrette Daviau	Spiritualité d'engendrement et praxis pastorale	137	82
Olivier Frolich	Proposer la Bonne Nouvelle aux jeunes	149	89
Paul-André Giguère	Travail autobiographique et nouvelle naissance	173	103
M-Jo Deniau et C. Theobald	Des choix d'existence	185	109
	Liste des auteurs	201	119
	Table des matières	203	120

Liminaire

Une nouvelle chance pour l'Évangile ! Cette conviction de foi anime les auteurs de ce livre. Ils relisent les évolutions culturelles contemporaines en abandonnant délibérément toute interprétation en termes de crise, de perte de valeurs, de disparition de la religion ou d'effacement de la foi. Selon eux, l'Évangile travaille les consciences aujourd'hui comme celles d'hier. Il a toutes ses chances d'être écouté et entendu à neuf, comme une Bonne Nouvelle qui donne la vie. L'enjeu pour nos sociétés et pour l'Église est de se laisser « engendrer » à cette vie nouvelle, grâce à la Parole de Dieu qui résonne dans les récits fondateurs. La « pastorale d'engendrement » puise sa source d'inspiration dans cette conviction de foi.

Les réflexions proposées ici ne dessinent pas un chemin balisé. Elles opèrent plutôt par touches successives. Offrant des éclairages différents et complémentaires sur la pastorale d'engendrement, elles se recourent, se croisent et se fondent parfois l'une dans l'autre. C'est l'ensemble qui fait image.

Les quatre premières contributions situent la pastorale d'engendrement sur l'horizon sociologique et théologique des mutations culturelles contemporaines. Qu'entend-on par l'expression « pastorale d'engendrement » et quelle place tient-elle parmi les différents modèles pastoraux proposés aujourd'hui (Philippe Bacq) ? En quoi répond-elle aux évolutions culturelles en cours (Jean-Marie Donegani) ? Quel diagnostic théologique de la situation de l'Église dans nos pays suppose-t-elle (Christoph Theobald) ? Et si évangéliser aujourd'hui consistait d'abord à entendre ce que la culture nous dit de la foi chrétienne et à renouveler le langage du dogme à cette lumière (André Fossion)

Suit une visite de deux domaines majeurs dans toute activité pastorale : l'annonce de la Parole de Dieu et la pratique sacramentelle. Comment comprendre la Parole de Dieu et lire les récits évangéliques pour qu'ils soient signifiants aujourd'hui (Odile Ribadeau Dumas et Philippe Bacq) ? Et que dire devant les nombreuses demandes sacramentelles qui ne correspondent pas à l'objectif pastoral que poursuit l'Église lorsqu'elle propose les sacrements (Benoît Malvaux) ?

Graduellement, l'attention se concentre ainsi sur la relation pastorale proprement dite. A quelles conditions le dialogue pastoral permet-il de la foi (Sophie Tremblay) ? Quelles attitudes spirituelles celui ou celle qui est en position d'écoute est-il invité à adopter pour laisser Dieu agir au cœur du dialogue (Pierrette Davau) ? Comment penser la pastorale des jeunes dans cette perspective (Olivier Frölich)

Les dernières contributions proposent deux applications pastorales, plus concrètes. Au Québec, se pratiquent des séminaires de relecture de vie, du point de vue religieux et spirituel. Comment procéder pour éviter les écueils que peut comporter un désir trop empressé d'engendrer les personnes à la foi (Paul-André Giguère) ? En France, une formation à la foi chrétienne a été donnée avec succès à des étudiants et de jeunes adultes entrant dans la vie professionnelle. Quel parcours a été proposé et selon quel style (Marie Jo Deniau et Christoph Theobald) ?

Ce livre s'offre au dialogue. Il souhaite susciter dans les paroisses, les mouvements et les multiples équipes pastorales un surcroît de créativité...

Vers une pastorale d'engendrement

Philippe BACQ

Le sous-titre de ce livre peut étonner. Que signifie-t-il ? L'expression « pastorale d'engendrement » se rencontre de plus en plus fréquemment dans la littérature consacrée à la pastorale, mais elle recouvre des connotations différentes suivant les auteurs¹. La réflexion qui suit tente de clarifier les notions. Elle passe d'abord en revue quelques théories pastorales qui cohabitent aujourd'hui, elle met ensuite en lumière les connotations propres d'une pastorale d'engendrement.

La pastorale au fil du temps...

Un brin d'histoire est toujours éclairant. Juste ce qu'il faut pour donner à sentir et s'y repérer un peu. Différents paradigmes pastoraux ont vu le jour ces dernières années, se situant tous par rapport à un modèle traditionnel qui s'est élaboré progressivement depuis le v^o siècle, s'est imposé au iv^o concile de Latran en 1215 et a traversé les siècles jusqu'à notre époque. C'est dire l'extraordinaire fécondité de ce modèle, il a nourri la foi de multiples générations de chrétiennes et de chrétiens. Comment le caractériser ?

La pastorale de « transmission » ou « d'encadrement »

Elle a présidé pendant des siècles à la vie des paroisses. En France, on l'appelait couramment la pastorale « ordinaire », pour la distinguer de la pastorale plus « missionnaire » des mouvements². Elle visait avant tout à « transmettre » la foi comme un héritage reçu, à une époque où celle-ci se communiquait de génération en génération, selon « des procédures quasi automatiques »³. On devenait chrétien comme par osmose, simplement en adoptant les manières de penser, les comportements et les pratiques du milieu croyant auquel on appartenait. Les choses de la foi allaient de soi et elles s'identifiaient à la pratique : être chrétien, c'était être baptisé et être pratiquant. Dans ce contexte, la pastorale consistait à transmettre fidèlement la doctrine, la morale, les sacrements et

¹ Parfois l'expression est prise dans un sens institutionnel : Cf. A. BORRAS "Le remodelage paroissial : un impératif canonique et une nécessité pastorale », dans G. ROUTHIER et A. BORRAS (Dir.), *Paroisses et Ministères*, Montréal, Médiaspaul, 2001, pp. 122-123. Ce livre sera cité sous le titre *Paroisses et Ministères*. G. ROUTHIER, "Inventer des lieux pour proposer l'Évangile et rassembler les croyants", *ibidem*, p. 397. Parfois, elle désigne simplement la pastorale de proposition : Cf. H.-J. GAGEY, "Discerner les défis - un travail commun de tous les croyants", dans H. MÜLLER, N. SCHAB, W. TZSCHHEETZSCH (Éd.), *Une espérance qui parle - Une Église en devenir proposer la foi dans la société actuelle*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, 2001, p. 140. Ce livre sera désormais cité sous le titre *Une espérance qui parle*. Parfois, le mot est pris dans un sens plus théologique : Cf. G. MEDEVIELLE, "Aller au cœur du mystère de la foi - en dialogue avec tous les croyants", *ibidem*, p. 175. L'expression apparaît aussi dans le domaine de la catéchèse ; Cf. A. BORRAS, "Nouvelles paroisses et nouvelle catéchèse", dans *Lumen Vitae*, vol. LVIII, 2003/4, p. 398 ; F. PAJER, "Une catéchèse où la communauté chrétienne dans son ensemble est à la fois catéchisante et catéchisée", dans H. DERROITTE, (Dir.), *Théologie. Mission et Catéchèse*, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2002, p. 24. Le terme « enfantement » apparaît aussi dans des contextes similaires : Cf. G. ROUTHIER, "L'initiation chrétienne au Québec ou la difficulté à enfanter" dans *Lumen Vitae*, vol. LVI, 2001/4, pp. 441-448 et vol. LVII, 2002/1, pp. 85-102.

²Cf. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. III. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1996, p. 38. Ce livre sera cité sous le titre *Lettre aux catholiques de France*. H.-J. GAGEY *La nouvelle donne Pastorale*, Paris, éd. de l'Atelier, 1999, p. 109. M^{gr} CI. DAGENS, "La force de la foi et le mystère de l'Église : des défis à relever ?", dans *La Documentation Catholique*. n° 2227, 4 juin 2000, p. 535, insiste sur la nécessité de dépasser cette opposition entre culte et mission

Lettre aux catholiques de France. p. 36.

la discipline canonique de l'Église.

Aujourd'hui, certains théologiens l'appellent aussi « la pastorale d'encadrement⁴. Ils signifient d'abord par là une façon systématique de quadriller l'espace. La notion de territoire est en effet centrale dans ce paradigme. L'idéal visé ? Une église par village et par paroisse et un curé résidant à proximité de cette église⁵. Mais l'expression suggère aussi une certaine manière « d'encadrer » la vie des croyants ou des futurs croyants depuis leur naissance jusqu'à leur mort, en prenant appui sur deux piliers centraux : la célébration des sacrements et la personne du curé. Baptême, confirmation, mariage ou sacrement des malades marquent les grandes étapes de l'existence.

L'eucharistie dominicale et éventuellement la réconciliation rythment la vie courante. Le curé, lui, fonde l'unité de la paroisse : il rassemble les fidèles et célèbre la liturgie pour eux ; il les enseigne et veille à ce qu'ils respectent les normes canoniques de l'Église qui assurent pour une large part l'unité du corps ecclésial. Ce paradigme pastoral qui a de longs siècles d'existence derrière lui est loin d'être dépassé à l'heure actuelle. Gilles Routhier remarque avec justesse qu'il « habite encore l'imaginaire de la plupart des catholiques »⁶.

Pourtant, il est de plus en plus souvent remis en question aujourd'hui. Il fut en effet élaboré à une époque où la société était homogène, la grande majorité des citoyens étant croyants et pratiquants, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. De plus, la société et l'Église étaient fortement imbriquées l'une dans l'autre, ce qui pouvait donner à penser que la religion était une fonction de la société et que l'Église était au service de cette dernière⁷. Cette collusion avait conduit l'Église à se penser de façon privilégiée en termes de pouvoir, un peu à la manière des états, sans plus être suffisamment l'Église de l'Évangile et de la foi⁸. Les délicates questions qui se posent encore aujourd'hui autour des responsabilités respectives des prêtres et des laïcs et de la juste répartition des « pouvoirs » des uns et des autres peuvent être considérés comme un reliquat d'un modèle pastoral d'encadrement. Plus radicalement encore, Jean Delumeau pose une question de fond à son propos.

Ce type de pastorale avait remarquablement réussi à former une « chrétienté », mais avait-il réellement « christianisé » ? Il rappelle un fait « énorme » du xx^e siècle : les grands responsables du nazisme, y compris Hitler, étaient allés au catéchisme !⁹ On peut ajouter que les nations européennes, dites catholiques, n'ont pas réussi à éviter deux guerres mondiales. Au terme de nombreux siècles d'évangélisation, l'Évangile avait-il réellement transformé les personnes ? Cette remarque donne à penser. Au fond, que veut dire « christianiser » ? N'est-il pas essentiel de rejoindre le vécu des personnes et de les impliquer de façon existentielle dans la démarche de foi ?

Une pastorale de l'accueil

Dans cette ligne de pensée, depuis la Deuxième Guerre mondiale et les transformations culturelles qui l'ont suivie, la pastorale de « transmission » s'est doublée d'une « pastorale de proximité », appelée aussi « pastorale de l'accueil »¹⁰. Dans une société qui s'était diversifiée à l'extrême, une prise de conscience de plus en plus vive avait vu le jour : il ne suffit pas de transmettre la doctrine de l'Église d'en haut et de loin, il importe de prendre véritablement en compte les personnes, leurs désirs, leurs attentes.

⁴ Par exemple, Mgr CI. DAGENS, "Un tournant dans le cheminement post-conciliaire de l'Église de France ? Une espérance qui parle", dans *Une espérance qui parle*, p. 101. G. ROUTHIER, "Inventer des lieux pour proposer l'Évangile et rassembler les croyants", dans G. ROUTHIER et A. BORRAS (Dir.), *Paroisses et Ministères*, p. 389.

⁵ Voir, par exemple, M. PELCHAT, "Faire Église en modernité", dans G. ROUTHIER et A. BORRAS (Dir.), *Paroisses et Ministères*, p. 27 ; G. ROUTHIER, "La paroisse, ses figures, ses modèles et ses représentations", *ibidem*, pp. 200-201.

⁶ *Ibidem*, p. 205.

⁷ Cf. Lettre aux catholiques de France, p. 37.

⁸ Cf. Mgr CI. DAGENS, "Un tournant dans le cheminement post-conciliaire de l'Église de France ? Une espérance qui parle", dans *Une espérance qui parle*, p. 101. G. ROUTHIER, "Inventer des lieux pour proposer, "La force de la foi et le mystère de l'Église : des défis à relever ?", dans *La Documentation Catholique*, n° 2227, 4 juin 2000, p. 535.

⁹ J. DELUMEAU, "L'atout majeur du christianisme, sa capacité d'adaptation", dans R. RÉMOND, J. DELUMEAU, M. GAUCHER, D. HERVIEU-LÉCER, P. VALADIER, entretiens avec Yves DE GENTIL-BAICHIS, *Chrétiens, tourner la page*. Paris, Bayard, 2002, p. 42.

¹⁰ Lettre aux catholiques de France, p. 38 ; H. GAGEY "Discerner les défis un travail commun de tous les croyants", dans *Une espérance qui parle*, p. 140.

Le concile Vatican II fut une étape décisive dans cette évolution. Dans son discours d'ouverture, le pape Jean XXIII avait demandé instamment aux évêques de « lire les signes des temps » et de mettre en œuvre un « magistère à caractère surtout pastoral ». Il les invitait à ne pas simplement répéter la doctrine traditionnelle de l'Église, mais à présenter la substance de la foi en rejoignant les manières de penser des hommes et des femmes de leur temps¹¹.

Les évêques ont largement répondu au désir du pape. Dans les documents les plus neufs du concile, ils ont affirmé une conviction de foi nouvelle : l'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans l'évolution qui met en valeur la dignité de la personne humaine et ses droits. Ils relevaient notamment le droit pour chacun de choisir librement sa religion. Ils légitimaient ainsi un pluralisme de droit, ce qui correspond à la requête la plus pressante de la société contemporaine : la liberté d'être soi-même et de décider personnellement de l'orientation de sa vie. Dans ce nouveau contexte, ils soulignaient l'importance de l'échange et du dialogue « par lesquels les uns exposent aux autres ce qu'ils ont trouvé ou pensent avoir trouvé, afin de s'aider mutuellement dans la recherche de la vérité ». Et ils invitaient tout un chacun à adhérer à la vérité « par un assentiment personnel », en écoutant sa propre conscience, car disaient-ils, « c'est elle que l'homme est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu »¹².

Ces accents les plus vifs du concile étaient vraiment novateurs. Ils ont donné une impulsion toute nouvelle à la pastorale : lire les signes des temps, écouter ce que l'Esprit qui est à l'œuvre dans le monde dit à l'Église et donc entrer en dialogue avec les autres religions et les autres conceptions *de* vie dans un grand respect des libertés personnelles. Depuis le concile, ces attitudes de fond sont au cœur d'une pastorale de l'accueil ».

Mais sur le terrain concret, de nouvelles difficultés ont surgi dans le sillage d'une sécularisation croissante. Celle-ci a progressivement érodé le terreau du christianisme traditionnel¹³. La familiarité avec le mystère chrétien s'est diluée dans de multiples recompositions du religieux. La pastorale du baptême et du mariage est un des lieux où cette absence de références chrétiennes est apparue avec acuité. Souvent, les personnes qui viennent demander un de ces sacrements sont loin de leur conférer le sens théologique que l'Église confère à ceux-ci. Comment respecter leur attente tout en ne « bradant pas le mystère de la foi » ?¹⁴ L'attitude pastorale qui consiste simplement à accueillir les demandes ne transforme-t-elle pas l'agir pastoral en une « logique de guichet »¹⁵ et la paroisse en une « station-service »¹⁶ où chacun vient simplement chercher ce qui lui convient quand il en éprouve le désir ? Mais par ailleurs, les personnes qui viennent demander une célébration sacramentelle à l'Église confèrent à celle-ci un poids symbolique qui a du sens pour elles. Comment dès lors se situer en vérité ?

Une pastorale de « proposition »

Devant ces difficultés, les évêques français ont invité les catholiques de leur pays à

¹¹ Cf. *La Documentation Catholique*, n° 1387, 4 novembre 1962, p. 1383.

¹² Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae* « Mais la vérité doit être recherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement, de l'éducation, de l'échange et du dialogue grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée. afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité ; la vérité une fois connue, c'est par assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement. Mais c'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la loi divine ; c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu ».

¹³ Cf. D. HERVIEU-LEGER, *Le catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, pp. 90-131. L'auteur désigne cette « déliaison » entre la culture française et la culture catholique par l'expression: « exculturation du catholicisme ».

¹⁴ Lettre aux catholiques de France, p. 92. Sur les difficultés de la pastorale de l'accueil, voir aussi GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, éd. De l'Atelier, 1999, pp. 103-116.

¹⁵ A. BORRAS, *op. cit.* (cf. note 1), p. 122

¹⁶ G. ROUTHIER, *op. cit.* (cf. note 1), p. 229.

développer aujourd'hui ce qu'ils appel lent « une pastorale de la proposition »¹⁷. Ils prennent ainsi distance par rapport aux deux paradigmes pastoraux qui viennent d'être évoqués. D'une part, « proposer » ne recouvre pas le même sens que « transmettre ». Dans la culture plurielle et diversifiée qui a cours aujourd'hui, il n'est plus possible de s'en remettre à « des automatismes de transmission communément admis », disent-ils. La foi est toujours « l'objet d'un choix ». Elle ne peut pas se confondre avec « l'entrée dans un système », car elle est toujours « un engagement de la liberté » qui engage la responsabilité personnelle du croyant. Il importe de veiller à une appropriation personnelle de la foi qui présuppose une adhésion libre au mystère chrétien. Le respect de la liberté de chacun est donc primordial dans une pastorale de la proposition¹⁸.

Par ailleurs, « proposer » ne signifie pas simplement « accueillir ». Le geste pastoral est ici actif, dynamique. Proposer c'est « prendre l'initiative » ; c'est oser annoncer publiquement la foi dans une société qui a tendance à reléguer le religieux dans le domaine privé¹⁹. La proposition se démarque ainsi du simple « enfouissement »²⁰, car la foi comporte aussi des implications éthiques publiques. Elle vise à humaniser l'ensemble de la société. Il convient donc de travailler au grand jour en utilisant les moyens modernes de communication. Dans son commentaire de la *Lettre des évêques français*, Henry-Jérôme Gagey invite à déployer très largement une catéchèse des enfants et des adolescents qui va jusqu'à impliquer les médias chrétiens et cela bien avant « l'étape ultime de la préparation liturgique »²¹.

La *Lettre aux catholiques de France* a suscité un grand intérêt dans d'autres Églises d'Europe²². Le ton du discours a été fortement apprécié. Les évêques reconnaissent pleinement certaines valeurs de la culture contemporaine, comme la liberté, le pluralisme et le partage. Ils ne se situent pas face à leurs contemporains dans une attitude de surplomb, mais ils ne renoncent pas pour autant à leur proposer ouvertement la tradition de l'Église²³. Ces accents nouveaux répondent manifestement à une attente.

Mais la démarche peut aussi prêter à malentendus. Le verbe « proposer » suggère une initiative qui part de l'Église et va vers l'extérieur. Certes, en soi, le mot n'induit pas un mouvement à sens unique. Une proposition demande à être accueillie ; elle invite ceux et celles à qui elle s'adresse à confirmer l'invitation reçue²⁴. Mais instaure-t-elle avec eux un véritable dialogue de réciprocité, grâce auquel les uns et les autres progressent ensemble vers la vérité, comme le souhaitait le concile ? Dans la pratique, le risque n'est-il pas d'adopter inconsciemment « la position haute de celui a des ressources à partager, avec celui qui, en position basse 'en a pas » ?²⁵ Il y a deux ans, à l'assemblée des évêques de Lourdes, Mgr Billé, après avoir rappelé les grandes lignes du document épiscopal concluait par ces mots :

« Cela veut-il dire que nous pourrions penser l'annonce de l'Évangile sur le seul mode du don, de l'apport, de la proposition à des hommes et des femmes qui auraient tout à recevoir, mais rien à dire ou à donner ? Mais nous savons bien qu'il n'existe pas d'Évangile sans dialogue. Nous

¹⁷ *Lettre aux catholiques de France*, pp. 73-108.

¹⁸ Cf. *Lettre aux catholiques de France*, pp. 38, 41, 101. Voir aussi, M^{gr} CI. DAGENS, op. cit. (cf. note 4), p. 88; HA. GAGEY, "Proposer la foi. partager l'Évangile", dans G. ROUTHIER et M. VIAU (Dir.), *Précis de théologie pratique*. Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2004, pp. 310-312.

¹⁹ Cf. *Lettre aux catholiques de France*, pp. 38, 41, 92.

²⁰ H.-J. GAGEY, "Intervention", dans *Des temps nouveaux pour l'Évangile* Conférence des évêques de France. Assemblée plénière, Lourdes 2000. Paris. Bayard-Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 2001, pp. 73-74.

²¹ H.-J. GAGEY *La nouvelle donne pastorale*, Paris, éd. de l'Atelier, 1999, p. 11

²² Cf. Mgr CI. DAGENS, op. cit. (cf. note 4), p. 99. La *Lettre* fut traduite en Italie, au Portugal et en Hongrie sous la responsabilité de la conférence épiscopale. Elle fut présentée et discutée en Belgique francophone. Elle servit de texte de au II congrès œcuménique franco-allemand.

²³ M. BLASBERG-KUHNKE, "Apprendre à dire sa foi", dans *Une espérance qui parle*, p. 152, remarque avec justesse : C'est la tension entre, « partager » et « proposer » qui fait l'intérêt de la démarche dans laquelle l'Église de France s'engage.

²⁴ Cf. J.-M. DONEGANI, "Une désignation sociologique du présent comme chance", dans H.-J. GAGEY et D. VILLEPELET (Dir.), *Sur la proposition de foi*, Paris, éd. de l'Atelier/Bayard, 1999, p. 46.

²⁵ A. FOSSION, "Une catéchèse catéchuménale", dans H. DERROITTE. (Dir.), *Théologie, Mission et Catéchèse*, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae^Novalis, 2002, p. 98.

ne pouvons pas apporter toutes les réponses avant d'avoir écouté les questions. Nous ne pouvons pas seulement écouter les questions pour lesquelles nous avons des réponses. Le dialogue à vivre est d'ailleurs au-delà du rapport entre les questions et les réponses. Il tient à ce qu'un même Esprit est à l'œuvre chez l'évangéliste et chez l'évangélisé et que le premier, s'il sait ce qu'il propose, accepte aussi d'être converti par celui qui a bien voulu l'écouter »²⁶.

Une telle remarque colore fortement la tonalité d'une pastorale de proposition. Par ailleurs, le terme « foi » pose aussi question. À proprement parler, la foi désigne la réponse que les croyants donnent à Dieu qui se communique à eux quand ils lisent les Écritures et participent à la vie ecclésiale. Au cours des siècles, l'Église catholique a lentement *objectivé* sa manière de croire en une doctrine, une pratique sacramentelle et une discipline canonique précises qui se distinguent et parfois s'opposent à d'autres objectivations de la foi, celles des Églises de la réformation ou de l'orthodoxie par exemple.

S'agit-il de remettre en valeur toutes ces « médiations *objectives* » de la foi catholique ?²⁷ Certaines d'entre elles sont nécessaires pour baliser le chemin d'une foi authentique, mais elles ne revêtent pas toutes la même importance : une hiérarchie est à établir comme l'affirmait le concile. De plus, prises dans leur globalité, elles sont comme la grammaire de la vie croyante. Mais peuvent-elles vraiment éveiller le désir et le goût de croire à une époque où toutes les institutions sont remises en question ? Ne convient-il pas plutôt de remonter plus en amont, vers la source, vers « l'expérience croyante » de l'Église, comme se le demandait Mgr Georges Ponthier à la même assemblée des évêques de Lourdes ?²⁸ Mais comment avoir accès à l'expérience croyante sinon par la lecture des Évangiles ? Ne convient-il pas aujourd'hui de « proposer l'Évangile » plutôt que de « proposer la foi » ?

Une troisième question se pose : la pastorale de proposition se déploie dans la sphère publique et elle vise le long terme. Grâce à elle, l'Église souhaite proposer « la foi » catholique comme une instance de sens parmi d'autres dans l'espace culturel contemporain. Mais cet objectif lointain laisse entière la question pastorale concrète qui se pose au moment où des personnes demandent tel ou tel sacrement, tout en ne leur conférant pas le sens objectif qu'enseigne l'Église. Dans ce cas, comment articuler le respect des libertés et la proposition de foi ? Convient-il de les inviter à suivre une initiation chrétienne plus ou moins longue comme condition préalable pour recevoir le sacrement ? Mais ne risque-t-on pas de faire indûment pression sur les libertés et une telle catéchèse peut-elle vraiment susciter chez ces personnes une adhésion libre et intériorisée à la foi de l'Église ?

Une pastorale de l'initiation

Est-ce pour répondre à ces difficultés ? Toujours est-il que la pastorale de proposition est souvent connotée par le terme « initiation »²⁹. Ce mot renvoie alors à la communauté chrétienne tout entière, adultes et jeunes réunis qui sont invités à entrer ensemble dans une démarche de foi vivante. Être initiés à la foi, c'est se familiariser progressivement les uns par les autres « au vécu chrétien intégral ». La participation aux activités de la communauté chrétienne et l'immersion dans la liturgie de l'Église avec sa dimension conviviale et fraternelle sont particulièrement mises en valeur dans la pastorale de l'initiation. La visée est donc de transformer progressivement les paroisses en véritables

²⁶ Mgr L.-M. BILLÉ, "Conférence d'ouverture", dans *Des temps nouveaux pour l'Évangile*, Assemblée plénière, Lourdes 2000, Paris, Bayard-Centurion/Cerf/ Fleurus-Marne, 2001, p. 21.

²⁷ H.-I. GAGEY, "Proposer la Foi, partager dans G. ROUTHIER et M. VIAU (Dir.), Précis de théologie pratique, Bruxelles/Montréal. Lumen Vitae/Novalis, 2004, p. 195, écrit : « L'attitude de proposition de la foi tend à remettre en valeur les médiations objectives de la foi (la liturgie et le s'Écritures ou mieux encore les Écritures proclamées dans le cadre de la liturgie). Il ajoute : « Cette dimension presque « physique » de l'attitude de proposition de foi ou de partage de l'Évangile engage une recherche de long terme afin de discerner comment les médiations objectives de la foi peuvent être mises en œuvre, à frais nouveaux, dans le nouveau contexte spirituel de l'époque ».

²⁸ Ngr G. PONTHER, "Comment l'Église de La Rochelle et Saintes propose-t elle la foi dans Des temps nouveaux pour l'Évangile, Assemblée plénière, Lourdes 2000, Paris, Bayard-Centurion/Cerf/fleurus/Mame. 2001, p. 50.

²⁹ Cf. Lettre aux catholiques de France, pp. 99-100

communautés chrétiennes. Elles réuniraient dans une même démarche d'initiation les jeunes et les moins jeunes, les chrétiens du noyau et ceux de la périphérie et éventuellement des nouveaux venus, issus d'horizons divers³⁰.

À nouveau, cette perspective est très stimulante, mais elle se heurte elle aussi aux réalités du terrain. Gilles Routhier remarque qu'au Québec tous les efforts déployés dans les années 1970 pour susciter de réelles communautés chrétiennes sont restés presque vains. On a peu progressé « vers une Église de sujets où chacun participe »³¹. Ce constat est valable pour de nombreux pays européens. Selon cet auteur, la situation actuelle devient même schizophrénique. Le discours officiel développe un discours communautaire alors qu'en fait, la paroisse fonctionne comme un service public du religieux : elle « distribue » des sacrements, mais ceux-ci « ne donnent pas corps à l'Église »³². Voudrait-on aller résolument dans le sens d'une Église communautaire, on se heurterait vite à la résistance de certains paroissiens qui s'adressent encore à la paroisse pour célébrer un baptême ou un mariage, mais qui se méfient de la « communauté ». Ils craignent de perdre leur liberté. Pour eux, l'ancien contrôle social exercé par le curé était préférable au « contrôle social communautaire, perçu comme oppressant »³³.

Cette analyse souligne bien les difficultés concrètes du terrain. Elles sont encore renforcées par la dynamique engagée dans de nombreux diocèses et qui consiste à unifier les paroisses en unités pastorales plus larges. On comprend aisément la logique d'une telle initiative ; certaines paroisses sont au bord de l'asphyxie : elles ne parviennent plus à assurer par elles-mêmes les services pastoraux indispensables à leur survie. Il est donc tout indiqué de les regrouper en des ensembles plus vastes. Mais si ces « remodelages paroissiaux » ne sont pas accompagnés d'une dynamique locale de proximité, ils ne favoriseront pas la constitution de communautés chrétiennes » comme le propose une pastorale de l'initiation. Les unités pastorales sont en effet forcément plus anonymes que les paroisses locales et elles se prêtent moins à l'émergence de communautés vivantes et participatives.

Il faut le reconnaître : personne aujourd'hui ne peut prétendre détenir « le modèle pastoral » adapté aux défis de l'époque contemporaine. Les évolutions rapides des sociétés ultramodernes ne permettent plus de déterminer un paradigme unique qui prétendrait 'imposer partout. La recherche de l'épanouissement personnel, la requête d'autonomie et le désir d'expérimenter par soi-même ce qui fait vivre dans le dialogue interpersonnel ont relativisé la confiance que les générations passées mettaient dans une Révélation divine soustraite aux aléas de l'histoire et garantie par l'institution « Église ». La pratique pastorale globale qui découlait de cette manière de faire Église est aujourd'hui sujette à caution. Impossible de faire fi des cheminements personnels et diversifiés de ceux et celles qui viennent contacter l'Église. Ce qui réussit avec les uns peut s'avérer être un échec avec d'autres.

Une conviction forte habite les auteurs de ce livre : loin d'être un obstacle à l'évangélisation, la conjoncture actuelle offre « une nouvelle chance à l'Évangile ». De fait, la « pastorale d'engendrement » puise son inspiration dans une certaine manière de se référer aux récits fondateurs. Elle ne prétend pas se substituer aux autres modèles pastoraux, car elle ne fait pas nombre avec eux. Elle se situe sur un autre plan. Elle comporte des aspects de transmission, d'accueil, de proposition, d'initiation, mais elle les intègre selon un style évangélique qui lui est propre et qui lui confère son allure spécifique.

Vers une pastorale d'engendrement

³⁰ Cf. H. DERROITTE, La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, pp. 72-74 et ID.), "Une catéchèse dans la mission de l'Église", dans H. DERROITTE (Dir.), Théologie, Mission et Catéchèse, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2002, p. 206. Ce qui est dit de la catéchèse vaut aussi pour la pastorale.

³¹ G. ROUTHIER, op. Cit. (cf note 1), p. 233.

³² Ibidem, P. 234.

³³ Ibidem, P.

Le mot « engendrement » renvoie à l'expérience humaine la plus puissante et la plus fragile, la plus émouvante, la plus joyeuse et parfois la plus douloureuse qui soit. Il évoque tout d'abord les paroles et les gestes de l'homme et de la femme qui s'aiment et qui s'unissent pour donner la vie. En s'offrant ainsi l'un à l'autre, les partenaires en présence s'engendrent mutuellement à leur identité personnelle : ils deviennent davantage homme et femme, différents, uniques, incomparables et cependant complémentaires l'un de l'autre. Ensemble, ils donnent la vie à un nouvel être qui à son tour les engendre à devenir parents. La présence d'un nouveau-né dans un foyer transforme radicalement la relation des époux qui l'ont mis au monde. Par lui, ils accèdent à une identité nouvelle : ils deviennent père et mère en apprenant à deviner les besoins, les désirs, les peurs, les tristesses, les joies ou les fantaisies de leur enfant. Puis vient la longue patience de l'éducation qui conduit l'enfant à devenir humain parmi les humains. L'œuvre d'engendrement s'opère ainsi dans des relations de réciprocité qui s'instaurent à un moment du temps et se développent dans la durée du quotidien.

Des événements plus signifiants rythment cette lente croissance de la vie. Des instants de joie et de rapprochement mutuels, mais aussi de souffrance et de séparation. Car l'œuvre est accomplie au moment où l'enfant de jadis, devenu adulte, se détache de ses parents et se lance dans la vie, libre, autonome, prêt à apporter à la société toute la richesse de sa nouveauté.

Le mot « engendrement » est ainsi riche de multiples connotations qui ouvrent des perspectives d'une grande densité existentielle : le don de la vie, la complémentarité du masculin et du féminin, la réciprocité des échanges, la naissance à une identité nouvelle, une attitude d'accueil et de don, de plaisir, de joie, de souffrance aussi, en acceptant le deuil, la traversée de l'inconnu, la surprise devant l'imprévisible de la vie...

Susciter la vie

Appliquée de façon analogique à l'activité pastorale, l'expression attire d'abord l'attention sur le don de la vie. La visée première d'une pastorale d'engendrement est de susciter la vie. Pas seulement la vie chrétienne ou même la vie spirituelle, mais la vie dans toutes ses dimensions, physique, psychologique, intellectuelle, affective... Et tout d'abord et avant tout, la vie dans ce qu'elle a de plus élémentaire, ce qui est nécessaire chaque jour pour exister simplement en dignité humaine.

Ce devrait être le premier signe distinctif des communautés chrétiennes aujourd'hui : être présentes sur les lieux où la vie est précaire et menacée, être proches de celles et de ceux qui souffrent ou que l'histoire marginalise ou exclut ; susciter autour d'eux une dynamique de solidarité. Celle-ci est d'autant plus nécessaire que la société en voie de globalisation relègue une multitude d'êtres humains dans une détresse anonyme et silencieuse, comme si c'était naturel, comme si cela allait de soi. On n'y peut rien, dit-on souvent, en évoquant la misère qui se répand dans le monde. On en parle un peu comme on parlerait des dommages collatéraux inhérents à une guerre. Ils ne sont pas directement voulus, mais on ne peut les éviter. Il faut s'y faire.

Eh bien non ! Susciter la vie, c'est résister ensemble et de toutes ses forces à tout ce qui dégrade l'être humain. Le cœur de l'Évangile est là. Le Dieu auquel croient les chrétiens crée les humains à son image, libres, autonomes, créateurs de leur histoire. Il ne cesse de travailler avec eux à rendre le monde plus humain. Aujourd'hui comme hier, cette attitude pastorale est prioritaire. Mais aujourd'hui, elle est probablement la seule qui puisse faire image. Pour une multitude d'hommes et de femmes, les expressions culturelles de la foi chrétienne sont devenues incompréhensibles ; elles ne renvoient à plus rien d'essentiel. Elles sont même souvent perçues comme une contrainte qui empêche de vivre. Comment pourraient-elles faire sens, si elles ne s'épanouissent pas en paroles et en gestes de solidarité ? L'avenir de bien des communautés chrétiennes se joue sur ce terrain.

Mais personne n'engendre sous la pression d'une idéologie. L'œuvre d'engendrement ne s'origine ni dans le goût du pouvoir, ni dans l'anxiété ou la culpabilité. Elle est de l'ordre du désir qui s'émeut de la présence de l'autre, s'offre au dialogue et s'accorde avec lui. Le style de l'Évangile est ici déterminant. Lorsque Jésus rencontre un lépreux (Mc 1,41) ou la veuve de Naim (Lc 7, 13) ou

lorsqu'il voit les foules désespérées qui viennent vers lui (Mc 6, 34), « il est ému de compassion » disent les récits. En grec, l'expression est très parlante : elle renvoie aux entrailles de la femme qui enfante. Le Christ se laisse toucher en ce lieu de lui-même où germe la vie. De cette émotion jaillissent des paroles et des gestes qui restaurent et redonnent force et courage pour aller de l'avant.

Cette allure de l'Évangile est aussi celle des communautés chrétiennes qui se réfèrent à lui. Elle advient grâce à une relation renouvelée au Christ et aux autres que Marc suggère en quelques mots « être avec lui et être envoyé » (cf. Mc 3,14). La relation au Christ est première ; elle se nourrit dans la prière et la vie sacramentelle de l'Église. Mais elle est traversée par un mouvement qui porte vers les autres, non pas dans une attitude de supériorité ou de pitié, mais selon sa manière à lui, dans une démarche faite de respect et de sympathie.

Favoriser l'apport harmonieux du masculin et du féminin

Le mot « engendrement » souligne aussi une certaine qualité de relations entre hommes et femmes dans la communauté chrétienne. Personne n'engendre tout seul. Personne n'engendre *avec* son semblable. L'engendrement conjugue l'apport harmonieux du masculin et du féminin. Il suscite entre hommes et femmes des relations vécues pour elles-mêmes, pour le plaisir ensemble et d'advenir les uns par les autres à une identité nouvelle. Certes aujourd'hui les femmes sont de plus en plus associées à la vie de l'Église, mais les instances de pouvoir et de décision restent encore aux mains des hommes et plus précisément des ministres que l'Église a ordonnés à son service.

Cette situation risque de polariser l'attention sur l'exercice du culte et du pouvoir qui y est attaché, sur les charges et les fonctions spécifiques des prêtres et des laïcs. Or, l'oeuvre d'engendrement renvoie d'abord chacun et chacune à une manière d'être, faite d'accueil et de don. Elle invite à reconnaître pleinement les charismes de tout un chacun. Elle convie plus particulièrement les hommes à se déprendre d'une manière trop masculine de penser l'Église et de la façonner à leur image surtout dans une situation culturelle où une grande majorité de catholiques sont des femmes. Nos paroisses sont-elles des lieux où les relations entre chrétiens et chrétiennes sont vécues avec bonheur ? S'il en était autrement, comment pourraient-elles être source de vie ? Le plaisir, la joie, une certaine allégresse connotent l'engendrement : personne n'engendre par devoir...

Entrer dans des relations de réciprocité

Il n'y a d'engendrement que mutuel. La pastorale qui porte ce nom se développe dans un milieu communautaire où les personnes entretiennent entre elles des relations de proximité. Selon l'expression de Paul, les chrétiens deviennent ainsi « membres les uns des autres, chacun pour sa part » en mettant les charismes reçus de l'Esprit au service de la communauté et en accueillant les dons accordés aux autres. Ainsi s'engendent « l'estime réciproque » et l'affection mutuelle » (Rm 12,4-10), le but étant que « les membres aient un commun souci les uns des autres » (1 Co 12,22-24) et que s'édifie « la maison des relations mutuelles » qu'est l'Église, le corps du Christ (Rm 14,17-19)³⁴.

La pastorale d'engendrement présuppose donc que les paroisses développent des cellules ecclésiales à taille humaine. Elle se rapproche en cela d'une pastorale de l'initiation. Mais elle ne vise pas pour autant à transformer toute la paroisse en un milieu homogène. Elle veille à ce que celle-ci reste un milieu ouvert pour tous³⁵. Ce qui est vrai pour la paroisse l'est aussi pour l'ensemble de l'Église. Elle advient à elle-même par le dialogue sans cesse repris avec les hommes et les femmes de son temps. Elle se laisse ainsi engendrer à une vie nouvelle qui s'exprime dans des médiations institutionnelles objectives toujours en mouvement. Les frontières qui distinguent les chrétiens des autres ne disparaissent pas pour autant, mais elles deviennent poreuses, perméables à l'action de l'Esprit. L'Église ne craint pas de renaître sans cesse à sa propre identité en suivant les

³⁴ C'est une manière de tenir compte des réflexions légitimes et des suggestions de G. ROUTHIER, "La paroisse, ses figures, ses modèles et ses représentations", pp. 222-238 et "Inventer des lieux pour proposer l'Évangile et rassembler les croyants", dans Paroisses et Ministères, Montréal, Mediaspaul, 2001, pp. 222-228 et 387-403.

³⁵ Cf. Ph. BACQ, "Rêver d'Église", dans Lumen Vitae, LI, 1996/1, pp. 26-27, 33-

appels de l'Esprit qu'elle discerne dans les évolutions culturelles contemporaines.

Ce rajeunissement de l'Eglise suscite une manière renouvelée de penser la foi, de la dire et de la vivre. Au deuxième siècle déjà, saint Irénée disait :

Cette foi que nous avons reçue de l'Eglise, nous la gardons avec soin, car sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, tel un dépôt de grand prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase qui le contient (Ad. Haer. 111, 24, 1).

Cet aspect dynamique, évolutif, d'une Église en genèse est moins mis en valeur dans les autres paradigmes pastoraux.

Un malentendu est cependant à dissiper. La pastorale d'engendrement ne laisse pas de côté les aspects organisationnels et institutionnels indispensables pour lui conférer force et stabilité. Elle ne rejette pas les projets pastoraux et elle veille avec soin aux procédures à mettre en œuvre pour les réaliser au mieux. Mais elle élabore les structures qui lui paraissent nécessaires, selon les lieux et les circonstances, en les mettant au service des relations qu'elle promeut en priorité. Elle constitue d'abord des équipes de travail et elle veille à instaurer entre les membres de ces équipes une qualité de relations inspirée par l'Évangile.

Cette priorité pastorale est d'autant plus nécessaire à ses yeux que la société contemporaine est très structurée, elle enserme les personnes dans toute une série de règlements qui prennent souvent le pas sur la convivialité dans les rapports sociaux. L'efficacité et la rentabilité sont les maîtres mots des sociétés ultramodernes et ces objectifs risquent de déteindre sur la pastorale sous le couvert de l'inculturation. Le souci de l'efficacité risque alors de faire obstacle à la fécondité de l'Évangile. La Parole de Dieu ne porte du fruit que par contagion relationnelle, comme le suggère le quatrième évangile lorsqu'il raconte les multiples rencontres qui ont constitué le noyau de la première communauté (Jn 1,35-51).

Dans cette perspective, la pastorale d'engendrement accueille les multiples initiatives qui germent au niveau local, tout en étant attentive à les intégrer dans la pastorale d'ensemble d'une unité pastorale plus large. Elle soutient les petites réalisations parcellaires, diversifiées qu'elle considère comme autant d'émergences du Royaume. Elle n'hésite pas à les susciter et elle les coordonne entre elles. Elle les file pour ainsi dire en un tissu qui tient de l'artisanat plus que de la fabrication en série : elle se pense plutôt comme une pastorale du cousu main.

Naître ensemble à une nouvelle identité

Il en est ainsi parce que la pastorale d'engendrement touche à l'identité des personnes. C'est un de ses traits majeurs. Elle ne vise pas d'abord à offrir une doctrine, un message ou à proposer une pratique sacramentelle ou autre. Elle désire faire advenir tout un chacun à son identité propre et veille à ce qu'il soit cohérent avec lui-même dans les décisions qu'il prend. Pour elle, la vérité de conscience est première, comme elle l'est dans l'Évangile, comme elle l'était pour les évêques réunis au concile Vatican II. Le responsable pastoral ne cherche pas à attirer l'autre à lui, en le séduisant ou en le dominant. Il le renvoie plutôt à lui-même, respectueux de son chemin de liberté. La pastorale, dit avec justesse Christophe Theobald, *c'est l'art de rencontrer quelqu'un à hauteur de sa conscience... C'est l'art de susciter, par sa propre présence, l'autre en ce qu'il a de plus singulier... On pourrait utiliser une autre formule la pastorale c'est l'art d'engendrer des consciences*³⁶. La pastorale d'engendrement reconnaît que chacun, chacune est unique et elle vise à le promouvoir dans ce qu'il a de plus personnel.

Transmission, proposition induisent davantage une objectivation du contenu de la foi. Selon ces modèles, l'Église offre largement à tous la tradition qui est la sienne et elle propose à ceux ou celles qui le désirent de se l'approprier personnellement. Mais le risque est grand de se centrer

³⁶ Dei Verbum § 2 : Par cette Révélation, le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie.

davantage sur l'objet à transmettre et de laisser dans l'ombre l'expérience personnelle de l'accueil de Dieu qui se communique lui-même « comme un ami » et qui invite les humains à « partager sa propre vie », pour reprendre les expressions du dernier concile³⁷. Dieu seul peut « engendrer » quelqu'un à partager sa vie.

La question qui se pose n'est donc pas : Comment l'Eglise va-t-elle susciter de nouveaux chrétiens ? Quelles stratégies pastorales convient-il de développer pour être le plus efficace ? Absolument pas. Les questions sont plutôt de l'ordre : Que se passe-t-il entre Dieu et ces hommes et ces femmes qui vivent à l'aube du XXI^e siècle ? Quels chemins emprunte-t-il pour les rejoindre et les faire naître à sa vie ? En quoi invite-t-il l'Eglise à transformer sa manière traditionnelle de croire et de vivre pour permettre la rencontre ?

De la même manière, dans tout dialogue pastoral interpersonnel, l'animateur ou l'animatrice adopte une attitude de discernement : « Comment Dieu s'approche-t-il maintenant de la personne avec qui je parle » ? La relation d'engendrement est toujours triangulaire, elle reconnaît, au cœur du dialogue qui s'instaure, la présence de l'Autre. Avant de proposer la foi ou de désirer initier à la foi, le responsable pastoral se rend attentif à la relation que Dieu désire instaurer avec ceux et celles qui s'adressent à lui.

Ce déplacement d'accent est considérable. Il décentre l'Église d'elle-même, il la met tout en même temps à l'écoute de Dieu et du monde, dans une attitude de déprise, de « démaîtrise ». « Qui étais-je moi pour empêcher Dieu d'agir », disait Pierre aux chrétiens plus traditionnels de Jérusalem qui lui reprochaient d'être entré dans la maison de Corneille, le païen (Ac 11,18) ?

S'accompagner mutuellement

Dans cette perspective, l'accompagnement des personnes devient une véritable priorité pastorale. Constituer aujourd'hui des groupes de croyants qui relisent ensemble leur vie à la lumière de l'Évangile offre une réelle chance d'avenir pour les paroisses. Certes, des mouvements, des communautés, des groupes divers pratiquent déjà depuis longtemps des « partages de vie ». Mais ils sont rarement reliés aux paroisses proprement dites. Celles-ci sont principalement centrées sur les assemblées dominicales et festives en vue de célébrer les sacrements.

Ces célébrations restent évidemment très importantes dans une perspective d'engendrement. Mais, dans une société plurielle et diversifiée où l'expérience personnelle est première, elles ne suffisent plus à former la cohésion de la paroisse. Le risque est grand de voir se délabrer le tissu paroissial. Pour pallier cette difficulté, il ne suffit plus de rappeler les principes à respecter et les observances à maintenir au nom de l'obéissance. Le recours à l'autorité supérieure a perdu son efficacité. Le discernement fraternel vécu dans des groupes conviviaux où la parole circule librement offre plus de chances de communion. Nombreux sont les jeunes qui ne peuvent concevoir une autre forme d'unité.

Accompagner, c'est aussi former des chrétiens qui feront image par leur manière de vivre et qui seront désireux de mailler ici et là des réseaux d'Évangile. Est-ce un hasard si les premiers apôtres remaillaient leurs filets au moment de leur appel (Mc 1,18) ? L'image est parlante. Elle offre une figure signifiante du ministère apostolique de demain. Aujourd'hui, l'appel à vivre l'Évangile passe bien souvent de l'un à l'autre par contagion, comme dans les récits fondateurs (cf. Rm 16,1-23). Ceci pose toute la question de la formation des animateurs et animatrices pastoraux. Acquérir l'art de pouvoir relire un dialogue pastoral pour discerner l'action de l'Esprit devient un atout majeur de la pastorale de demain.

Proposer l'Évangile

Discerner comment Dieu lui-même est à l'œuvre dans la société contemporaine, l'enjeu

³⁷ Ch. THEOBALD, "Le récit et la pratique de la relecture pastorale", dans *Aumônerie des hôpitaux, cliniques, maisons de retraite et de cure* (A.H), n°168, octobre 2000, pp13-14

pastoral est là. Mais comment opérer ce discernement ? Tout d'abord en proposant l'Évangile le plus largement possible. Ce que Jésus opère dans les récits avec ses disciples et avec ceux et celles qu'il rencontre, le Christ ressuscité peut l'opérer aujourd'hui pour les lecteurs des récits. Leur ouvrir le chemin de la Parole, c'est leur offrir une nouvelle chance de se laisser engendrer par Dieu à sa propre vie. Proposer l'Évangile, le lire à plusieurs dans des groupes où les lecteurs sont à portée de voix les uns des autres, se laisser travailler par lui, c'est le cœur d'une pastorale d'engendrement. Au fondement de cette attitude pastorale, une conviction forte : seule la Parole de Dieu peut ouvrir aujourd'hui comme hier « la porte de la foi » (cf. Ac 15,27).

Laisser l'Évangile revenir à nous. Cette décision initiale peut transformer assez radicalement la manière d'envisager la foi chrétienne qu'avait largement répandue la pastorale d'encadrement. Les

récits en effet ne proposent pas une seule manière de croire, bien cadrée, codifiée et qui s'imposerait à tous. Autre la manière de croire des judéo-chrétiens et celle des païens convertis. Autres les insistances des évangiles synoptiques et celles du quatrième évangile... L'exégèse est de plus en plus attentive à cette grande diversité des origines, si éclairante pour vivre la culture plurielle qui est la nôtre. Mais d'un récit à l'autre, des convergences se profilent aussi, capitales du point de vue d'une pastorale d'engendrement. Au fil de la lecture se dessinent en effet deux grandes figures de croyants³⁸.

Des hommes et des femmes signes du Royaume

Tout d'abord, une multitude d'hommes et de femmes deviennent fils et filles de Dieu simplement par leur manière de vivre les relations aux autres. Dieu se communique à eux sans qu'ils en aient nécessairement conscience. Dès le début de son récit, Matthieu attire l'attention sur cette foule nombreuse et cosmopolite que Jésus enseigne sur la montagne. Ses premiers mots sont des paroles de bonheur qu'il adresse indistinctement à tous : « *Heureux les pauvres de cœur, les doux, les miséricordieux, les artisans de paix, les assoiffés de justice... Le royaume des cieux est à eux, ils seront appelés fils de Dieu..., ils verront Dieu* » (Cf. Mt 5,1-12).

Dieu les a donc adoptés comme ses fils et ses filles. Il les engendre à sa propre vie, leur donnant de manifester dans leur existence quotidienne sa manière à lui de régner sur le monde, dans la pauvreté du cœur, la douceur, la paix et la justice. Voilà pourquoi « le royaume des cieux est à eux ». En d'autres termes, ces personnes mènent une existence dont on pourrait dire qu'elle est déjà sacramentelle en elle-même, car elle signifie et réalise au quotidien le style de vie de Dieu lui-même. Elles sont des personnes signes du Royaume³⁹(30).

Au regard de l'Évangile, il n'existe donc pas de « relations simplement horizontales » qui seraient coupées d'une authentique relation à Dieu. Tout comportement véritablement humain est déjà riche de la vie même de Dieu.

À la fin de son récit, Matthieu ira jusqu'à dire que le Christ ressuscité s'est communiqué à ces personnes à leur insu. Lors du Jugement ultime, le Fils de l'Homme les place à sa droite et leur dit : *Venez, les bénis de mon Père, dans le royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde, car j'avais faim et vous m'avez donné à manger, soif et vous m'avez donné à boire. nu et vous m'avez vêtu... Et les « justes » s'étonnent : quand cela nous est-il arrivé ? Le roi leur répond : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* (cf. Mt 25,31-40).

Le Christ ressuscité s'était donc rendu réellement présent à eux, au cœur de leurs relations,

³⁸ Une troisième figure évangélique est celle des apôtres qui sont choisis parmi les disciples. Voir Ch. THEOBALD, *Présences d'Évangiles, Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Paris, éd. de l'Atelier, 2003, pp. 41-42. Mais ces catégories se recouvrent en partie : les apôtres sont en effet d'abord des disciples et ceux-ci sont des hommes et des femmes du royaume.

³⁹ Cf. Ph. BACQ, "Relire les évolutions actuelles à la lumière de l'Évangile", dans *Lumen Vitae*, LIX, 2004/1, Bruxelles, *Lumen Vitae*, pp. 17-34.

lorsqu'ils semaient un peu d'amour autour d'eux.⁴⁰ À sa manière, le concile Vatican II reprend et interprète le même enseignement. Il affirme en effet que tous les humains qui vivent selon leur conscience ont reçu, comme les chrétiens, les prémices de l'Esprit qui les rendent capables de vivre la Loi de l'Amour⁴¹.

Cette conviction éclaire la manière dont les évangélistes présentent l'attitude pastorale du Christ. Page après page, sans se lasser, ils racontent les multiples rencontres de Jésus avec ceux et celles qui croisent sa route au hasard des circonstances. Ils interviennent, l'espace d'un moment, puis ils disparaissent du récit sans laisser de trace. Les uns sont portés par le désir de le voir, comme Zachée, d'autres, de loin plus nombreux, s'approchent de lui pour demander une délivrance ou une guérison. Comment Jésus les accueille-t-il ?

Dans les évangiles synoptiques, il accède à leur désir, dans un authentique dialogue de vérité et il leur communique un surcroît d'existence. Ils sont restaurés du dedans, engendrés à une nouvelle vie. Mais jamais Jésus ne les invite à poser un acte de foi explicite en lui. Il ne les convie pas davantage à faire partie du groupe des disciples qui le suivent. En termes actuels on dirait : il ne cherche pas à en faire des chrétiens. Il y a là quelque chose d'extraordinaire ! Il témoigne un immense respect de la liberté de tout un chacun, dans ce qu'il a d'unique et le renvoie simplement à la vérité de son existence : « Lève-toi, prends ton brancard et va dans ta maison » dit-il au paralytique (Mc 2,11).

Bien plus, à ses yeux, ces hommes et ces femmes sont déjà des croyants. « Confiance, ma fille, ta foi t'a sauvée » dit-il à cette femme atteinte d'un flux de sang, depuis de si longues années (Mt 9,22). Et devant la démarche du centurion, il s'exclame, plein d'admiration : « En vérité, je vous le déclare, chez personne en Israël je n'ai trouvé une telle foi » (Mt 8,10). Or, aucun d'entre eux ne reconnaîtra en lui le Christ au point de le nommer. Ils sont habités par un désir de vivre, et ils s'adressent à lui parce qu'ils perçoivent qu'il peut leur communiquer cette vie.

Ne peut-on penser que bien des personnes qui s'adressent aujourd'hui à l'Église, par exemple pour demander un sacrement, sont un peu comparables à ces croyants de l'Évangile qui s'approchaient de Jésus sans s'attacher durablement à lui ni devenir ses disciples ? L'Église n'est-elle pas appelée elle aussi à reconnaître la foi qui les anime déjà et à leur révéler, d'une manière ou d'une autre, ce « Heureux êtes-vous » qui résonne dans l'enseignement sur la montagne ? Et si elle suscitant de nouvelles manières de célébrer la présence du Royaume dans la vie de ces personnes sans pour autant chercher à les intégrer à la communauté chrétienne ?

L'identité des disciples

Ils sont eux aussi invités à devenir des hommes et des femmes du Royaume, mais avec eux, du tout nouveau advient. Tout d'abord, plusieurs d'entre eux sont présents dès le début du récit et ils porteront la durée de l'Évangile jusqu'à la fin. Certains sont directement appelés par le Christ à le suivre. D'autres, des femmes notamment, s'adjoignent spontanément au groupe qui se forme progressivement autour de lui (cf. Le 8,1-3). Nombreux sont ceux et celles qui suivent Jésus dans tous ses déplacements, ils entendent l'enseignement qu'il adresse aux foules, aux scribes et aux pharisiens ; ils sont témoins de ses guérisons, traversent avec lui des événements signifiants : une tempête qui

⁴⁰ Les récits se placent du point de vue de Dieu qui se communique à ces personnes, même si elles ne croient pas en lui. Ils n'envisagent pas la réponse que donnent ces personnes à Dieu. Ils ne disent pas qu'elles sont des chrétiens qui s'ignorent. Pour être chrétien, il convient de croire explicitement dans le Christ ressuscité.

⁴¹ Constitution Gaudium et spes § 22, 4-5 passim ... Le chrétien reçoit les prémices de l'Esprit (Rm 8,23) qui le rendent capable d'accomplir la Loi nouvelle de l'amour... Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté dans les cœurs desquels invisiblement agit la grâce... Nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité associée au mystère pascal». Dans la ligne du concile, Jean-Paul II ira, dans l'encyclique Redemptor Hominis 9 : La croix du calvaire... est une manifestation nouvelle, de la paternité éternelle de Dieu, lequel, dans le Christ, se fait de nouveau proche de l'humanité, de tout homme en lui donnant l'Esprit de Vérité trois fois saint.

s'apaise, une traversée de la mer vers le territoire païen... Eux aussi sont engendrés à la vie de Dieu, mais ils le sont dans la durée d'un compagnonnage avec Jésus, ce qui n'est pas le cas pour les autres acteurs de l'Évangile.

En suivant Jésus, ces hommes et ces femmes l'engendrent progressivement à une identité nouvelle : il devient, grâce à eux, l'initiateur et le pasteur d'une communauté visible et durable qui sera le noyau de la future communauté chrétienne. Mais eux aussi accèdent progressivement à une nouvelle identité : dans les Évangiles synoptiques, c'est à eux et à eux seuls que Jésus posera un jour une question qui touche à sa personne : « Et vous qui dites-vous que je suis ? » (Mc 8,28). Mais pas tout de suite, pas au point de départ de leur rencontre.

Il ne s'y risque qu'après un long temps de compagnonnage avec eux. Simon répond au nom du groupe : « Tu es le Christ », initiant ainsi la confession de foi de l'Église. Or, Pierre n'est qu'au début de son cheminement. Il comprend très mal le titre qu'il vient d'énoncer.

Il l'investit d'une connotation de pouvoir et de gloire qui conduira Jésus à donner à ses disciples un enseignement tout nouveau : il est Christ, oui, mais il le sera à la manière du serviteur d'Isaïe qui est venu pour servir, et non pour être servi (Mt 20,28). Jusqu'à la fin du récit, ses propres disciples ne comprendront pas cet enseignement. Leur foi en lui est donc loin d'être pure. Incomplète, en partie illusoire, mélangée de malentendus et d'erreurs, elle est cependant la matrice de la foi de l'Église qui, au long de son histoire, reste elle aussi imparfaite dans son expression⁴².

Ce fait donne à penser. Qui peut déterminer la qualité de sa propre foi et apprécier celle d'un autre et selon quels critères ? Et comment tracer avec précision la frontière entre les hommes et les femmes du royaume et les disciples ? Matthieu parle de Simon le lépreux qui accueille Jésus dans sa maison (Mt 26,6) et de Joseph d'Arimatee qui « a été enseigné de Jésus » (Mt 26,57). Sont-ils à proprement parler des disciples ? Et ces hommes et ces femmes qui ont ouvert leurs maisons pour accueillir les douze en mission (Mc 6,1 -13) ? La frontière n'est pas nette et les narrateurs ne se préoccupent pas de la déterminer avec clarté. Ils laissent du champ, de l'espace, ils ne dissipent pas les incertitudes. Et si c'était la manière de Dieu de ne pas vouloir trop fixer les choses ? À l'époque de la chrétienté, l'Église avait clairement défini les conditions canoniques à remplir pour être reconnu comme catholique et recevoir valablement les sacrements. C'était cohérent avec la pastorale d'encadrement qu'elle développait en ce temps. Mais aujourd'hui, la mutation culturelle en cours n'invite-t-elle pas à revenir à la souplesse des origines ? Et si l'Église, par souci de bien faire, était parfois trop pressée « d'amasser dans son grenier » (cf. Mt 13,30) ?

Selon l'allure de l'Évangile

Les chrétiens qui entrent dans une perspective d'engendrement sont convaincus que l'Évangile convie tous les humains à mener une vie authentique, à hauteur de leur conscience. Ils osent dès lors « proposer l'Évangile » à tous, en les invitant à mener leur existence selon les béatitudes. Aujourd'hui, une telle proposition de sens est d'autant plus importante que nombre de nos contemporains sont fragilisés par la démultiplication des choix de vie. Ils sont en perte de repères... Dans ce contexte, la proposition de l'Évangile a toutes ses chances. La personne du Christ peut être signifiante pour beaucoup, car il incarne de façon unique et incomparable une manière de vivre extrêmement humaine. En son nom, les chrétiens contestent vivement et publiquement certaines dynamiques de la culture contemporaine qui dénaturent la dignité de l'humain. Ils s'unissent à une multitude d'hommes et de femmes qui ne sont pas chrétiens Pour promouvoir une vie

⁴² Le Décret du concile Vatican II sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio* § 6, souligne le risque d'inexactitudes qui peuvent se glisser dans la manière dont l'Église formule la doctrine catholique au cours des siècles : *Au cours de son pèlerinage. l'Église est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre : si donc par suite de circonstances de fait et de temps, il est arrivé que dans les mœurs ou dans la discipline ecclésiastique ou même dans la manière de formuler la doctrine - qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi - certaines choses aient été conservées avec moins de soin, faut procéder en temps opportun au redressement qui s'impose.*

authentiquement humaine. Ainsi, la proposition de l'Évangile est pour eux l'axe central de la pastorale.

Mais ils sont d'autant plus libres d'annoncer l'Évangile qu'ils laissent la Bonne Nouvelle creuser en chacun et chacune la « réponse de foi » qui lui monte au cœur et aux lèvres : celle d'un homme ou d'une femme du royaume ou celle d'un disciple, en sachant qu'entre ces deux figures, l'Esprit suscite une grande diversité de réponses, différentes dans leurs modalités. Les signes des temps nous invitent à laisser l'Esprit du Christ lui-même tracer des chemins de vie diversifiés pour tout un chacun. Respecter les consciences, c'est consentir à un dépouillement, une démaîtrise, une perte de mainmise. C'est peut-être sous cette forme-là que l'Église est surtout travaillée aujourd'hui par le mystère pascal de toute vie.

Ces quelques orientations de fond d'une pastorale d'engendrement forment le terreau commun des contributions de ce livre. Il faudra encore beaucoup de temps et de patience sur le terrain pour éclairer toutes les questions qui tournent autour du « comment concrètement » ? Les réflexions qui suivent ouvrent quelques pistes de recherche qui s'offrent au dialogue...

Inculturation et engendrement du croire

Jean-Marie DONEGANI

Toute situation est originale dans laquelle s'inscrivent la réflexion et l'action pastorales et il est inutile de chercher dans le passé les recettes supposées répondre aux défis actuels que rencontre l'annonce de la foi. Il reste que le caractère inédit de toute conjoncture historique ne doit pas engager à considérer celle que l'on vit comme nécessairement plus dramatique que d'autres. Même si les circonstances étaient très différentes, il est certain qu'en d'autres moments, tels la fin du v^e ou du xviii^e siècles, les chrétiens ont déjà cru voir s'effondrer le monde dans lequel leur foi s'était épanouie et les temps redevenir barbares ou païens. Il convient donc d'inscrire toute réflexion pastorale dans une juste et sereine évaluation de la culture dans laquelle elle prend place pour tenter de trouver les correspondances entre le langage de la foi et de son annonce et celui de l'espérance qui l'entoure et la rencontre. C'est là le ressort même de ce que l'on appelle l'« inculturation ».

Ainsi, même si le terme inculturation est d'apparition récente dans le vocabulaire de l'Église, notamment depuis l'exhortation apostolique *Catechesi tradendae* de 1979, la réalité qu'il désigne est ancienne et consubstantielle à l'expérience croyante de tout temps⁴³. Tout simplement parce qu'il n'y a pas de christianisme sans inculturation, parce qu'il n'existe pas un christianisme nu, pur, anhistorique que l'on pourrait identifier abstrait de toute culture, ethniquement neutre et à partir duquel il serait possible d'évaluer ses adaptations suivantes. Dès le premier jour, le message évangélique est inséré dans l'histoire des hommes et aucune culture particulière n'est *a priori* moins apte qu'une autre à exprimer la foi et l'espérance chrétiennes. L'inculturation est un processus réciproque de don et d'accueil dans lequel l'Évangile devient une source d'inspiration créatrice et d'accomplissement pour une culture donnée tandis que celle-ci doit remplir une fonction de critère herméneutique par rapport à la foi. Car le message chrétien est en permanence à interpréter : sa signification n'est pas donnée une fois pour toutes mais continue à se révéler et à se réaliser dans des voies inédites.

Si le processus d'inculturation est ainsi à double sens on comprend qu'il s'agit de quelque chose de plus profond et de plus intérieur qu'une simple adaptation de langage et qu'il appelle une véritable reformulation de la foi à partir de l'identité de chaque culture dans laquelle elle s'incarne, à partir de ses valeurs, de sa rationalité et de ses structures symboliques. Cela signifie que le message évangélique n'est pas isolable des cultures dans lesquelles il s'est déjà incarné et que tout travail d'inculturation doit pouvoir s'inscrire dans la fidélité à la tradition ecclésiale. Mais cela signifie aussi qu'en raison de son aspiration à l'universel, ce message s'affirme toujours comme transculturel et se présente dans un rapport d'altérité à l'égard de toute culture parce qu'il est critique du monde ancien et espérance d'un monde nouveau. Le processus d'inculturation est ainsi inachevable : parce qu'il n'y a pas de christianisme pur, parce qu'il demeure toujours une tension primordiale entre le message évangélique et toute culture dans laquelle il se formule, l'inculturation est consubstantielle à la vie même de la foi chrétienne dans l'histoire humaine et il n'est pas possible de concevoir un état d'achèvement de cette inculturation comme il n'est pas possible de concevoir un état originel du christianisme avant toute inculturation.

L'inculturation est donc diversification et éternel renouvellement de la foi mais, comme le rappelle J.-B. Metz, elle doit reposer sur l'affirmation de l'héritage biblique : une conception de la religion comme respect de l'autre dans son être-autre et comme quête d'une liberté et d'une justice

⁴³ Sur la question de l'inculturation, voir J.-Y. CALVEZ, "Nécessaire inculturation", dans *Lumen Vitae*, XXXIX, 1984/3, pp. 313-323 ; J.-B. METZ, "Unité et pluralité : problèmes et perspectives de l'inculturation", dans *Concilium*, 224, 1989, pp. 87-96 ; P. SCHINELLER "L'inculturation, pèlerinage vers la catholicité", dans *Concilium*, 224, 1989, pp. 107-116 ; P. ROTTLÄNDER, "Le monde un : chance ou péril pour l'Église universelle ?", dans *Concilium*, 224, 1989, pp. 117-128 ; B. WIAME, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1997 ; J.-G. BOEGLIN, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Le Cerf, 1998 ; M. Milot, *(Une religion à transmettre ?)*, Sainte Foy, Presses de l'Université de Laval, 1991.

pour tous. L'attention au nouveau, au particulier, au présent, l'accueil de la diversité et l'exigence de complémentarité rappellent à l'Église qu'elle est à jamais pèlerine sur la route de la plénitude et qu'aucune incarnation particulière ne peut se concevoir comme réalisant pleinement le Christ total ni en être le sacrement complet.

C'est une voie difficile car, par là, le christianisme ne pose plus de garantie *a priori* de son identité, accepte d'être toujours insu et appelé à naître sans cesse à nouveau. Mais c'est sans doute la seule voie où la foi est assurée d'être conjuguée au mouvement même de la vie.

La problématique de l'inculturation ne concerne pas seulement les rapports entre la culture catholique occidentale et l'éclosion de nouvelles Églises locales dans des contextes culturels et sociaux nouveaux. Elle doit aussi affecter les jugements que l'on porte sur l'époque actuelle, et plus généralement sur une modernité encore trop souvent conçue comme venant disloquer les ressorts traditionnels de la transmission de la foi et de l'autorité de l'Église sur la société.

Sécularisation

Si l'on veut donc comprendre le rapport que les hommes d'aujourd'hui entretiennent avec le fait religieux, il faut partir du constat indiscutable que la société moderne occidentale est une société sécularisée. Mais ce qui est discutable c'est l'interprétation de ce phénomène.

La sécularisation peut être comprise comme un mouvement d'émancipation à l'égard du catholicisme et comme la traduction d'une sortie de l'humanité de l'emprise religieuse. Elle peut être aussi considérée comme un mouvement interne à la religion elle-même, conduisant au redéploiement des significations anciennes dans un nouveau système de plausibilité où les rapports à l'altérité fondatrice de l'humain s'expriment sur un mode davantage marqué par l'intériorité et la subjectivité mais sans que les significations fondamentales de l'« être au monde » religieux soient pour autant rendus impertinentes.

Les traits de la situation religieuse de la France, du Québec ou de la Belgique, en ceci comparable à celle de la plupart des démocraties occidentales, sont les suivants : désinstitutionnalisation du religieux et pluralisme culturel, individualisme et subjectivisme et un nouveau rapport à la vérité marqué par le relativisme⁴⁴.

Désinstitutionnalisation et pluralisation

La désinstitutionnalisation de la référence religieuse est manifeste en ce que les déclarations d'appartenance subjective se détachent des références obligées et des héritages imposés et se décèlent dans la dissociation nouvelle – ou du moins nouvellement légitime – qui semble s'opérer entre l'identité religieuse et les gestes traditionnellement associés à celle-ci. Si une grande majorité de personnes se déclarent catholiques, c'est une minorité d'entre elles qui souscrit aux obligations accompagnant cette référence, le taux de pratique régulière ne cesse de baisser tandis que monte l'affirmation selon laquelle l'identité religieuse ne s'exprime plus forcément par les gestes obligés de la participation culturelle.

⁴⁴ Sur la situation religieuse en France, en Belgique et au Québec, cf. L. VOYE, B. BAWIN-LEGROS, J. KERKOF, K. DOBBELAERE, *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck Université, 1992 ; L. VOYE, K. DOBBELAERE, "De la religion : ambivalence et distancements", dans B. BAWIN-LEGROS, L. VOYE, K. DOBBELAERE, M. ELCHARDUS (Dir.), *Belge toujours*, Bruxelles, De Boeck. MOI, pp. 143-175 ; R. CAMPICHE, A. DUBACH, C. BOVAY, M. KRÜGGELER, P. VOLL, *Croire en Suisse(s)*. Lausanne, L'Âge d'homme, 1992 ; R. LEMIEUX, M. MILOT (Dir.), "Les croyances des Québécois", dans *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 11, Québec, Université Laval, 1992 ; Y. LAMBERT, "Vers une ère post-chrétienne dans *Futuribles*, 200, juillet-août 1995, pp. 85-111 ; ID., "Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sur les croyances et les pratiques" dans *Futuribles*, 260, janvier 2001, pp. 23-38 ; ID., "Religion : l'Europe à un tournant", dans *Futuribles*, 277, juillet-août 2002, pp. 129-160 ; ID., « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », dans P. BRECHON (Dir.), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Paris, A. Colin, 2000, pp. 129-153 ; J.-M. DONEGANI, « Idéologies, valeurs, cultures », dans O. GALLAND, Y. LEMEL (Dir.), *La nouvelle société française. Trente années de mutation*, Paris, A. Colin, 1998, pp. 213-244 ; J.-M. DONEGANI, "Identités et expressions religieuses", dans *Les Cahiers français. La Documentation française*, 291, mai-juin 1999, pp. 34-39.

Lorsque l'on demande dans un sondage par quels gestes s'exprime aujourd'hui l'« être chrétien », la pratique dominicale ou l'engagement dans les mouvements sont délaissés au profit de signes laissés à l'évaluation subjective et la signification privée tels que la prière ou l'aide aux personnes en détresse. À mesure que les signes se manifestent d'une désinstitutionnalisation de la référence religieuse et d'un décalage entre les déclarations d'appartenance et les pratiques qui y étaient traditionnellement associées, on assiste à une pluralisation des identités qui engage à revoir la manière dont la sociologie se représente le champ religieux comme un dégradé de cercles concentriques allant du noyau des pratiquants réguliers vers la périphérie des non-pratiquants et des sansreligion⁴⁵.

Ainsi, si l'on a recours aux enquêtes qualitatives dans lesquelles on laisse aux interviewés le soin de dire eux-mêmes ce que c'est pour eux que d'être catholique, on découvre une pluralité de modèles d'identité dont la plupart se définissent en dehors de toute recherche de conformité institutionnelle⁴⁶. Le catholicisme n'apparaît plus comme un bloc unifié mais comme une sorte d'archipel culturel marqué par une extrême diversité et comme un héritage ouvert de significations et de valeurs dans lequel on peut venir puiser librement pour construire sa propre vision de monde sans sanction ni obligation.

Subjectivisme, probabilisme et relativisme

Si un pluralisme et une désinstitutionnalisation des références religieuses se font ainsi jour, c'est que celles-ci sont profondément marquées par les traits de la modernité libérale qui confie à l'autorité du sujet individuel et relègue dans le for interne tout ce qui touche aux croyances et aux convictions.

La partition entre sphère privée et sphère publique est constitutive des rapports que les individus entretiennent avec les réalités religieuses. Pour la plupart des personnes interrogées, l'Église est légitimée comme toute autre institution à intervenir dans la sphère publique sur des questions touchant aux droits de l'homme, au développement ou à la justice sociale, mais elle est répudiée quand elle affirme son magistère moral sur des questions considérées par l'opinion comme relevant de la conscience privée, qu'il s'agisse de la sexualité ou des choix électoraux.

Le plus étonnant est que cette légitimité d'une souveraineté absolue du sujet individuel sur le for interne vient affecter non seulement la dimension conséquentielle de l'attitude religieuse (ce que la foi entraîne comme conséquences sur le plan des attitudes profanes comme les choix sexuels ou politiques) mais bien l'attitude à l'égard de la religion elle-même puisque l'écrasante majorité des personnes interrogées dans les enquêtes européennes considèrent que « c'est à chacun de définir sa religion indépendamment des Eglises ». À partir de cette déliaison institutionnelle, les enquêtés déclarent tenir compte davantage de leur conscience que de la position de leur Église dans les grandes décisions de leur vie et disent leur préférence pour une morale de circonstances plutôt que pour une morale de grands principes intangibles, laissant ainsi à chacun le soin de décider du bien du juste et du vrai selon les enseignements de sa propre expérience.

Le subjectivisme ne se manifeste pas seulement à l'égard du rapport qu'entretiennent les individus avec les institutions religieuses mais vient colorer leur attitude à l'égard des croyances fondamentales de la tradition chrétienne. Tous les articles de la foi ne sont pas également tenus et une hiérarchie s'établit entre les croyances en la résurrection du Christ et sa filiation divine ou la présence réelle qui obtiennent encore un fort taux d'adhésion et celles concernant le péché originel, le jugement dernier ou le diable qui sont en chute libre. Il y a donc un recentrage de la foi sur les éléments les plus essentiels du dogme et un rejet surtout des croyances génératrices d'inquiétude ou évocatrices de condamnations : le fait que les catholiques croient davantage au paradis qu'à l'enfer est révélateur de cette attitude.

⁴⁵ Pour une discussion de cette représentation voir : F. CHAMPION, Y. LAMBERT, "Les 12-15 ans et la religion", dans Y. LAMBERT, G. MICHELAT (Dir.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ?*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 65-92.

⁴⁶ Cf. J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de Sciences Po., 1993.

Par ailleurs, le mode d'adhésion le plus fréquent se présente sous la forme d'une probabilité plutôt que d'une certitude. À la question concernant l'existence de Dieu, la réponse aujourd'hui la plus fréquente n'est ni « certaine » ni « improbable » ni « exclue », mais « probable ». Et lorsque l'on compare les réponses concernant les croyances sur une quarantaine d'années de sondages, on constate que c'est le possibilisme ou le probabilisme qui gagne du terrain et non pas la certitude croyante ou l'athéisme convaincu. Comme si la conviction assurée, dans un sens ou dans l'autre, ne définissait plus aujourd'hui le rapport au croire en ne laissant pas une place suffisante à la liberté du sujet, toujours susceptible de se déterminer dans un sens ou dans un autre selon les expériences et les circonstances. Cette modalité du croire est profondément en accord avec la culture moderne en ce qu'elle ne se légitime plus d'une tradition ou d'une autorité mais d'une expérience à laquelle le sujet peut prétendre avoir ou avoir eu accès. Elle néglige les solidarités concrètes et les médiations institutionnelles et inscrit le sujet dans l'affirmation d'une performance personnelle de sens⁴⁷.

La connaissance et l'acceptation du pluralisme des références religieuses et le développement de cette conviction que c'est à chacun de définir ses croyances et ses valeurs hors de toute dictée et de toute emprise institutionnelle s'accompagnent d'une attitude relativiste à l'égard de la vérité. Aujourd'hui, les quatre cinquièmes de la population sont en désaccord avec la proposition « Il n'y a qu'une seule religion qui soit vraie ». Il y a une véritable logique de l'individualisme moderne qui conduit donc de la séparation au subjectivisme et du subjectivisme au relativisme de telle manière que les questions touchant au statut de la vérité ne sont pas délaissées mais confiées entièrement à la souveraineté de la conscience individuelle hors de toute contrainte et, au moins apparemment, de toute détermination extérieure.

Ainsi, nos sociétés sont aujourd'hui sécularisées. Cela ne signifie pas que la religion a disparu, que la croyance s'est évanouie mais que le rapport au religieux s'est désinstitutionnalisé, s'est privatisé et que le rapport aux réalités religieuses s'organise sous la souveraineté du sujet individuel et sous le critère de la pertinence personnelle.

Il faut donc nuancer la qualification de la modernité en termes de disparition du religieux au profit de la rationalité scientifique et technique telle que l'avaient conçue les fondateurs de la sociologie au siècle dernier⁴⁸. La modernité n'est pas assimilable à la déchristianisation. Car la plupart des historiens remettent aujourd'hui en question l'idée d'un temps de chrétienté qui aurait été celui d'une unité pleine et sans failles de la foi. Le développement de la société sécularisée marquée par la recomposition du religieux ne doit pas nous conduire à inventer un passé mythique qui se conjuguerait avec l'entière réalisation sociale de la foi chrétienne⁴⁹.

Il ne faut pas non plus considérer que la sécularisation est le fruit d'un mouvement autonome de la pensée, contraire aux données de la foi chrétienne. On sait aujourd'hui, après Weber mais aussi après les théologiens de la sécularisation comme Bonhoeffer ou Gogarten que c'est bien un mouvement interne au christianisme qui est à l'origine de la modernité avec la valorisation de la liberté et de la volonté et avec cette conception d'un Dieu incarné et intérieur même à l'histoire des hommes⁵⁰.

A fortiori, il est impossible d'assimiler la modernité à l'athéisme. Le défi majeur aujourd'hui étant d'ailleurs moins l'athéisme que l'indifférence. À condition de réaliser qu'il s'agit davantage d'une indifférence à l'égard de la religion telle qu'on se la représente qu'une véritable fermeture au questionnement religieux⁵¹.

Le propre de l'indifférence contemporaine est d'être d'abord indifférentisme. C'est donc moins la marque d'un dédain envers la question religieuse que l'affirmation que celle-ci est trop vaste pour être inscrite une fois pour toutes dans les contours d'une appartenance particulière. 'indifférentisme, cet « horrible système » stigmatisé par Pie IX dans son encyclique *Qui pluribus* de 1846, qui

⁴⁷ Cf. R. Lemieux, J.-P. Montminy, A. Bouchard, et M. Meunier, « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire » dans *Archives de sciences sociales des religions* 81, jan-mars 1993, pp. 91-116.

⁴⁸ Cf. par ex E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUE, 1991 (1e éd. Alcan, 1930), pp. 143-144.

⁴⁹ Cf. J. DELUMEAU *Le christianisme va-t-il mourir*, Paris, Hachette, 1977.

⁵⁰ Cf. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973 (Péd. 1951) ; F. GOGARTEN, *Destin et espérance de l'époque moderne*, Tournai, Casterman, 1970 (V éd. 1953).

⁵¹ Cf. J.-M. DONEGANI, "Sortir de l'indifférence", dans *Christus*, 200, octobre 2003, pp. 409-417.

prétend « que l'on peut acquérir le salut éternel en n'importe quel culte religieux », constitue aujourd'hui le credo du plus grand nombre et autorise les catholiques intégrés à déclarer que, s'ils étaient nés ailleurs, ils seraient bouddhistes ou musulmans.

L'indifférentisme est lié au pluralisme, c'est une donnée structurelle d'un monde pluriel et qui se sait pluriel. Mais, plus loin, l'indifférence apparaît comme une implication possible du subjectivisme contemporain qui conduit chacun à choisir les significations qu'il tient pour vraies indépendamment de tout contrôle social et de toute appartenance commune. Une indifférence emportée par ce respect dont jouit *a priori* toute conviction, la sienne propre comme celle d'autrui. Une indifférence vécue comme une issue, au moins passagère à l'injonction contemporaine d'être soi. Moins un système – « horrible » ou non – qu'une attitude plausible, que l'état passager et légitime d'un sujet qui, en recherche d'authenticité, c'est-à-dire tendu vers la subjectivation de la vérité, ne peut trouver qu'en lui-même les ressorts de cette quête.

Revers de l'exigence aujourd'hui si grande d'autonomie, l'indifférence pourrait être ainsi conçue comme le silence nécessaire à l'énonciation de toute parole de vérité dans un monde qui exige du sujet qu'il signe ce qu'il dit. Moins un système donc qu'une scansion, une abstention passagère, un suspens appelé par la construction du récit en première personne de cette recherche indéfinie du vrai bien.

Transmission

Aujourd'hui, la désinstitutionnalisation affecte tous les « croire » institués. Dans un contexte de mémoire en miettes et de bricolage individuel des croyances, la crise n'est pas du croire mais du croire ensemble et il est donc très difficile à une institution d'assurer une transmission qui consisterait pour l'essentiel à rendre les attitudes et les comportements des individus conformes à ses propres normes⁵².

Si la société actuelle est entrée dans l'ère du relatif et n'est plus pensée comme une totalité organique, si elle se différencie en plusieurs sphères d'activités et de savoirs ayant chacune sa logique, ce sont les individus qui paradoxalement en constituent le centre puisqu'ils s'insèrent dans des règles du jeu complexes et composent avec elles en fonction des dispositions, des expériences et des aspirations qui sont les leurs. Le centre de la société moderne, c'est l'unification de l'individu car c'est l'individu seul qui est appelé à donner un sens total à ses multiples rôles, projets et expériences⁵³.

Cela signifie que l'on ne peut plus aujourd'hui considérer la transmission religieuse comme une simple reproduction à l'identique d'une génération à l'autre et l'évaluer à travers l'impératif de conformité. On ne peut que prendre en compte la manière dont se constituent les identités à partir de l'expérience des sujets croyants et l'évaluer à travers l'impératif d'authenticité.

D'ailleurs, lorsque l'Église cherche à former des volontaires, cela signifie bien que la socialisation qu'elle propose ne consiste plus à conformer des fidèles mais à former des témoins de telle manière qu'ils soient capables d'inventer une identité assumant à la fois la tradition dont ils se réclament et le monde qui est le leur.

La crise de la reproduction institutionnelle qui touche toutes les religions ne signifie pas que l'on assiste à une disparition de la foi mais à une sorte de dissémination du croire qui pose bien sûr d'abord le problème de son institutionnalisation⁵⁴.

Cette crise n'est pas due d'abord, comme l'avaient pensé les théoriciens de la sécularisation à la perte de plausibilité du religieux sous l'avancée d'une supposée rationalisation triomphante. Elle est due plutôt à la privatisation qui sépare en quelque sorte l'expérience croyante de ses prolongements sociaux et de son inscription dans des groupes repérables. La privatisation du religieux touche la question de la transmission parce qu'elle dépossède l'institution de son pouvoir de déclarer

⁵² Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

⁵³ Cf. C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994 1^{er} éd. 1991

⁵⁴ Cf. M. DE CERTEAU, "L'institution du croire. Note de travail", dans *Recherches de Science Religieuse*, 1983, 71, pp. 61 -80.

autoritairement les normes de la croyance et de la morale. Dès lors, l'identification chrétienne peut être aujourd'hui énoncée sans que soient garantie la conformité du sujet sur toutes les dimensions – dogmatique, rituelle, éthique ou culturelle – que l'appartenance institutionnelle liait traditionnellement⁵⁵. Chacune de ces dimensions peut devenir le pôle exclusif d'une identification subjective sans que soit exigé son lien avec les autres, lien qui donnait à l'ancienne identité instituée son caractère intégraliste en la situant dans un groupe repérable, une culture unifiée et une Église rectrice.

La modernité se caractérise ainsi par la capacité reconnue à l'individu de déterminer de façon autonome ce qui fait pour lui sens ou norme. C'est ici que la confrontation entre l'univers de la religion et l'univers de la modernité est le plus crucial car le processus de sécularisation interne de la religion implique un déplacement interne du régime de la vérité qui néglige la conformité pour privilégier l'authenticité. Ce qui est nouveau, ce n'est pas que les gens en prennent et en laissent, c'est le fait que ce « prendre et laisser » est devenu légitime tandis qu'apparaît illégitime, même pour

les croyants, la prétention de la religion à régir la société entière et la totalité de la vie individuelle. Aujourd'hui, ce qui fait autorité ce n'est plus le pouvoir mais l'expérience, et c'est moins la vérité objective qui est désirée que l'authenticité personnelle.

Ce déplacement de l'anthropologie du croire de l'autorité et de la vérité au témoignage et à l'authenticité vient bouleverser la donne de la transmission puisque celle-ci échappe de fait à l'institution pour revenir aux témoins de sens auxquels il est possible de s'identifier et qui ne sont plus nécessairement représentatifs de l'institution. Comme si l'on était passé, dans le domaine religieux, d'une légitimité traditionnelle ou rationnelle-légale à une légitimité exclusivement charismatique. La validation du croire repose, dans une organisation de type ecclésial, sur l'autorité institutionnelle, l'héritage, le conformisme des membres et le caractère extensif du recrutement. La modernité voit apparaître d'autres types de régulation des expériences croyantes où plus de place est accordée à la cohérence et à l'intensité du témoignage personnel, à l'échange et au compagnonnage de réseaux, à une conception immédiate et sensible de l'expérience religieuse où la mutualité prend le pas sur l'autorité et la communauté.

Proposition

Il reste à se demander quelles sont les implications sur le plan ecclésiologique de ce passage de l'appartenance à l'identité et évaluer les enjeux de cette mutation nécessaire de la pastorale d'une logique de l'inculcation ou de la reproduction à une logique de la proposition ou de l'engendrement.

De l'appartenance à l'identité

L'appartenance constitue la manière traditionnelle pour l'institution de définir sur un mode autoritaire et juridique les critères objectifs permettant de déceler un dedans et un dehors du groupe religieux. Un parfait exemple de cette attitude nous est donné par l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII qui déclare en 1943 que « seuls font partie de l'Église catholique ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi ; qui d'autre part ne sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du corps ou n'en ont pas été retranchés par l'autorité religieuse », et qui ajoute que « celui qui refuse d'écouter l'Église doit être considéré d'après l'ordre du Seigneur comme un païen et un publicain et (que) ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre de ce même corps ni par conséquent de ce même esprit divin⁵⁶ ». À cette ecclésiologie correspond logiquement une conception du monde dans laquelle « ce qui ne répond ni à la vérité ni à la norme morale n'a objectivement aucun droit ni à l'existence ni à la propagande ni à l'action » (Discours de Pie XII du 6 décembre 1953), ce qui signifie simplement que seuls les catholiques ont le droit de professer leur religion puisque celle-ci est la seule vraie, que la diffusion de l'erreur est un mal et qu'il ne peut exister de droit de commettre le mal.

⁵⁵ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion 1999

⁵⁶ Voir K. RAHNER, "L'appartenance à l'Église d'après la doctrine de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*", dans *Écrits Théologiques*, t. 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, pp. 9-112.

On sait que le concile Vatican II a rompu en partie avec l'ecclésiologie traditionnelle de la société parfaite inégale et hiérarchique et a redonné toute sa légitimité aux diverses manières de se situer, non pas simplement en termes de dedans et dehors selon une logique juridique, mais selon des modalités plurielles en accord avec une certaine réhabilitation de la personnalisation du croire.

Au lieu de définir formellement, objectivement et exclusivement l'appartenance catholique, Lumen gentium fait reposer l'identité religieuse du sujet sur sa liberté personnelle et sa disposition propre. La charge de la preuve est en quelque sorte renversée. On ne définit plus l'appartenance mais la non-appartenance : le désir explicite et la conscience formulée sont requis pour établir l'extériorité personnelle au Peuple de Dieu : « Ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Église catholique soit d'y persévérer alors qu'ils la sauraient fondée sur Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés » (LG n° 14).

Et ce sont les numéros 15 et 16 où sont définis des degrés dans l'ordination au Peuple de Dieu qui laisse au plus grand nombre la liberté d'une place jusqu'à ce dernier degré : « À ceux-là mêmes qui sans faute de leur part, ne sont pas parvenus à une connaissance expresse de Dieu mais travaillent non sans la grâce divine à avoir une vie droite, la divine providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut ».

Cette ecclésiologie correspond en outre à une autre épistémologie et une autre anthropologie que celles qui sous-tendaient la logique de l'appartenance formelle⁵⁷ La vérité devient le fruit d'une quête où la mutualité, l'échange et le dialogue, la sincérité et l'authenticité deviennent les critères de l'accès à la foi : « la vérité doit être cherchée, selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou de l'éducation, de l'échange et du dialogue parlesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou qu'ils pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité ; la vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement » (Dignitatis Humanae n° 3).

Ce qu'il s'agit de manifester ici par le rappel de ces déclarations conciliaires, c'est que le passage de l'appartenance objective à l'identité subjective dans la définition des rapports du croyant à sa foi et à son Église n'est pas d'abord ni exclusivement le fruit de la modernité séculariste qui viendrait contrarier le mode d'être traditionnel du croyant. Il est aussi le fruit d'un mouvement interne à la conscience ecclésiale⁵⁸

Le propre de la société moderne sécularisée est de ne connaître aucune instance régulatrice de l'ensemble social, ni religieuse ni idéologique. La délibération et le questionnement permanents sont les moteurs d'une société où une vision du monde n'est pas unanimement partagée⁵⁹.

Une telle société n'est pas vide de sens mais elle doit sans cesse créer ses propres finalités et rechercher ses critères moraux pour construire un bien commun. Aujourd'hui, les valeurs qui font presque l'unanimité chez nos concitoyens sont celles qui assurent les règles du débat permettant d'atteindre un horizon commun : liberté individuelle, droits de l'homme, démocratie. Mais elles laissent indéterminé le contenu substantiel de cet horizon⁶⁰.

Dans ce cadre, une parole croyante ne peut être entendue si elle ignore ce credo moderne du caractère nécessairement pluriel et relatif de la vérité et si elle ne privilégie pas le partenariat dans lequel, personne n'étant détenteur d'une vérité unique, tous s'engagent dans sa recherche en interlocuteurs libres et solidaires de tout autre. Dès lors la recherche de l'unité ne peut procéder de la même

⁵⁷ L'intolérance religieuse devenant une « impossibilité de droit pour l'Église », dans G. MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985 (1^e éd. 1965), p. 160.

⁵⁸ Cf. F.A. ISAMBERT, "La sécularisation interne du christianisme", dans *Revue française de sociologie*, 1976, 4, pp. 571-590.

⁵⁹ C'est à cette société que s'accorde le texte conciliaire sur la liberté religieuse. Cf. Y.-M. CONGAR, *La crise dans l'Église et Mgr Lefebvre*, Paris, Cerf, 1976, pp. 51-54.

⁶⁰ Cf. G. BEDOUELLE, H.J. GAGEY, J. ROUSSE-LACORDAIRE, J. L. SOULETIE (Dir.), *Une République, des religions*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2003.

manière dans une logique d'appartenance et dans une logique d'identité.

L'unité du christianisme d'appartenance se marquait par la préséance d'un déjà-là institutionnel à l'égard duquel sont déterminées l'observance ou la dissidence. L'unité du christianisme d'identité ne peut procéder d'en haut, sous la forme du maintien d'un système d'emprise, pour la bonne raison qu'il manque à son efficacité le support d'une culture sociale de soumission et de conformité, qu'il manque les relais institutionnels d'encadrement des groupes et des individus et que le repérage même des groupes devient difficile.

L'unité du christianisme d'appartenance se jouait d'abord par l'inculcation de normes, de valeurs, d'attitudes et de comportements qui supposait que soit lisible et dicible une figure à peu près univoque de l'être chrétien et que soient identifiables les lieux de sa transmission. L'unité du christianisme d'identité doit d'abord partir du fait que l'on est sorti d'une civilisation de l'inculcation localisée et stable pour entrer dans une civilisation de la diffusion où les lieux traditionnels de socialisation doivent composer avec une sorte de non-lieu des influences (globalisation, médiatisation etc.).

La première implication de la prédominance du christianisme d'identité sur le christianisme d'appartenance tient donc dans ce que l'unité ne peut précéder mais seulement suivre les expressions plurielles de la foi. Certes, il y a la précédence d'un message et d'une tradition à l'égard desquels chacun se détermine et répond à sa manière, mais finalement, ce qui compte dans le contexte culturel actuel, c'est moins la précédence objective de ce déjà-là qu'une précédence d'emblée perçue comme choisie et interprétée.

On pense ici à ces mots de Michel de Certeau parlant de l'Eglise comme d'un *lieu hors de tout lieu* et inventant la formule : *Le christianisme n'est plus un corps, c'est un corpus* pour signifier que, hors de la logique institutionnelle de l'appartenance, les signes chrétiens se présentent comme flottants et disponibles pour une appropriation personnelle⁶¹.

À partir de cette nouvelle donne anthropologique, trois attitudes sont concevables pour tenter de repenser l'unité que l'effondrement du système d'emprise catholique laisse ouverte.

La première consiste simplement dans une réaction à l'émiettement du croire et au morcellement des identités par une reconstitution autoritaire et conquérante de la totalité. Même s'il s'agit moins d'opposer, comme le fit le catholicisme intransigeant, les droits de Dieu aux droits de l'homme ou de répudier les valeurs fondatrices de la modernité au nom de l'empire de la vérité, que de les critiquer à cause des promesses qu'elles n'ont pas tenues, cette stratégie apparaît peu susceptible de rencontrer l'adhésion du plus grand nombre tant la disqualification du dispositif normatif est générale et la primauté de la souveraineté individuelle sur le privé répandue.

La deuxième réside dans l'assentiment à la disjonction entre christianisme et Église et se retrouve dans cette problématique théologique issue de l'*Aufklärung* selon laquelle la foi chrétienne ne peut pas être déterminée par une autorité extérieure mais seulement accueillie dans la sincérité de la conscience personnelle. La justification de cette distinction étant que la communication historique de la vérité doit se développer comme l'histoire de la liberté à l'endroit de cette vérité. La conscience personnelle n'est plus seulement destinataire de cette vérité mais aussi lieu de production de la connaissance chrétienne. Dès lors, l'identité institutionnelle de la religion n'est plus garantie exclusivement par l'Église mais aussi par tous les groupes susceptibles de devenir des points de référence pour l'identification religieuse. L'identité chrétienne subvertit sans cesse les contours de l'institution, même si celle-ci demeure un point de référence dans la construction des identités. On peut ici d'abord rappeler la célèbre conclusion de Bultmann selon laquelle, chaque instant présent de l'histoire universelle étant absorbé par l'eschatologie et contenant la signification de la propre histoire de chaque sujet, c'est l'eschatologie qui absorbe l'histoire et finalement contracte l'espérance universelle en espérance de l'âme individuelle⁶².

⁶¹ 19 Cf. M. DE CERTEAU, J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974 ; M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

⁶² Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, Paris, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959, (1^{er} éd 1955).

On doit surtout retrouver la posture rahnérienne, tellement en accord avec la philosophie naturelle de notre temps, qui part de l'auto-expérience de l'homme pour se demander comment la vérité chrétienne peut lui correspondre, qui, posant la transcendance, la structure a priori de l'esprit humain, en tant qu'ouverture radicale au mystère — transcendance verticale et non plus seulement horizontale — engage à partir de là la réflexion théologique vers l'existentialité et la subjectivité de l'auditeur de la parole et non plus seulement vers les énoncés de la foi ; qui, assumant la distinction entre la révélation thématique ou explicite et la révélation implicite ou transcendante, conduit à cette thèse, certes controversée mais tellement suggestive du « christianisme anonyme » ; et qui, recourant au concept de *diaspora* pour interpréter la situation de l'Église dans un monde contemporain foncièrement pluriel, conçoit la foi comme liberté dépassant toute inscription sociale.

Cette deuxième attitude, en tous points opposée à la précédente, renonce à constituer une unité en partant des principes recteurs de l'institution, assume le caractère éclaté des identifications religieuses mais cherche pourtant à articuler la subjectivité des énonciations croyantes avec le caractère transcendantal et donc universel de cette ouverture au mystère, donnée pour constitutive de l'expérience humaine⁶³.

Enfin, on peut, non sans lien avec la posture précédente, déceler dans certains textes théologiques ou pastoraux une troisième attitude de recherche d'unité à partir de l'invention de modes de discernement et de mutualité, où le croire puisse véritablement s'éprouver à la fois comme témoignage authentique et comme quête du répondant.

De la reproduction à l'engendrement

En suivant le cadre intellectuel dessiné par la *Lettre aux catholiques de France*⁶⁴, on peut ici d'abord reconnaître la vie présente en partant de la conviction que ces temps ne sont pas moins favorables que d'autres à l'inculturation de la foi et en luttant contre cette tendance paresseuse et inquiète à considérer que ce monde est étranger au christianisme. Le vieux schéma de l'opposition entre l'Église et la société n'a jamais été qu'une vision tronquée de la thèse augustinienne des deux cités. Ces deux cités, fondées sur deux types contraires d'amour, sont intimement mêlées jusqu'à la fin des temps et ne peuvent en aucune manière être identifiées à la société religieuse d'une part et à la société civile ou politique d'autre part. L'Église ne peut être conçue comme une institution immuable située en surplomb du monde et la foi chrétienne est entièrement partie prenante de la modernité.

L'intransigeantisme, qui a donné son visage au catholicisme romain de la Révolution française à Vatican II, répudiait la problématique de *l'aggiornamento* parce que c'était au monde de s'adapter à l'Église et à la Vérité et non l'inverse. Ce schéma est aujourd'hui heureusement révolu non pas, comme le craignent certains, parce que l'Église aurait capitulé devant les assauts de la modernité, mais plus profondément parce que l'on est sorti de cette perception fautive d'une extériorité entre elle et le monde. L'Église n'a pas à « s'adapter ou non » au temps car elle est entièrement traversée par le temps, elle n'a pas à s'adapter aux valeurs du pluralisme et de la liberté car elle est elle-même travaillée par le pluriel et donne la liberté comme la loi même de l'Évangile, elle ne défend pas son identité face au monde mais la donne comme sacramentelle c'est-à-dire inscrite au cœur d'une société qui est la sienne, témoignant d'un message hérité mais aussi en train de se faire dans une relecture infinie des signes⁶⁵.

Un ancien monde disparaît sous nos yeux et un nouveau voit le jour. De nouvelles formes d'ecclésialité apparaissent aussi qu'il faut apprendre à reconnaître et à faire vivre. La foi ne se vit sans doute pas moins aujourd'hui qu'hier dans le secret des cœurs, mais peut-être ne se célèbre-t-

⁶³ Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983 ; *Écrits Théologiques*, t. 10, Paris, Desclée de Brouwer-Mame, 1959-1970, pp. 15-46 *Mission et Grâce*, 3 vol., Paris, Maine, 1962-1965.

⁶⁴ Cf. ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES, *Proposer la foi dans la société actuelle. III. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1997.

⁶⁵ Cf. J.-M. DONEGANI, "Une désignation sociologique du présent comme chance", dans H.-J. GAGEY, D. VILLEPELET (Dir.), *Sur la proposition de la foi* Paris, Éd. de l'Atelier, 1999, pp. 39-58.

elle plus selon les mêmes rythmes et dans les mêmes cadres. Si la catéchèse traditionnelle, inscrite dans la régularité des rythmes scolaires, ne fonctionne plus, comme d'ailleurs ne fonctionnent plus aujourd'hui la plupart des transmissions, il faut simplement en prendre acte et appuyer davantage cet

engendrement de la foi sur des moments rares et forts, comme les JMJ, par exemple, en ont donné l'image⁶⁶ La transmission de la foi ne peut plus fonctionner sur le mode ancien de l'adhésion à une doctrine, elle doit passer, plus encore qu'autrefois, par l'ancrage dans le plus subjectif, par l'inscription dans le témoignage, dans l'énonciation de la vérité en première personne. Mais cela implique d'accepter de ne plus rien savoir de la foi d'autrui, de s'interdire de juger et de désigner de l'extérieur des énonciations dans lesquelles, si la rectitude dogmatique n'est pas perceptible, du moins se font entendre au cœur les murmures de l'espérance.

Passer d'une pastorale de l'inculcation et de la conformité à une pastorale de la proposition et de l'engendrement, c'est considérer que les personnes en attente de sens ne sont pas des consommateurs passifs mais des hommes et des femmes qui attestent chacun la liberté de Dieu. C'est accepter que l'Église, loin d'offrir le visage d'une institution détentrice d'une vérité sans partage, cherche dans l'écoute les signes de sa propre identité et de sa propre mission.

Comme le rappelle le texte des évêques *Sans le témoignage on est dans la conquête* ». Mais le témoignage, ce n'est pas la clôture solipsiste puisque l'énonciation de la vérité en première personne se fait dans la recherche du dialogue et de la mutualité, dans ce que Michel de Certeau donnait pour l'essence de la démarche religieuse, c'est-à-dire la quête du répondant.

Croire pose un rapport à l'autre qui peut être constitutif de la place d'un sujet. L'autre constitue en chaque cas ce sur quoi l'on doit pouvoir compter. L'autre du croire est celui qui répond. Le croire pose donc un rapport à l'autre. La dynamique du croire tient là, dans ce postulat qu'il y a du répondant : si l'autre est crédible c'est qu'il est cru croyant.

À partir de cette anthropologie du croire que Michel de Certeau a si bien dessinée, la possibilité s'ouvre d'un horizon pastoral nouveau. Il ne s'agit plus de partir d'une Église définie par un dogme, une tradition et une hiérarchie dont la mission est de définir les contours d'un système d'emprise et de mesurer son étendue, mais de la retrouver, entière, nouvelle et insue. au bout de l'écoute qu'elle accorde à ceux qui s'entre-disent leur foi. L'institution assure des repères de telle sorte que s'arrête le report indéfini du vraisemblable. Elle le fait en fixant des médiations, en accréditant les locuteurs autorisés et en produisant une compatibilité entre les énoncés pour en faire une collection non contradictoire.

Ainsi, même dans une société d'individualisation et de prolifération du croire, on est en attente de communauté. Même si elle ne crée plus la visibilité d'un corps, la communauté tisse des fils entre les paroles des croyants, assure encore la cohérence d'un corpus et institue par là le réel du croyable sur lequel peuvent s'appuyer les énonciations singulières.

On retrouve donc l'Église au bout d'une pastorale de l'engendrement. Non plus comme une institution pérenne, dépositaire des vérités à croire et à l'identité autosuffisante, mais comme l'événement qui rassemble à chaque instant les hommes dans le nom de Jésus-Christ. Nécessairement hors de tout lieu, nécessairement plurielle, mais espérance d'unité à la mesure de l'attention qu'elle accorde à chaque témoignage singulier et à chacun de ces petits éclats de sens qui dessinent le profil du croire contemporain.

⁶⁶ Cf. D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2003, pp. 80-81.

C'est aujourd'hui le « moment favorable »

Pour un diagnostic théologique du temps présent

Christoph THEOBALD

Selon le témoignage des trois synoptiques, l'annonce de l'Évangile de Dieu par Jésus de Nazareth débute dans des circonstances historiques bien déterminées. Pour Marc et Matthieu, ce surgissement est lié à la disparition violente du grand réformateur religieux qu'est le Baptiste : Jésus perçoit que « le moment favorable (kairos) » est venu et que le Règne de Dieu s'est approché (Mc 1,14 sv). Matthieu et Luc introduisent, à cet endroit mystérieux des commencements, le livre du prophète Isaïe, le premier pour faire comprendre aux lecteurs pourquoi l'Évangile surgit en Galilée (Mt 4,12-17), le second pour leur dire que « cette Écriture », proclamée par Jésus lui-même dans la Synagogue de Nazareth, « est accomplie pour ceux qui l'entendent » et que c'est le commencement d'un « aujourd'hui » (Lc 4,21).

Après la mort non moins violente de « l'Évangéliste » de Nazareth, ses apôtres et leurs communautés prennent le relais : confirmés par leur rencontre avec Jésus ressuscité, ils considèrent dorénavant le monde entier (Mc 16,15) jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1,8) et toutes les nations jusqu'à la fin des temps (Mt 28,19) comme champ à ensemercer par l'Évangile. Autant dire que, pour eux, le « moment favorable » – « l'aujourd'hui » – est définitivement arrivé et destiné à durer ; il leur faut donc annoncer dès maintenant la Parole « à temps et à contretemps » (*eukairôs akairôs* ; 2 Tm 4,2).

Pendant de longues étapes de son histoire, l'Église s'est appuyée sur cette conviction initiale, se dispensant de s'interroger sur le lien entre l'annonce de l'Évangile et *tel moment*, propice ou non, de l'histoire. Mais périodiquement, certains événements de grande ampleur, des crises et des ruptures au sein de la chrétienté, lui ont rappelé ce lien perçu par Jésus avec tant d'acuité. Par exemple au moment de la chute de Rome (410), saint Augustin tente de penser les rapports entre l'Évangile et son temps, s'inspirant alors de l'ensemble du patrimoine biblique et utilisant tous les moyens rationnels à sa disposition pour construire sa théologie de l'histoire.

Aujourd'hui, un doute s'est infiltré dans cette conviction inaugurale d'une durée indéfinie du *kairos*, conviction partagée pendant si longtemps par l'ensemble de la chrétienté : le moment est-il encore favorable à l'annonce de l'Évangile ? L'affaïssement inquiétant des institutions chrétiennes en Europe, voire ce qu'on appelle en France « l'exculturation du catholicisme »⁶⁷ fait que la présence des chrétiens semble se perdre dans la société comme une goutte d'eau dans la mer. La tentation est alors grande de recourir aux enquêtes sociologiques ou aux analyses de société *pour* trouver les « failles » par où pourrait s'infiltrer la foi que la tradition nous a léguée.

Dans les pages qui suivent, on voudrait plutôt montrer que nous risquons de nous priver du meilleur fruit des travaux des historiens et sociologues si nous les consultons uniquement pour améliorer nos stratégies d'évangélisation. Si, par contre, nous les relisons selon une perspective de foi, elles peuvent nous introduire dans un processus de décentrement et d'apprentissage : rien ne prouve en effet que nous ayons déjà perçu en quoi la situation actuelle de nos sociétés représente une véritable chance pour l'Évangile, un *kairos*, pourrait-on dire, qui non seulement nous parle du travail de la sagesse ou de l'Esprit dans l'histoire des hommes mais qui nous invite aussi et surtout à découvrir des facettes encore inconnues de l'Évangile de Dieu.

On relira donc, *d'un point de vue proprement théologique*, ce que sociologues et historiens nous apprennent de l'histoire récente du catholicisme en France et en Europe occidentale, de sa progressive sécularisation interne, voire du processus de son exculturation. On s'appuiera en

⁶⁷ On définira ce terme plus loin. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

particulier sur la contribution de Jean-Marie Donegani⁶⁸ qui, à plusieurs reprises, croise la théologie pratique ou pastorale, mais selon son approche sociologique. Il nous faudra donc préciser, dans un premier temps, la perspective dans laquelle nous pouvons relire les travaux évoqués à l'instant en prenant en compte qu'elle reste très largement marquée par les travaux du concile Vatican II.

Or, certaines évolutions plus récentes, en France mais aussi ailleurs, radicalisent la « sortie » des sociétés « de la religion » et mettent en déroute nos repères habituels de relecture théologique et de travail apostolique. Mon objectif est de localiser, dans un deuxième temps, ces déplacements au sein même du processus de réception de Vatican II (que certains disent achevé) et de montrer, dans une dernière partie, comment naît, en partie *grâce* aux évolutions de nos sociétés – est-ce leur *kairos* ? –, la perspective centrale d'« engendrement de la foi » qui est celle de cet ouvrage.

Comment comprendre la « sécularisation interne » et l'« exculturation » du catholicisme d'un point de vue théologique ?

Les sociologues ont depuis longtemps repéré les traits majeurs de la modernité occidentale: désinstitutionnalisation du religieux, individualisme, relativisme en matière de vérité et pluralisme⁶⁹. Depuis une trentaine d'années, ils s'intéressent non seulement à leur diffusion dans le monde catholique mais à la recomposition de ce dernier à partir de ces nouvelles données, processus qu'ils appellent aussi « sécularisation interne »⁷⁰. Celle-ci peut donc être définie comme le processus par lequel la réduction d'emprise du système religieux sur l'ensemble de la société est progressivement « acceptée de l'intérieur et jugée légitime par le groupe religieux lui-même »⁷¹; processus qui va jusqu'à atteindre les représentations que ce groupe, l'Église en l'occurrence, a de lui-même et de sa mission dans le monde. La vaste réforme et la rénovation⁷² du catholicisme, inaugurées par Vatican II, peuvent ainsi être relues et comprises dans une perspective proprement sociologique.

Peut-on les interpréter *théologiquement* ? Cela se fait déjà, nous rappellent encore les sociologues, même à une très vaste échelle – le dernier concile en est la preuve –, parce qu'un groupe humain comme l'Église qui voudrait se soustraire aux transformations historiques des sociétés environnantes serait réduit à l'état de « secte » ou finalement condamné à mourir. S'il veut vivre, il est donc obligé de prendre position, à partir de sa propre identité et avec conviction, par rapport aux changements qui l'affectent inévitablement. C'est précisément cette interprétation théologique que les sociologues désignent, dans leur propre perspective, par le mot « sécularisation interne ».

Notons en passant qu'un certain refus de la modernité qui a largement marqué le discours officiel de l'Église d'avant Vatican II supposait déjà une interprétation théologique de ses traits majeurs. La question n'est donc pas de savoir si l'on peut interpréter les effets de la modernité sur l'Église à partir de la foi ; elle porte plutôt sur les *modalités* et les *motivations* d'une telle interprétation, voire sur les changements qui interviennent en ce domaine au moment où l'identité même de la foi chrétienne est atteinte par les transformations qu'on vient d'évoquer.

Une Église en situation d'apprentissage

De ce point de vue, l'Église passe un seuil décisif au moment où elle donne, pour la première fois, un sens proprement théologique à *l'autonomie de l'histoire*. Ce point de basculement se laisse aisément situer dans le discours d'ouverture du concile Vatican II, *Gaudet mater Ecclesia*, prononcé

⁶⁸ Cf. plus haut, J.-M. DONEGANI, *Inculturation et engendrement du croire*, pp. 29-45.

⁶⁹ Cf. plus haut J.-M. DONEGANI, *Sécularisation, inculturation et engendrement du croire*, pp. 29-45.

⁷⁰ F.-A. ISAMBERT, "La sécularisation interne du christianisme", dans *Revue française de sociologie*, XVII, 1976, pp. 573-589. Cf. aussi D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, chap. 2 : Le catholicisme français et la modernité. Trois âges d'une mutation, Paris, Bayard, 2003, pp. 54-89.

⁷¹ Ibid., p. 83 (avec citation de F.-A. ISAMBERT, "La sécularisation interne du christianisme", dans *Revue française de sociologie*, XVII, 1976, pp. 573-589).

⁷² À plusieurs reprises, Vatican II distingue entre une « rénovation » (*renovatio*) qui vise à une fidélité toujours plus grande à l'Évangile et une « réforme » (*reformatio*) qui s'applique à transformer des structures de la vie ecclésiale (cf par exemple le Décret sur l'œcuménisme, chap. II, 6), donnant ainsi un double principe à sa propre réception.

par Jean XXIII le 11 octobre 1962. Exprimant son « complet désaccord avec les prophètes de malheur, qui annoncent toujours des catastrophes, comme si le monde était près de sa fin », Jean XXIII propose plutôt une lecture « sapientielle » de l'histoire humaine : « Dans le cours actuel des événements, alors que la société humaine semble à un tournant, il vaut mieux reconnaître les desseins mystérieux de la Providence divine qui, à travers la succession des temps et les travaux des hommes, la plupart contre toute attente, atteignent leur fin et disposent tout avec sagesse pour le bien de l'Église, même les événements contraires »⁷³.

La confiance absolue en la présence de Dieu dans l'histoire de l'humanité, considérée pourtant comme totalement autonome, se conjugue, précisément pour cette raison, avec une attention nouvelle à la capacité d'apprentissage des humains : « Les hommes sont de plus en plus convaincus, poursuit le discours, que la dignité et la perfection de la personne humaine sont des valeurs très importantes qui exigent de rudes efforts. Mais ce qui est très important, c'est que l'expérience a fini par leur apprendre que la violence extérieure imposée aux autres, la puissance des armes, la domination politique ne sont pas capables d'apporter une heureuse solution aux graves problèmes qui les angoissent »⁷⁴.

La modernité n'est donc pas baptisée naïvement ; et moins encore méconnue en ses effets pervers ; mais elle est reconnue en sa capacité d'apprentissage et d'autocorrection, sans référence externe. Ce respect devant l'autonomie de l'histoire va de pair avec une compréhension moins « extérieure » et plus modeste du rôle de l'Église qui, elle aussi, se met désormais dans une posture d'apprentissage. Ce n'est qu'à la fin du concile (1965), dans la première partie de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, qu'elle se situe dans un rapport symétrique par rapport à la société et reconnaît tout ce qu'elle a appris et pourra encore apprendre de l'histoire passée et présente de l'humanité⁷⁵.

Ce « nouveau » rapport à l'histoire se substitue, non sans conflits internes, à celui qui a déterminé l'époque postérieure à la Révolution française et qui a trouvé son expression théologique dans le prologue de la première Constitution du concile Vatican I (1870). La modernité y était lue dans une perspective « apocalyptique » de dé-création et de destruction des fondements de la société humaine, tandis que l'Église se proposait elle-même comme recours ultime, dans une position de supériorité hiérarchique par rapport aux sociétés et portée par l'utopie d'une reconquête⁷⁶.

D'autres modèles de rapport entre la foi et l'histoire, l'Église et la société, ont existé ; on ne peut pas les présenter ici⁷⁷. La symétrie dans l'apprentissage, suggérée par certains textes de Vatican II, en sortirait avec davantage de force encore.

D'un point de vue théologique, la reconnaissance d'une altérité et d'une symétrie est donc au principe de ce que les sociologues appellent « sécularisation interne » de l'Église catholique. On pourra toujours dire que, selon une logique incontournable de la vie, l'apprentissage est une ruse ou une stratégie qui caractérise tous les êtres vivants – y compris les sociétés et l'Église – en leur propension à se survivre ; la sociologie adopte en effet assez naturellement un certain « darwinisme social ». Mais plusieurs passages du dernier concile décentrent le groupe Église, non seulement en direction de la société mais aussi par rapport à l'Évangile ou au Christ et l'invitent en quelque sorte à ne plus faire de sa propre survie la principale valeur de son engagement. Nous touchons ici à la limite mobile entre les *modalités* de la relecture théologique de la modernité d'un côté et *ses motivations évangéliques ou théologiques* de l'autre ; la « sécularisation interne » du catholicisme produit en effet à cet endroit un véritable conflit d'interprétation qui marquera l'ensemble du processus de

⁷³ JEAN XXIII / PAUL VI, *Discours au concile*, Paris, Centurion, 1966, p. 60.

⁷⁴ Ibid., p. 66. Cf. aussi la première occurrence de cette thématique dans le paragraphe sur les prophètes de malheur : « (Ils) se conduisent comme sil'histoire, qui est maîtresse de vie, n'avait rien à leur apprendre... » (ibid., p. 59).

⁷⁵ Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, 44 : « Aide que l'Église reçoit du monde d'aujourd'hui ».

⁷⁶ Texte et commentaire : Ch. THEOBALD, "La Constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I", dans B. SESBOUÉ et Ch. THEOBALD, *La parole du salut*, Paris, Desclée, 1996, pp. 259-267.

⁷⁷ Cf. Ch. THEOBALD, *La Révélation... tout simplement*, chap. 6 : La « fin » de l'histoire, Paris, Éd. de l'Atelier, 2001, pp. 147-178.

réception de Vatican II.

Notons-en déjà quelques positions ou symptômes, avant d'y revenir plus explicitement dans la suite. Chef de file de tout un courant, Jean-Baptiste Metz ⁷⁸ par exemple s'oppose, dès les années soixante-dix, à une simple reprise théologique des concepts majeurs de la modernité⁷⁹ qui a trop naïvement transformé le christianisme en « religion bourgeoise » ; il en décrypte les effets pervers, surtout l'occultation des questions posées par la souffrance, le mal et l'événement historique d'Auschwitz et réinterprète en théologien l'identité chrétienne, dans la ligne critique du prophétisme, comme « mémoire dangereuse »⁸⁰.

Sa manière de chercher des alliances en dehors de l'Eglise (école de Francfort) montre pourtant qu'il continue à respecter le principe d'apprentissage ou d'autocorrection qui est celui de la modernité, tout en redoutant cependant certains aveuglements. Animés par des motivations critiques analogues, d'autres par contre radicalisent leur opposition aux temps modernes et réactivent simplement l'utopie intégraliste du catholicisme d'entre les deux conciles, parfois dans une perspective « communautariste » ou celle d'un « christianisme d'appartenance »⁸¹.

Les effets pratiques ou pastoraux de ces interprétations et de bien d'autres, surtout les conflits qu'ils ont produits à l'intérieur de l'Église, ont occupé le premier plan des analyses jusque dans les années quatre-vingt-dix, sans qu'on ait toujours explicité leurs *motivations* évangéliques ni perçu les dimensions de la lente érosion culturelle subie par le catholicisme en Europe de l'ouest depuis le dernier concile.

Une mutation culturelle sans précédent

Dans son ouvrage, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Danièle Hervieu-Léger discerne en effet une mutation beaucoup plus importante que la « sécularisation interne » de l'Église catholique dont il a été question jusqu'à maintenant. Au-delà du rétrécissement de ses institutions religieuses, la société française est en effet restée marquée par des mentalités, voire par une matrice culturelle constituée depuis des siècles par la religion dominante. La sociologue évoque, entre autres, l'exemple de la laïcité : « La transposition laïque du modèle ecclésiastique d'encadrement de la société (dont l'État lui-même et l'École républicaine sont les indissociables pivots)⁸² a permis que l'armature régulatrice issue du catholicisme puisse continuer à fonctionner – de façon "invisible", si l'on peut dire – bien au-delà de l'emprise religieuse directe exercée sur le groupe (depuis longtemps amenuisé) des pratiquants réguliers ou épisodiques »⁸³.

Or, on peut se demander si le « tissage catholique » de cette culture profane n'est pas en train de se dénouer. Tel est en tout cas le diagnostic proposé par Danièle Hervieu-Léger qui, pour appuyer sa thèse de « l'exculturation du catholicisme français », analyse un certain nombre de facteurs culturels: la fin du modèle français de ruralité si intimement lié au catholicisme d'entre les deux conciles; l'établissement de la valeur centrale de la réalisation de soi dans une société où s'efface la peur de manquer, la révolution familiale des dernières décennies et, enfin, la disparition de l'idée de nature comme un ordre de référence morale et religieuse. Pour chacun de ces symptômes, elle montre la désarticulation de l'alliance culturelle et religieuse de l'Église avec la culture globale et l'ameusement de sa capacité de production symbolique, voire son incapacité « d'inscrire les individus dans une culture spécifique, organisée par la référence commune à un sens donné d'en haut »⁸⁴.

Sans doute peut-on situer les traits de la situation religieuse, brièvement analysés par Jean-Marie Donegani, dans le cadre de cette hypothèse de l'exculturation : la désinstitutionnalisation est aussi évoquée par Danièle Hervieu-Léger, ainsi que l'individualisme, le relativisme en matière de

⁷⁸ J.-M. Donegani s'y réfère au début de sa contribution ; cf. p. 30.

⁷⁹ Cf. plus haut, note 3.

⁸⁰ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, coll. *Cogitatio fidei*, n° 99, Paris, Cerf, 1979.

⁸¹ Cf. La contribution de J.-M. DONEGANI, plus haut pp. 38-42.

⁸² Expression qui évoque, du côté de l'Église, la « pastorale d'encadrement ».

⁸³ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., p. 95.

⁸⁴ Ibid., p. 267.

vérité et le pluralisme⁸⁵. Mais la pointe de son analyse est un peu différente, dans la mesure où la sociologue insiste davantage sur la *disparition du socle culturel* qui, formé par le catholicisme, a continué à porter la société, jusqu'à une époque récente, en dépit de la laïcisation de ses institutions (l'école, la médecine ou les institutions du travail social). Ses remarques, faites à la suite de F. Dubet, sur « le programme institutionnel » de l'Église du 2^e millénaire et de la société laïque sont particulièrement significatives pour notre propos. Transmis à toute la société française, ce programme dont le but a été de « transformer des valeurs et des principes en action et en subjectivité par le biais d'un travail professionnel spécifique et organisé », s'épuise aujourd'hui ; ce qui provoque le déclin de toutes les institutions destinées à socialiser des individus dans un univers défini de principes et de valeurs⁸⁶. L'Église et sa pastorale sont prises dans cette dynamique de décomposition, tout en étant déjà envahies par un nouveau programme de socialisation basé plutôt sur l'impératif de l'accomplissement de soi.

Cette mutation de très grande envergure qui enlève au catholicisme et à sa structure classique ses derniers appuis culturels est éprouvée par beaucoup, chrétiens ou non, comme une érosion sans précédent, provoquant soit la peur devant l'ampleur des transformations à accepter et à opérer, soit la mise en place d'aménagements *ad hoc* qui ne répondent guère à la difficulté de fond. On peut en effet se demander si l'exculturation du catholicisme (qui pousse le principe d'autonomie des sociétés et leur « sortie de la religion » jusqu'au bout) est encore susceptible d'être relue dans une perspective théologique, voire d'être reçue comme une « chance » pour l'Évangile. C'est une épreuve de la foi que les Églises de nos pays sont en train de traverser : vont-elles garder leur regard fixé sur leur propre implosion culturelle et institutionnelle ou percevoir qu'autre chose est en train de *naître* sous leurs yeux, en elles et ailleurs ?

Le perçoit, en tout cas, celui qui le discerne à partir de sa foi et donc d'un point de vue théologique. Vatican II se présente alors à lui comme point de référence. Peut-on comprendre l'aujourd'hui comme moment favorable pour l'Évangile à la lumière du Concile et l'inscrire dans l'histoire de sa réception ? Les uns répondent par la négative – et à première vue l'hypothèse de l'exculturation semble leur donner raison – ; d'autres continuent de garder le corpus conciliaire comme matrice théologique, souvent cependant en niant *la nouveauté de la situation actuelle des Églises*. Si nous voulons en affiner le diagnostic théologique, il nous faut prendre position dans ce débat.

Relire aujourd'hui le concile Vatican II

Le dernier concile représente certes un compromis entre des forces opposées. Mais précisément pour cette raison, il n'est pas trop difficile de le relire aujourd'hui dans la perspective d'une « sécularisation interne » de l'Église catholique ; cela a été déjà suggéré plus haut. Il est sans doute moins aisé d'y trouver encore un appui théologique pour comprendre l'exculturation qui semble être le destin du catholicisme en France et peut-être dans d'autres pays. C'est pourtant cette hypothèse que je voudrais tester, après avoir rappelé, le plus brièvement possible, les éléments essentiels d'une lecture selon la première perspective et surtout évoqué ce qui, dans la situation actuelle, résiste à ce type d'interprétation ou nous en éloigne progressivement.

La pastoralité selon Vatican II

Lire Vatican II dans la ligne de la « sécularisation interne » du catholicisme nous interdit de nous appuyer sur tel ou tel passage isolé du texte. C'est la structure fondamentale du corpus qu'il faut prendre en compte, sans minimiser les tensions qui le traversent.

Ce corpus s'organise en fait autour de *trois pôles*⁸⁷. Située sur un axe horizontal, la structure

⁸⁵ Ibid., pp. 85-89 et surtout pp. 266-311.

⁸⁶ Ibid., pp. 270-275 avec la citation de F. DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

⁸⁷ Cf. Ch. THEOBALD, « Le concile et la "forme pastorale" de la doctrine », dans B. SESBOUÉ et Ch. THEOBALD, *Histoire des dogmes IV*, Paris, Desclée, 1996, pp. 488-496. Pour une présentation globale du concile et l'histoire de sa réception, cf. aussi Ch. THEOBALD, Introduction, dans *Vatican II L'intégrale*. Édition bilingue révisée avec tables

des textes semble être bi-polaire : elle apparaît tendue entre l'Église et la société, entre la perspective ad intra et le rapport de l'Église *ad extra*. C'est ainsi que les documents conciliaires ont été lus par certains sociologues et théologiens dans la phase la plus conflictuelle de la réception, marquée par l'opposition entre le progressisme et l'intégrisme. Mais une analyse plus fine met en évidence un *troisième pôle* : il se situe sur un axe vertical par rapport au plan ecclésiologique et sociétaire. On y repère des textes, très controversés pendant et après le concile, sur la Révélation et sa transmission, sur la foi et la liberté de conscience (principalement la Constitution *Dei Verbum* et la Déclaration *Dignitatis humanae*) ; textes qui traitent donc de la manière de concevoir la relation entre l'homme et Dieu.

Or, cette manière d'envisager le rapport de l'homme à Dieu se répercute dans le style des relations que les catholiques engagent avec d'autres. Vatican II est le premier concile à avoir abordé systématiquement ce type de question en distinguant : les relations œcuméniques (Décret *Unitatis redintegratio*) ; le rapport aux religions non chrétiennes (Déclaration *Nostra Aetate*) ; le rapport à l'athéisme et la présence dans la société moderne (Constitution pastorale *Gaudium et spes*).

Ces deux axes du corpus, l'axe théologal ou vertical et le plan des relations ou l'axe horizontal, se croisent finalement dans l'Église : d'une part dans la conscience qu'elle prend d'elle-même (Constitution *Lumen gentium*), inaugurant – peut-être pour la première fois – ce qu'on a appelé une conversion de l'Église⁸⁸ ; d'autre part, dans la redéfinition des rapports entre ses principaux acteurs (Décrets sur le ministère des évêques et des prêtres, sur la rénovation de la vie religieuse et l'apostolat des laïcs).

Ce que les sociologues appellent « sécularisation interne » du catholicisme se présente donc, dans le corpus conciliaire, comme « conversion » ou « décentrement »⁸⁹. Ce gigantesque processus d'apprentissage conduit l'Église à entrer en communication avec d'autres croyants, des athées et avec les forces économiques, sociales et politiques des sociétés, jusqu'à prendre progressivement conscience de leur altérité et du « profit spirituel » qu'elle peut tirer d'un dialogue avec eux. Le fruit de cette expérience est en effet – et c'est le point essentiel – une interrogation sans précédent sur l'identité de sa propre foi et sur la source évangélique de sa présence dans l'histoire. C'est cette auto-interrogation que Jean XXIII a introduit, dès le mois d'octobre 1962, dans les travaux conciliaires en parlant de « *pastoralité* de la doctrine »⁹⁰, principe qui est l'enjeu le plus fondamental des tensions au sein du concile et dans l'histoire de sa réception.

En quoi consiste donc cette *pastoralité* selon Vatican II ? Formulée de la manière la plus simple, la réponse est celle-ci : il n'y a pas d'annonce de l'Évangile de Dieu sans prise en compte du destinataire ; et, pour préciser la place de ce dernier, il faut ajouter que « cela » dont il est question dans l'annonce est déjà à l'œuvre en lui, de sorte qu'il peut y adhérer en toute liberté. Vatican II précise cette *relation* ou cette *rencontre* en deux directions différentes qu'il nous faut maintenant explorer avant de revenir à la perspective globale de la « sécularisation interne ». Le concile insiste en effet sur le *contexte historique et culturel* des destinataires – et donc sur la figure culturelle de la « vérité révélée » – et sur l'unité interne *de cette vérité* proposée aux récepteurs, sans qu'il ait réussi à unifier ces deux perspectives.

1. La première perspective se trouve surtout dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, et plus particulièrement dans un texte sur la mutualité des rapports entre Église et société, à laquelle il a déjà été fait allusion :

« La manière appropriée (*accomodata*) de proclamer la parole révélée doit demeurer la *loi*

biblique et analytique et index des sources, Paris, Bayard, 2002, pp. I-XXXIV.

⁸⁸ Cf GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Paris, Centurion, 1991.

⁸⁹ Vatican II parle aussi en terme de « réforme » ou de « rénovation » (cf. plus haut note 6), mots qui désignent l'effet interne du décentrement de l'Église par

⁹⁰ JEAN XXIII / PAUL VI, *Discours au concile*, Paris, Centurion, 1966, p. 64 (c'est nous qui soulignons) : « *Il faut que cette doctrine authentique soit étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne. Car autre est la substance du dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt ; et il faut tenir compte de cette distinction – avec patience au besoin –, en mesurant tout selon les formes et les proportions d'un magistère à caractère surtout pastoral* ».

de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode (*modus*) qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures. Pour accroître de tels échanges, l'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants. Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée »⁹¹.

Ce texte qui ne parle plus de « doctrine » mais d'« Évangile », de « parole révélée » ou de « vérité révélée », reconnaît – au moins au niveau des principes – l'existence d'un problème que la théologie catholique se pose depuis la crise moderniste: l'historicité d'une vérité irrémédiablement « pluralisée » par les langues et les cultures du monde, sans que son unité et son universalité soient directement accessibles dans une doctrine trans-historique ou exempte de tout enracinement linguistique et culturel. C'est pour répondre à cette difficulté que le texte introduit, dans sa formule conclusive, la vérité révélée dans un procès d'interprétation ou de discernement qui porte simultanément sur les langues et sur la vérité révélée.

L'architecture globale de *Gaudium et spes* repose sur cette procédure « herméneutique »⁹² qui relie inséparablement l'exposé doctrinal sur l'homme et le monde (I^{re} partie) et l'approche historique et contingente de la vie et de la société contemporaines (II^e partie) ; la Constitution se considère même comme résultat du discernement, tel qu'il est formalisé dans le texte qu'on vient de citer. Une note explique au début du texte sa structure et – fait unique dans l'ensemble du corpus conciliaire – le sens donné à la terminologie « pastorale » :

« La constitution pastorale *L'Église dans le monde de ce temps*, tout en comportant deux parties, constitue cependant un tout. Elle est appelée constitution "pastorale", parce que, s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer les rapports de l'Église avec le monde et les hommes d'aujourd'hui. C'est pourquoi l'intention pastorale ne fait pas défaut dans la première partie, ni l'intention doctrinale dans la seconde »⁹³.

L'union intime entre doctrine et contexte historique n'est pas toujours et partout maintenue de manière conséquente. Les deux passages cités restent des hapax dans l'œuvre conciliaire. D'autres paragraphes – même dans la Constitution pastorale – laissent subsister une certaine extériorité entre Évangile et histoire ou considèrent le langage et les cultures comme « moyens » ou « instruments » pour communiquer une « vérité » ou des « vérités » à sauvegarder en leur autonomie propre ; signe avant-coureur des conflits ultérieurs.

2. Si on se tourne maintenant du contexte culturel des destinataires de la vérité révélée vers sa mystérieuse unité interne, on se trouve devant des tensions analogues. C'est le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (chap. II, II) qui cite, presque littéralement, le principe de pastoralité, introduit par Jean XXIII⁹⁴ en lien avec ce que le texte conciliaire dit d'une réforme « en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi ». Et le Décret sur l'œcuménisme ajoute ici l'idée d'une hiérarchie des vérités : « Dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, attachés à la doctrine de l'Église, doivent en outre procéder avec amour de la vérité, charité et humilité, en menant, en union avec les frères séparés, leurs recherches sur les divins mystères. En comparant les doctrines entre elles, ils se souviendront qu'il existe un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne. Ainsi sera frayée la voie qui les incitera tous, dans une émulation fraternelle, à une connaissance

⁹¹ Cf plus haut, note 9 : *Gaudium et spes* 1, 44 ; cf. aussi *Gaudium et spes* II, 57-59 et 62.

⁹² Le terme *herméneutique*, formé à partir du nom de Hermès, messager ou interprète de Zeus, désigne l'art de l'interprétation

⁹³ *Gaudium et spes*, Avant-propos.

⁹⁴ Cf. plus haut, note 22.

plus profonde et une présentation plus claire des insondables richesses du Christ (cf. Éph 3,8) ».⁹⁵

Ce texte reprend, certes, l'idée d'une pluralité de « vérités » doctrinales, présente à Vatican I ; mais il y établit un ordre hiérarchique et précise le « critère » d'unité. Les « fondements de la foi » sont identifiés aux « insondables richesses du Christ ». La Déclaration insiste sur la transcendance ou le « caractère insondable » de ce mystère par rapport à sa connaissance et son expression ; ce qui exclut toute attitude de possession et exige une disposition à la « recherche ». Et puisque cette recherche se fait à plusieurs – et surtout « en union avec des frères séparés » (selon la formulation paradoxale du texte) – elle se réalise comme « émulation », animée par une « manière de faire » (*modus*) ou par des « vertus » qui doivent correspondre à ce ou à Celui qui est cherché : « amour de la vérité, charité et humilité ».

Ainsi le critère qui fait l'unité des « vérités » doctrinales se situe-t-il dans un certain style de communication. Ce modèle nouveau qui incarne la vérité au sein de relations vraies se trouve encore à d'autres endroits du corpus conciliaire: dans la Constitution pastorale et, plus particulièrement, dans la Déclaration sur la liberté religieuse. Celle-ci insiste non seulement sur la *liberté de la conscience* des émetteurs et des destinataires de tout discours situé devant l'horizon de la vérité ; mais elle met aussi en valeur leur capacité et leur devoir de la *chercher* et de la chercher « *selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou de l'éducation, de l'échange ou du dialogue grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité* »⁹⁶.

Le concile n'hésite pas à faire de cette concordance entre ce qui est proposé ou cherché et la *manière de le faire* le critère ultime d'une vérité qui s'exprime ici sous la figure de l'« authenticité » et à l'appuyer sur le style de vie ou la « voie » du Christ.⁹⁷

Cette conception de l'unité du mystère de la foi dans sa manière de se communiquer – au-delà ou en deçà d'une différenciation en « vérités » – structure-t-elle l'ensemble du corpus conciliaire ? On retrouve ici les mêmes tensions déjà signalées à propos de la figure culturelle de la vérité. Prenons comme exemple la définition « graduée » de l'appartenance ecclésiale dans le chapitre II de *Lumen gentium* (n° 14 à 16) qui obéit à une certaine conception de la hiérarchie des vérités :

« Sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église, selon ce texte, ceux qui, *ayant l'Esprit du Christ*, acceptent intégralement son organisation et tous les moyens de salut institués en elle, et qui, par les liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et *la communion*, sont unis, dans l'ensemble visible de l'Église, avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques. L'incorporation à l'Église, cependant, n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien "de corps" au sein de l'Église, mais non "de coeur" »⁹⁸.

Cette définition plusieurs fois remaniée tient bien compte de l'orientation « hiérarchique » de tous les « éléments doctrinaux et disciplinaires »⁹⁹ de « l'incorporation » ecclésiale vers leur « centre » : le Christ et son Esprit qui ont leur siège en ce lieu mystérieux qu'est le « coeur » ou la « conscience » de l'homme. Mais en même temps, un autre modèle plus concentrique (qu'on trouve aussi dans la première encyclique de Paul VI *Ecclesiam suam*) se superpose au premier, « limitant » le jeu de la recherche et de l'émulation. Tout en reconnaissant la distance qui sépare l'Église catholique de la plénitude de la catholicité¹⁰⁰, le concile distingue d'emblée entre « ceux qui sont pleinement incorporés à la société qu'est l'Église », ceux « avec qui l'Église se sait unie pour de multiples raisons » et ceux « qui sont ordonnés au peuple de Dieu »¹⁰¹.

⁹⁵ *Unitatis redintegratio*, II.

⁹⁶ *Dignitatis humanae*, 2 et 3.

⁹⁷ *Dignitatis humanae*, II.

⁹⁸ *Lumen gentium*, 14 (nous soulignons).

⁹⁹ Cf. aussi *Lumen gentium*, 8.

¹⁰⁰ Cf. *Unitatis redintegratio*, 4.

¹⁰¹ *Lumen gentium*, 13, 14 et 15 ; cf. aussi *Unitatis redintegratio*, 3.

Le caractère « pan-ecclésiologique » de ce schéma qui situe l'Église catholique au centre du dispositif empêche finalement un mode « ouvert » de communication, tel qu'il est supposé dans le paragraphe sur la « hiérarchie des vérités » du Décret sur l'œcuménisme, qui oriente tous les partenaires de l'émulation vers « l'unique source ».

Les tensions théologiques de l'œuvre conciliaire

Sur les deux points centraux de la « pastoralité » qu'on vient d'explorer – la prise en compte de l'enracinement culturel des destinataires de l'Évangile et la manifestation unifiée de la vérité révélée dans un certain style de communication – le corpus de Vatican II est donc comme travaillé de l'intérieur, annonçant ainsi les conflits d'interprétation qui traversent l'histoire de sa réception. Il n'y a aucune difficulté à interpréter ce processus en terme de « sécularisation interne du catholicisme », à savoir comme apprentissage (ou *aggiornamento*, selon le vocabulaire de Jean XXIII) qui passe par des conflits entre points de vue et « stratégies » opposées quant à la manière de répondre aux transformations imposées par la modernité. À condition cependant qu'on perçoive bien que ces conflits suscitent finalement une interrogation fondamentale sur l'identité de la foi et de l'Évangile.

Cette interrogation (l'axe vertical ou théologal du corpus, évoqué au début) est présente dès le départ du concile mais a du mal à se frayer un chemin et n'aboutit qu'en fin de parcours, à l'automne 1965, dans la version définitive de textes comme *Dei Verbum et Dignitatis humanae*, discutés pourtant depuis le début. On y retrouve encore les mêmes conflits et tensions qu'on peut finalement reconduire vers deux conceptions différentes de la Révélation dont l'articulation n'est pas vraiment pensée. Celle du concile Vatican I qui se laisse décrire en terme d'instruction – Dieu (et analogiquement l'Église) se comportant vis-à-vis de la société humaine de manière asymétrique comme grand instructeur – est toujours présente.

Mais pour l'essentiel, la Révélation n'est plus définie à partir d'un contenu (des vérités à croire, des commandements à accomplir, des rites à pratiquer) mais comme expérience, comme *événement de rencontre ou de communication* ; ce qui a été déjà noté. En effet, Dieu ne nous révèle pas d'abord des choses, des vérités, des dons ; il n'a qu'une seule chose à nous communiquer : Lui-même – *Lui-même* comme mystère absolu –. La seule réponse adéquate – la foi – est alors le don de soi du croyant, offrande *libre*, dont la racine ultime est la conscience humaine¹⁰². Cette conception reste cependant traversée par l'idée d'instruction doctrinale, sans que la position de la doctrine soit bien précisée¹⁰³.

Le même conflit se retrouve ensuite à un autre niveau quand on traite de la « source » de la foi, l'Évangile, comme trésor caché dans *l'Écriture et dans la Tradition*¹⁰⁴, point qu'il nous suffit pour le moment de signaler. Ces deux instances normatives – dont les rapports ne sont donc pas non plus clairement déterminés – « sont, d'après *Dei Verbum*, comme un miroir où l'Église en sa pérégrination terrestre contemple Dieu, dont elle reçoit tout jusqu'à ce qu'elle soit amenée à le voir face à face tel qu'il est »¹⁰⁵. Quant à l'Église enfin, les deux conceptions de la Révélation – et ce qui s'en suit au niveau des rapports entre Écriture et Tradition – ne peuvent pas ne pas se répercuter sur sa manière de se comprendre elle-même et de concevoir les relations internes entre ses principaux acteurs, ainsi que celles qu'elle entretient avec d'autres croyants, les athées et les forces majeures des sociétés.

On ne peut pas dire que ce travail très complexe de recadrage – à peine esquissé ici –, ait conduit à une articulation complète des deux axes vertical et horizontal du corpus et à une unification satisfaisante des points de vues. La règle du compromis a été appliquée avec rigueur par Paul VI, conscient des limites inhérentes d'une assemblée conciliaire, le processus de renouveau et de réforme ou de « sécularisation interne », selon le langage des sociologues, a été donc interrompu en décembre 1965, par la force des choses, avant de reprendre immédiatement sous la forme de réception de l'œuvre conciliaire. Est-il aujourd'hui achevé, nous sommes-nous demandé, ou peut-on enco-

¹⁰² Cf. *Dei Verbum*, 2 et 5.

¹⁰³ Cf la contribution de Philippe Bacq et d'Odile Ribadeau Dumas.

¹⁰⁴ Cf. *Dei Verbum*, chap. II : La transmission de la Révélation divine.

¹⁰⁵ *Dei Verbum*, 7.

re comprendre ce qui nous arrive maintenant dans la logique et le prolongement de ce Processus ? Question qu'il nous faut discuter maintenant.

Les limites du concile au regard des évolutions actuelles

À première vue, la désinstitutionnalisation du religieux, l'individualisme, le relativisme en matière de vérité et le pluralisme, phénomènes culturels évoqués au départ pour caractériser notre situation, se laissent localiser dans la matrice de l'œuvre conciliaire. Pour ce qui est de l'individualisme, on pourrait relever sa part de vérité en notant l'importance théologique que le concile accorde à la conscience, « centre le plus secret de l'homme et sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre »¹⁰⁶ Quant au pluralisme des positions de sens, et au relativisme ou au probabilisme qui les indexe, on peut bien évidemment noter la posture de recherche, mise en valeur par le concile, ainsi que l'amorce d'une prise en compte des autres confessions, religions et athéismes.

Même la désinstitutionnalisation du religieux pourrait être justifiée partiellement, dans la mesure où *Lumen gentium* ne développe pas seulement l'idée d'une « appartenance graduée » au peuple de Dieu mais introduit surtout une « relation d'incertitude » dans le concept même d'appartenance qui, en régime chrétien, ne peut que conjuguer le visible et l'invisible: on peut en être «de corps» sans en être «de cœur» comme on peut y être «de cœur» sans y être «incorporé».

Mais, disons-le immédiatement, le corpus conciliaire impose une « limite » à ce genre de lecture. Tout en s'appuyant sur des symptômes culturels déjà perceptibles dans les années soixante du dernier siècle, il les situe par rapport à un « absolu » dont les formes historiques restent largement intactes, qu'il s'agisse de l'institution ecclésiale et de sa conscience d'être dépositaire de la vérité révélée, véhiculée par la tradition chrétienne, ou de la conception de l'humanité codifiée par l'humanisme occidental. Il devient alors difficile de considérer les symptômes évoqués à l'instant *pour eux-mêmes et dans une perspective d'autonomie et d'autocorrection éventuelle*. Les différents types de « pastorale », évoqués au début de cet ouvrage par Philippe Bacq, sont tous tributaires de cette difficulté fondamentale : la pastorale des services et mouvements, celle de l'accueil, comme celle de la proposition ou de l'initiation, ayant pris au moins partiellement le relais de la traditionnelle pastorale d'encadrement. Il suffit d'entendre les récits des acteurs pastoraux pour comprendre la désarticulation qui est en train de se produire entre la proposition de la foi et le soubassement culturel de ceux auxquels elle est destinée.

À regarder de plus près, la difficulté de lire et de comprendre l'actuelle situation culturelle des destinataires dans la matrice de l'œuvre conciliaire est double. Elle porte sur la perception même de la situation culturelle des Européens de l'ouest et sur le rapport que les communautés chrétiennes entretiennent avec cette perception.

Si l'on part de l'hypothèse de « l'exculturation » du catholicisme par rapport à la société, on constate non seulement une pauvreté de moyens qui est sans commune mesure avec la richesse institutionnelle et humaine que présupposait encore l'œuvre conciliaire ; mais on perçoit surtout une distance culturelle grandissante. En effet sur l'axe horizontal du corpus, au pôle ecclésial, est dessinée une articulation institutionnelle de différents rôles, fonctions ou corps ecclésiaux (évêques, prêtres, religieux, laïcs, etc.) dont la complexité est devenue quasiment illisible pour le plus grand nombre : non seulement en ce qui concerne le « programme institutionnel » qui les relie dans un projet apostolique commun, mais aussi quant aux formes de vie qui les sous-tendent et qui tirent leur plausibilité d'une éthique de la « générosité » ou du « don », fondée sur un rapport à l'invisible, à la fin de l'existence et à la résurrection.

C'est en effet sur cet axe, appelé plus haut vertical, qu'on trouve la raison fondamentale du manque de plausibilité ou de lisibilité culturelle de la forme catholique de la foi, telle qu'elle se dessine à Vatican II. Le système des valeurs des Européens qui s'organise autour de « l'accomplissement de soi » est certes traversé par une conscience aiguë de l'omniprésence du risque (alimentation, risque écologique, fragilité des relations, solitude, etc.) et par le sentiment souvent frustrant que chacun de nous est confronté à la tâche d'être soi comme à un impératif social auquel il doit

¹⁰⁶ *Gaudium et spes* I, 16.

faire face tout seul¹⁰⁷.

Mais, pour la majorité de nos contemporains, cette insatisfaction structurelle, intramondaine et liée aux limites de la vie ne représente plus une « ouverture » à la transcendance ou à la « vie éternelle », au sens chrétien du terme, qui donne à certaines de nos décisions et de nos relations et à chacune de nos existences un poids unique, décisif et définitif. L'ethos d'une bonne partie de nos contemporains est plutôt en train de contracter un lien entre, d'un côté, le provisoire qui envahit progressivement tous les domaines de leur existence et relance sans cesse de nouveaux besoins et, de l'autre côté, des représentations du monde – comme par exemple la réincarnation – qui prolongent ce provisoire à l'indéfini. La vie n'est plus vécue comme un tout mais comme une série d'épisodes, chacun ayant valeur pour lui-même et focalisant à lui seul tout l'intérêt qu'on lui porte, à distance des grandes structures de la société et des sociétés.

Ainsi s'est-on progressivement éloigné de l'humanisme occidental, tel qu'on le trouve dans *Gaudium et spes* : un humanisme sensible aux enjeux de la liberté et de la morale et aux instances limites comme celle de la mort qui les fondent¹⁰⁸ ; un humanisme déployé dans ses grandes structures normatives au plan conjugal et parental, culturel, économique-social, politique et international¹⁰⁹, sans que la désarticulation de ces différents niveaux et l'intérêt pour la dimension épisodique et pour le provisoire, le quotidien, voire l'élémentaire de l'existence soient perçus. C'est cette vision de l'homme et du monde, censée fonctionner comme préalable à l'exposé de la foi chrétienne, qui – selon l'hypothèse de l'exculturation – est en train de disparaître, ayant prolongé son existence pendant un certain temps sans être « alimenté » par la foi chrétienne.

Suite à cet effondrement, le rapport des communautés chrétiennes avec leur environnement a lui aussi changé. C'est l'autre aspect de la distance qui nous sépare de l'œuvre conciliaire. Si, pendant toute la période post-conciliaire, l'Église a tenté de rendre crédible sa capacité d'apprentissage, insistant sur l'échange et le dialogue avec la société et sur la réciprocité de ces relations, tout en faisant valoir sa position propre comme « institution de vérité », ces dernières années les rapports se sont en quelque sorte inversés : étant devenue, dans nos régions, une minorité vieillissante, elle est portée soit à se retirer dans son propre espace communautaire soit à désespérer de sa capacité de peser sur les grands enjeux de société, ayant en tout cas toutes les peines du monde à se faire entendre dans l'espace public. Les conditions qui permettent de maintenir une attitude d'apprentissage et de considérer le présent comme « moment favorable » semblent donc de moins en moins réunies.

Le moment favorable pour l'annonce de l'Évangile

La tentation est alors grande d'abandonner la référence à l'œuvre conciliaire, devenue elle-même illisible pour beaucoup, et d'avancer désormais sans cette « boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence » (Jean-Paul II)¹¹⁰. Décider de s'en servir, par contre, ne nous fait pas nécessairement contourner les mouvements tectoniques qui sont en train de se produire sous nos yeux mais nous montrera plutôt – sur ce terrain devenu totalement mouvant – les « seuils » que la « réception » conciliaire doit désormais passer : des seuils sûrement plus radicaux que ceux du passé, à la mesure des épreuves traversées par nos Églises et à la hauteur de la source évangélique et de la promesse qu'elle recèle¹¹¹.

¹⁰⁷ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., pp. 132-167.

¹⁰⁸ Cf. *Gaudium et spes* I, 18.

¹⁰⁹ Cf toute la deuxième partie de *Gaudium et spes*.

¹¹⁰ *Novo millennio ineunte*, § 57. Voir *Documentation Catholique*, n° 98, 2001, P. 88.

¹¹¹ Cf. *Lumen gentium*, 20 : « La mission divine confiée par le Christ aux apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des

Le processus d'apprentissage vécu lors des quatre périodes conciliaires peut nous aider à comprendre ces seuils : il a fallu attendre la dernière période pour aller au bout de certains textes qui

ont pourtant fonction de principe, en particulier la constitution sur la Révélation divine et son dernier chapitre sur *l'Écriture dans la vie de l'Église*. Étant mise, après plusieurs siècles de travail historique et littéraire, entre les mains des chrétiens et *des non-chrétiens*, elle peut devenir – si elle est réellement lue ! – la « carte » qui leur permet de repérer les lieux où la source évangélique coule abondamment. Parce qu'elle n'est plus la propriété exclusive de l'Église et elle est devenue un « classique » parmi d'autres, elle peut davantage entrer dans le jeu de compétition entre les grands textes de l'humanité pour faire concrètement la « preuve » de sa force inspiratrice.

Ceux qui s'exposent à ce test peuvent alors revenir au corpus conciliaire et le relire à partir de son principe exposé dans les derniers textes. Ils le mettent ainsi à l'épreuve de leur lecture des Écritures et le reçoivent en même temps comme une règle de discernement sur le chemin à inventer à travers le terrain culturel qu'on vient de décrire. Il semble que, dans sa lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, Jean-Paul II suggère une telle orientation :

« Une grande richesse de contenu et le ton nouveau inconnu jusqu'alors, avec lequel les questions ont été présentées par le concile constituent comme une annonce de temps nouveaux. Les Pères conciliaires ont parlé le langage de l'Évangile, le langage du Discours sur la montagne et des Béatitudes. Dans le message du concile, Dieu est présent dans sa seigneurie absolue sur toutes choses, mais aussi comme garant de l'authentique autonomie des réalités temporelles »¹¹².

Le « moment favorable » pour l'annonce de l'Évangile ne consiste donc pas seulement dans l'appauvrissement d'une Église qui par là est effectivement reconduite vers le principe évangélique de son existence ; il ne se présente pas non plus seulement à travers l'humus culturel qui s'est progressivement formé parmi nos contemporains, par exemple dans leur sens de l'autonomie, leur intérêt pour les dimensions les plus concrètes et élémentaires de l'existence et leur manière d'aborder la solidarité globale à partir de ce qui est proche et à portée de main, ou le tout de leur vie à partir de tel de ses épisodes ; la « chance » passe aussi et surtout par le trésor du texte biblique lui-même qui, tout en appartenant à l'Église, a su traverser toutes les frontières culturelles et religieuses et acquérir, dans nos sociétés sécularisées, le statut d'un texte « révélateur » ou d'« identification ».

La conjonction heureuse de ces trois facteurs constitue notre *kairos* ; c'est ce qu'il faut brièvement expliciter dans une dernière partie.

L'engendrement de la foi

Il ne suffit pas d'énumérer maintenant les différents lieux ecclésiaux ou autres de lecture biblique, les innombrables pratiques et parcours inventés depuis le Concile dans la mouvance du chapitre VI de *Dei Verbum sur l'Écriture dans la vie de l'Église*. Il faut plutôt montrer comment une certaine lecture des Écritures peut nous rapprocher de *l'endroit même où, dans nos sociétés, peut naître la foi*, voire nous aider à cerner au mieux *les conditions de sa naissance*.

Nous sommes donc, pour finir, reconduits au principe de « pastoralité » de Vatican II, mais désormais dans un contexte culturel tout autre, à savoir dans la situation (française mais pas exclusivement) d'une exculturation rapide du catholicisme, qui laisse la société apparemment sans rapport préalable à la proposition de la foi. On ne peut donc plus se contenter de mettre en valeur la pastoralité de la *doctrine catholique*, ce qui a été vaille que vaille la tâche du concile.

Aujourd'hui, le ministère pastoral est avant tout lié à des rencontres qui peuvent d'ailleurs se produire dans des lieux et des situations les plus divers. Il s'agit plus précisément de rencontres *qualifiées par l'Évangile*, présent par exemple grâce au texte biblique lu en groupe ou en faveur d'une parole dite par quelqu'un à quelqu'un d'autre ou encore grâce à la longue fréquentation d'une personne qui vit au jour le jour de sa foi, beaucoup de situations individuelles et collectives se

siècles (cf. Mt 28,20), étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps ».

¹¹² *Tertio millennio adveniente*, § 20. Voir *Documentation Catholique*, 91, 1994, p. 1022.

prêtent à ce type de rencontre. La pastoralité se manifeste alors au moment où l'Évangile naît en celui qui le reçoit, découvrant avec joie qu'il a été déjà à l'œuvre en lui avant même qu'il l'ait entendu et qu'il ait exprimé sa foi. Le principe de cette naissance s'appelle « engendrement » et nous parlons de « pastorale d'engendrement » précisément pour sauvegarder l'analogie entre l'accès de quelqu'un à son humanité grâce à celui et celle qui l'ont engendré et l'accès à la foi à la faveur de la présence d'un autre croyant, d'un ou de plusieurs témoins, d'un ou de plusieurs « passeurs ».

La pastorale d'engendrement n'est donc pas une pastorale parmi d'autres et encore moins une technique ou procédure particulière mais *une manière de « remonter » au principe même de la pastoralité* – à savoir à ce qui rend possible la naissance et la maturation de la foi –, remontée devenue possible et plausible *grâce* à une situation d'érosion institutionnelle et culturelle de l'Église qui laisse la place à des enfantements nouveaux.

Cette compréhension du principe même de la pastoralité serait impensable sans une *certaine* lecture des Écritures, faite à plusieurs et respectant à la fois la genèse historique et la consistance littéraire des textes. Ce qui est lu peut ainsi devenir à nouveau réalité en et parmi ceux qui lisent, dans la mesure où, là où ils sont, ils se rendent sensibles aux commencements et à leur fécondité. Cela vaut en tout premier lieu pour le principe même de la pastoralité, formant en quelque sorte le noyau générateur des Écritures chrétiennes : il s'exprime en effet dans la relation entre les apôtres et les communautés qu'ils fondent ou plus originairement dans la relation entre Jésus, « l'apôtre et le grand prêtre de notre foi » (cf. He 3,1), et ceux et celles dont il croise le chemin.

Dans la *littérature épistolaire*, la première lettre aux Thessaloniens met cette relation de transmission ou de fondation (« comme une mère » – « comme un père » ; 1 Th 2,7 et II) au cœur de son développement, non sans souligner de manière symétrique que la parole entendue par le destinataire s'avère être Parole de Dieu au moment où il découvre qu'elle est déjà à l'œuvre en lui (1 Th 2,13). Les récits évangéliques racontent la genèse de cette même relation en distinguant différentes figures ou types de la foi. Avec les Actes des apôtres et l'Apocalypse, cette genèse est transposée dans d'autres contextes historiques, posant le problème théologique, déjà traité dans la première partie, de l'espace et du temps qui séparent la venue du Messie et la fin du temps et du monde ; dans les deux cas, mais chaque fois de manière très différente, les événements historiques sont chargés de signification théologique ; ils deviennent alors kairós qui conduit acteurs et lecteurs vers une nouvelle intelligence et une fécondité renouvelée du mystère de la foi. Cette inscription de l'engendrement de la foi dans une histoire particulière, voire sa préparation « dès avant la fondation du monde » serait finalement impensable sans la relecture de l'Ancien Testament¹¹³.

Pour rendre plausible l'heureuse coïncidence entre le principe, même de la pastoralité, tel qu'il se manifeste dans la lecture des Écritures, la situation de l'Église reconduite par l'expérience de sa propre pauvreté vers l'essentiel et le contexte culturel de nos sociétés, je me contente de me référer ici aux récits évangéliques dont une des caractéristiques est précisément de nous mettre au contact de la naissance de la foi.

Une foi tout humaine

Or, une lecture attentive de ces textes nous montre d'abord comment un certain nombre de personnes qui croisent le chemin de Jésus accèdent à leur humanité *sans pour autant devenir ses disciples*. Aujourd'hui, l'Évangile est d'abord une école d'humanité, mais il n'accapare pas, ni n'annexe cette humanité, il la libère plutôt, et cela gratuitement, comme existence fondée sur la conscience de chacun, fondée sur un croire tout élémentaire. Des récits comme celui de la guérison de la femme qui souffre d'hémorragies ou de la rencontre entre Jésus et la syro-phénicienne mettent ce croire en scène.

¹¹³ Dans la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate* (1965), il est dit au numéro 4 : « Scrutant le mystère de l'Église, le saint Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham (spiritualiter coniunctus est) ». Si ce « lien de l'Esprit » est donc constitutif, il est impossible pour l'Église de se comprendre elle-même dans la mouvance du Nouveau Testament sans se laisser sans cesse interroger par ce que devient la « lignée d'Abraham ».

Nous touchons, à cet endroit précis, au socle de notre situation culturelle : il est impossible de vivre sans faire crédit à la vie. C'est un acte à la fois nécessaire et difficile à maintenir dans une société où l'impératif de s'accomplir soi-même et la conscience du risque se croisent et ne cessent d'augmenter la fragilité des sujets. Comme la société, chacun sait que la confiance en la vie, acte que personne ne peut poser à la place d'un autre, est en même temps rendue possible par la présence de l'autre, les parents d'abord ou ceux qui tiennent leur place, de nombreux passeurs ensuite qui, aux moments cruciaux de notre vie, nous font passer sur l'autre rive.

Nous sommes réellement engendrés à la liberté par d'autres libertés, sans que la responsabilité de notre propre « décision », toujours unique, de croire en la vie nous soit enlevée. Toutes les cultures le savent en accompagnant ces passages décisifs de la vie par leurs rites d'initiation. Et même si nos sociétés occidentales ne rencontrent ces rites que comme des lambeaux ou des bribes de sens que les individus ont du mal à exempter d'une logique de marché et de consommation, elles savent toujours très bien que le lien social se constitue à ces endroits mystérieux de la vie où des libertés, celles de l'homme et de la femme, engendrent d'autres libertés. Toutes les enquêtes sur les valeurs des Européens montrent ce primat absolu du relationnel.

La force des récits évangéliques (comme d'ailleurs de toute la Bible et de la Genèse en particulier) est de nous rendre sensibles à ces données élémentaires de l'anthropologie. C'est à ce titre qu'ils ont traversé de multiples frontières religieuses et culturelles et sont lus par bon nombre de personnes qui ne participent pas à la foi de l'Église. Les nombreux épisodes de rencontre entre le « passeur » de Nazareth et d'autres qui surgissent à l'improviste sur son chemin ont la vertu de renvoyer les lecteurs à des « situations d'ouverture » analogues dans leur propre existence, là où leur foi en la vie peut naître ou renaître¹¹⁴. Les récits évangéliques les font donc sortir de l'abstraction et les renvoient aux événements de leur vie, sans les confronter immédiatement avec l'ultime.

La mise en valeur de cette figure du « tout-venant » qui, dans les synoptiques, ne se confond jamais avec celle du disciple ni avec celle des Douze est assurément une grande nouveauté dans une chrétienté qui, pendant des siècles, a su distinguer en son sein entre clerc et laïc et dans la société entre athées et membres d'autres religions, mais n'a pas approché de près les itinéraires des uns et des autres. Or, en considérant les récits évangéliques, voire toute la Bible, comme son propre texte, l'Église se voit invitée à exercer, d'abord et avant tout, le ministère pastoral même de Jésus en Galilée. Elle le fait quand elle s'intéresse à celui qui se présente à l'improviste, quand elle le respecte dans son unicité et à un moment précis de son itinéraire, sans avoir de projet sur lui, et quand elle parvient à faire résonner pour lui, de manière crédible, le « Heureux ! » des béatitudes. Ces rencontres peuvent se produire dans des groupes bibliques, de plus en plus fréquentés par des personnes de tout bord ; mais d'autres lieux y sont propices comme il ressort de cet ouvrage. Le point essentiel est la sensibilité pour ce qui peut naître en ces moments toujours inattendus : une nouvelle confiance en la vie, le courage d'être.

La pastorale d'engendrement trouve ici sa signification la plus élémentaire, au sens où elle est au service de l'avènement de cette foi, dans un double esprit de gratuité : elle sait que, tout en étant au rendez-vous, elle ne peut produire la foi ; et si celle-ci émerge effectivement, elle ne peut que s'étonner (comme Jésus s'est étonné d'admiration devant la foi du Centurion), sans annexer ou prendre à son compte ce qui vient de se passer.

La foi des disciples

Il se peut alors que celui qui vient de passer ce « seuil » d'une foi tout humaine soit amené à s'intéresser à Jésus de Nazareth et, grâce aux récits évangéliques et à certaines personnes qui en vivent, soit conduit à se mettre à l'école du Nazaréen, à entrer avec lui dans un processus de maturation jusqu'à être identifié avec lui : « je vis, mais ce n'est plus moi », confesse Paul dans sa

¹¹⁴ Pour davantage d'explication cf. Ch. THEOBALD, *La Révélation... tout simplement*, Paris, éd. de l'Atelier, 2001, p. 58 et pp. 121-138.

Lettre aux Galates, « c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Ce que l'apôtre affirme ici, les récits évangéliques le racontent en leur devenir qui culmine dans l'affrontement à la résistance la plus profonde en notre humanité : perdre sa vie à cause de Lui et de l'Évangile... et ainsi la sauvegarder (Mc 8,35). La scène se situe précisément à l'endroit où l'incompréhension des disciples, la trahison et le reniement sont comme intégrés dans le don ultime de soi-même du passeur et pasteur de Nazareth.

L'Église a entouré ce nouveau « seuil » de l'accès à la foi en Jésus-Christ de ses gestes sacramentels : baptême, onction messianique et Eucharistie qui remodelent l'humanité du chrétien jusqu'en ses ultimes racines. La crise de ces rites dans la culture contemporaine en dégage aujourd'hui leur noyau, l'événement même d'une nouvelle naissance qu'ils célèbrent, donnant à la pastorale d'engendrement une deuxième signification. On voit en effet l'apôtre Paul, mais aussi plus originellement Jésus lui-même prendre la position de « père » ou de « mère » (cf. par exemple 1 Th 2,7 et II) pour rendre possible l'accès à la foi en Lui, tout en s'effaçant progressivement pour laisser advenir, en ceux et celles qui le suivent, sa propre relation à son Père : « Vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste », dit le Jésus de Matthieu (Mt 23,8-10) ; cette critique de ceux qui se disent « père », « maître » ou « docteur » la tradition l'a lue comme invitation à laisser réellement naître en chaque chrétien « l'homme intérieur » (Éph 3,16-17), capable d'autonomie spirituelle et de fraternité. L'Église et les chrétiens doivent rendre possible cette naissance, s'appuyant sur les mêmes attitudes de gratuité, évoquées au passage du premier seuil, et sur la conviction que l'accès de quelqu'un à la foi en Christ est une heureuse nouvelle sans être pour autant un passage nécessaire pour s'approcher de sa propre humanité¹¹⁵.

Parce que le christianisme est devenu dans nos pays le fait d'une petite minorité et parce que les sociétés de l'Europe de l'ouest continuent leur mouvement autonome et autorégulé de « sortie de la religion », rompant l'ancienne alliance entre la foi chrétienne et l'humanisme occidental, nous devons nous interroger sans ressentiment sur la spécificité de notre foi : les récits évangéliques la fondent certes dans la relation unique des disciples à celui qu'ils confessent comme Christ ; mais ils nous montrent aussi que ceux-ci ne peuvent aller au bout de leur identification avec lui, leur seul Maître, sans s'intéresser, à cause de lui et comme lui, au « tout-venant ». Si Vatican II a décliné cet intérêt pastoral qui caractérise tout chrétien en terme d'« apostolat des laïcs » et en indiquant dans *Gaudium et spes* les grandes structures humaines dont l'Église se porte garante, il est aujourd'hui urgent de mieux comprendre l'identité même entre l'être chrétien et l'intérêt pour la foi humaine de « quiconque » en la vie, les structures de société qui la favorisent ou détruisent insensiblement devant être examinées et transformées à partir de l'intérêt même du Christ pour tous.

L'identité de l'apôtre

Il se peut finalement que celui qui vient de passer ce « seuil » fasse de cette ouverture intérieure l'axe de son existence. Il se découvre responsable de l'identité messianique de Jésus de Nazareth dans notre histoire et identifié à Lui jusque dans son être pasteur, non seulement et d'abord pour ceux qui se réclament de Lui – en dépit de l'incompréhension qui les menace, lui et ceux qui lui sont confiés (Mc 8,21. 33 ; 9,32, etc.) – mais surtout pour le tout venant. La naissance de cette identité nouvelle est encore un événement ou un seuil passé qui donne une ultime signification à la pastorale d'engendrement. Elle trouve son expression narrative dans les récits d'appel des Douze et surtout dans le mystérieux échange entre Jésus et Simon, chacun recevant de l'autre la reconnaissance de son identité, Jésus passant la sienne à celui qu'il appelle Pierre (cf. Mt 16,13-20 //).

Avant de préciser une dernière fois le concept de pastorale d'engendrement en lien avec notre contexte, revenons à l'ordre des trois seuils marqués par les synoptiques (et que Jean relativise à nouveau¹¹⁶). Ils dessinent en effet la *genèse de l'Église* à partir de relations élémentaires, voire à

¹¹⁵ Cf *Lumen gentium*, 14, § 2, 16.

¹¹⁶ Cf. Ch. THEOBALD, *Présences d'Évangile. Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Paris, éd. de l'Atelier, 2003, pp. 53-73.

partir du socle toujours persistant mais ô combien fragile de nos cultures qu'est la foi en la vie. Il ne s'agit nullement de minimiser la présence mystérieuse de l'Église dans l'histoire, sous la forme que nous connaissons. Mais, d'après tout ce qui précède, il semble que cette histoire – travail de la Sagesse et de l'Esprit – nous a conduits, au moins dans nos pays, au moment décisif où nous pouvons percevoir à nouveau la naissance de l'Église, sans pouvoir prévoir quelle en sera la figure de demain. En effet, les « passages » qui ont été désignés à l'instant ne se laissent jamais programmer, même si nous pouvons créer des conditions favorables à ce que tel « seuil » soit passé.

Nous rencontrons ici la véritable distance qui nous sépare désormais du concile Vatican II et du processus de réception et de sécularisation interne qu'il a inauguré. Nul doute que, dans son sillage, la pastorale se soit structurée selon le « programme institutionnel » (F. Dubet) qui l'avait animé tout au long du deuxième millénaire : « matrice religieuse [...] qui organisait la circulation de la croyance du haut vers le bas, du dogme à la mise en forme de l'expérience personnelle, par l'intermédiaire de professionnels du travail sur autrui animés par une vocation ».¹¹⁷

Pour conclure

Aujourd'hui où le « programme institutionnel » s'est lui-même épuisé – aussi et surtout dans la société –, la pastorale perd sa matrice qui lui avait procuré une certaine plausibilité. Au lieu de percevoir la foi en la vie qui anime tant d'existences autour de nous et de s'émerveiller du passage à la foi chrétienne de certains de nos contemporains, elle risque de se recentrer sur le dernier des trois seuils évoqués à l'instant – « les professionnels du travail sur autrui animés par une vocation » – pour maintenir, au prix de grands épuisements, le programme institutionnel lui-même et sans percevoir que l'histoire de la culture occidentale la met devant de tout autres échéances. C'est à cet endroit que retentit l'appel, me semble-t-il, à remonter au principe même de la pastoralité chrétienne, l'intérêt absolument spécifique de Jésus de Nazareth pour la naissance de la foi et les « seuils » que celle-ci peut passer ; intérêt qu'une pastorale d'engendrement voudrait honorer.

On pourrait reculer devant les dimensions paradoxales du « Royaume » qui paraissent ici. Ces derniers temps, l'épreuve traversée par nos Églises nous les fait approcher et nous invite à consentir à des naissances inattendues ; et cela jusque dans nos manières de nous disposer intérieurement et de nous organiser, selon les motivations évangéliques et théologiques évoquées dès notre relecture théologique de la modernité et désormais mises en forme à partir des récits évangéliques. C'est pour cela que le « moment favorable » est venu.

¹¹⁷ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., p. 273.

Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ?

Le défi de l'inculturation du message chrétien

André FOSSION

Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Nous comprenons souvent cette question comme si nous avions à faire passer dans le monde un Évangile dont nous serions les dépositaires. Nous nous mettons alors d'emblée en position de témoins. Nous cherchons, à partir de ce que nous sommes, à partir de nos propres ressources, ce qu'il faut dire, ce qu'il faut faire pour convertir les autres à l'Évangile. Et nous élaborons des plans d'évangélisation. Mais n'y aurait-il pas une toute autre manière d'entendre la question ? Non point « quelle annonce d'Évangile avons-nous à transmettre à notre temps ? » mais « quelle annonce d'Évangile nous est faite aujourd'hui ? ». La question, dès lors, n'est plus de savoir ce qu'il nous faut dire aux autres pour les toucher et les convertir, mais d'abord ce qu'il nous faut entendre. Il y a là un renversement de la question qui nous met en position de « récepteurs » de l'Évangile et, partant, en situation d'espérance. C'est ce renversement de la question que je voudrais faire valoir ici. Quelle annonce d'Évangile nous est donc faite aujourd'hui ? Où nous conduit cette annonce ?

« Il vous précède en Galilée. C'est là que vous le verrez »

Dans un temps que l'on dit de crise voire de mort annoncée du christianisme, le message qui nous est fait, c'est le message de Pâques que les femmes ont entendu devant le tombeau vide au moment même où elles cherchaient à embaumer un mort pour, en quelque sorte, le fixer dans la mort : « N'ayez pas peur. Il n'est pas ici. Allez dire à ses disciples qu'il est ressuscité. Il vous précède en Galilée, c'est là que vous le verrez » (Mt 28,7).

Ce message de Pâques nous envoie ailleurs que dans le lieu où nous sommes. Il nous fait sortir de nous-mêmes, de nos certitudes, de nos habitudes, de nos lieux propres pour nous conduire vers la Galilée, la terre des nations, la terre des rencontres et des cultures dans leur diversité. C'est là que nous sommes envoyés, remplis d'espérance, pour y chercher le ressuscité qui nous y précède.

Nous tournant ainsi vers le monde, dans les traces du ressuscité, je propose de nous laisser guider par deux penseurs et acteurs de notre temps : Gianni Vattimo et Marcel Gauchet. On pourrait en évoquer bien d'autres. Mais ceux-ci, me semble-t-il, sont deux analystes remarquables de l'évolution culturelle de notre société. Le premier est un philosophe et député européen de nationalité italienne. Il s'affirme chrétien. L'autre est un philosophe, sociologue et historien français. Il se dit agnostique. L'un et l'autre ont traversé, en penseurs et en acteurs engagés, les 40 dernières années de notre société. Ils se sont intéressés, tous les deux, aux liens entre la religion et la société. Ils sont, à cet égard, des témoins privilégiés de ce qui est arrivé à notre société dans son rapport au christianisme.

Nos deux auteurs mesurent la rupture qui affecte aujourd'hui la transmission de la foi chrétienne. Ils sont bien conscients, à cet égard, de l'effondrement d'un certain christianisme. Mais l'un et l'autre, du milieu du monde, nous parlent d'une redécouverte de l'Évangile et d'une manière nouvelle de le vivre.

Ainsi, dans son livre tout récent *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux* paru en français en janvier dernier, Gianni Vattimo discerne en lui-même et dans notre culture l'existence d'une séduction nouvelle pour le christianisme, à partir même des remises en question fondamentales formulées à son sujet. C'est même, souligne-t-il, la fréquentation assidue de penseurs anti-chrétiens – comme Nietzsche – qui lui a ouvert à nouveau la possibilité de croire, non pas ^{au} Dieu-Fondement ultime de la métaphysique, ni au Dieu d'une religion sacrée, mais au Dieu de la

tradition historique judéo-chrétienne : un Dieu qui se dit dans la contingence, dans la fragilité et la gravité de l'histoire humaine. Cette foi en Dieu dont il parle appartient à l'ordre non point des croyances irrationnelles ou des dogmes qui s'imposent d'en haut. Elle fait partie des convictions, rivées à l'espérance et à l'action, qui se vérifient dans leurs effets salutaires pour la vie humaine aussi bien personnelle que sociale. « Mon objectif, écrit-il, est de montrer comment le pluralisme postmoderne¹¹⁸ me permet (à moi personnellement, mais aussi, à mon avis, d'une façon plus générale) de retrouver la foi chrétienne¹¹⁹ ». Vattimo note, à cet égard, l'importance pour cette redécouverte de « communautés de croyants qui, dans la charité, écoutent et interprètent librement, en s'aidant et donc en se corrigeant les uns les autres, le sens du message chrétien¹²⁰ ».

Cette séduction nouvelle pour le christianisme, Marcel Gauchet, d'une autre manière, la remarque aussi à l'œuvre chez nos contemporains. Les démocraties avancées se sont émancipées de la tutelle cléricale et de la religion comme fondement et comme encadrement de la société. Paradoxalement, dit-il, c'est chez elles que l'on voit émerger une manière neuve et résolument ajustée à notre temps d'assumer la foi chrétienne. Cette manière d'assumer la foi dans un monde sorti de la religion est, selon notre auteur, éminemment personnelle, libre et critique. Ce qui fait l'âme de l'adhésion religieuse aujourd'hui, souligne Marcel Gauchet, ce n'est pas l'obéissance servile mais la soif spirituelle, la quête de sens et la recherche d'une meilleure qualité de vie.

C'est, en effet, sur le terrain de la vie bonne, pour l'individu et la société, que la foi religieuse se propose aujourd'hui, non point comme nécessaire, mais comme une dimension supplémentaire possible qui s'offre à la liberté. Ainsi, la recherche critique du mieux-être personnel et collectif s'avère être le terrain sur lequel la foi religieuse – et singulièrement le christianisme – trouve aujourd'hui une pertinence et une séduction culturellement renouvelées. Il dit : « Le filon apolo-gétique du mieux-être par Dieu a de beaux jours devant lui. (...) On serait tenté de penser qu'en accédant à ce stade critique la conscience religieuse a trouvé la forme stable adaptée au monde sorti de la religion »¹²¹.

Ainsi donc, ce que nos deux penseurs nous disent, c'est que manifestement, dans la Galilée des nations d'aujourd'hui, dans notre monde libéré de la tutelle cléricale et de la religion comme nécessité, s'ouvrent des espaces nouveaux, libres, critiques, communautaires et fraternels où la foi chrétienne peut émerger avec une pertinence renouvelée dans la quête de davantage d'humanité et de qualité de vie.

La foi chrétienne dans un état généralisé de commencement

Nous fondant sur ce constat, nous pouvons formuler une hypothèse qui guidera la suite de notre réflexion : la foi chrétienne se trouve aujourd'hui dans un état généralisé de commencement ou de recommencement. Qui dit « recommencement » dit, à la fois, processus de mort et de renaissance. On assiste, aujourd'hui, en effet, à la fin d'un monde comme aussi à la fin d'un certain christianisme. Pourtant, ce n'est ni la fin du monde ni la fin du christianisme. C'est plutôt un temps de germination avec tout ce qu'il peut comporter de regret – et aussi de contentement – pour ce qui meurt, tout comme d'incertitudes et d'espérance pour ce qui naît. Perte donc, mais aussi retrouvailles ailleurs et autrement.

En disant cela nous ne voulons en rien minimiser l'ampleur de la crise qui affecte la transmission de la foi chrétienne. Au contraire, il faut en prendre toute la mesure. L'évolution culturelle de l'Occident apparaît, en effet, à bien des égards, comme un éloignement progressif de la tradition chrétienne. Cette tendance travaille en profondeur la société. Elle s'est même considérablement

¹¹⁸ Entendons par postmodernité, le mouvement interne à la modernité elle-même qui critique la raison dans ce qu'elle peut avoir de prétention absolue, met en relief la perte de l'immédiateté du réel, souligne les conditionnements culturels en assujettissant ainsi les uns et les autres au jeu de la communication dans une situation de pluralisme.

¹¹⁹ G. VATTIMO, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*. Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 15.

¹²⁰ Ibidem, P. 18.

¹²¹ M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours dans la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 109-110

intensifiée depuis une quarantaine d'années au point que les sociologues voient une véritable « déconstruction » du religieux. Dans un livre récent *Catholicisme, la fin d'un monde*, la sociologue française Danièle Hervieu-Léger parle même pour le contexte français d'une « exculturation » du christianisme : une expulsion hors de la culture des références chrétiennes et de l'institution ecclésiale. « L'Église, dit-elle, a cessé de constituer, dans la France d'aujourd'hui, la référence implicite et la matrice de notre paysage global. (...) Dans le temps de l'ultramodernité, la société "sortie de la religion" élimine jusqu'aux empreintes que celle-ci a laissées dans la culture¹²² ».

Pourtant, cette « exculturation » dont parle Danièle Hervieu-Léger va de pair, de fait, avec des phénomènes de resurgissement de la foi, sur de nouvelles bases. Il se pourrait, de ce point de vue, selon le principe du labyrinthe, que s'éloigner d'un point d'arrivée ne soit pas nécessairement s'en écarter. Ainsi l'éloignement des expressions de la foi héritée pourrait-il s'avérer l'occasion d'une traversée, d'une émergence nouvelle de la foi sur une autre rive en réponse à une parole entendue à nouveau comme inaugurale. Nous rejoignons ici le scénario évoqué par Maurice Bellet dans son ouvrage *La quatrième hypothèse sur l'avenir du christianisme*.

La question que pose ce livre est radicale. Menacé par la sécularisation, le christianisme est-il condamné à la disparition totale, à se dissoudre dans les valeurs de la société ou bien à survivre à travers une restauration identitaire ? À ces tristes scénarios, Maurice Bellet préfère une quatrième hypothèse : prendre acte de ce qui meurt, la chrétienté en Occident, pour mieux percevoir l'inédit qui s'annonce, la possibilité d'une Parole inaugurale. « Quelque chose s'annonce, écrit-il, et nous ne savons ce que ce sera. Mais c'est comme si nous étions sur la ligne de départ, à l'orée d'un nouvel âge de l'humanité. La question est : en ce lieu inaugural, est-ce que l'Évangile peut paraître comme Évangile, c'est-à-dire la parole précisément inaugurale qui ouvre l'espace de la vie ? ».¹²³

Cette hypothèse de Maurice Bellet nous invite à être particulièrement sensibles aux lieux et aux questions où la foi commence ou recommence de nouvelle façon aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés chrétiennes existantes. Venus de l'extérieur, on peut évoquer, ici, bien entendu, les catéchumènes adultes, plus nombreux aujourd'hui, qui demandent le baptême ainsi que tous ceux et celles qu'on appelle les « recommençants ». Ces recommençants sont des baptisés qui ont donc eu un certain rapport au christianisme, mais qui ont dénoué leurs liens avec l'Église ou avec la foi elle-même. Parfois par paresse et par négligence, souvent parce qu'ils étaient las d'un christianisme qui ne les faisait plus vivre.

Ce qui est commun à toutes ces personnes, malgré leur diversité, c'est que « recommencer dans la foi » ne signifie nullement « revenir en arrière » comme s'il s'agissait de réparer une erreur ou de reprendre un parcours là où elles l'avaient laissé. Non, il s'agit plutôt pour ces personnes d'aller de l'avant, d'assumer toute leur histoire pour « recommencer à croire » mais avec une intelligence et une liberté renouvelées. Ce que les recommençants veulent, c'est d'abord comprendre leur propre histoire, la relire, la retraverser en quelque sorte pour reprendre l'initiative et éventuellement la réorienter. Ils veulent aussi comprendre, réfléchir à la manière dont ils ont vécu la foi, aux motifs qui les ont conduits à s'en éloigner comme aussi aux raisons qui pourraient les en rapprocher à nouveau en prenant congé des représentations religieuses stériles ou aliénantes qui furent jadis les leurs. Leur démarche nouvelle de foi apparaît de ce point de vue, comme une véritable reconstruction faite d'abandons et de rejets, mais surtout de découvertes, d'apprentissages et même, pourrait-on dire, de séduction nouvelle.

Mais ces commencements de la foi ne concernent pas seulement les catéchumènes ou les « recommençants » dont nous venons de parler, mais, également, l'ensemble des chrétiens eux-mêmes. Eux aussi, en effet, dans un contexte culturel nouveau, cherchent à rendre compte nouvellement de leur foi à leurs propres yeux comme au regard de ceux qui leur en demandent raison. Ainsi, par leur environnement, les chrétiens eux-mêmes sont-ils ramenés, eux aussi, aux questions premières, aux questions initiales où la foi commence, là où, selon l'expression de Maurice Bellet, s'ouvre l'espace d'une Parole inaugurale.

Faisons le point. Le message évangélique, disais-je plus haut, nous invite à aller vers le monde

¹²² D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 p. 288.

¹²³ M. BELLET, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 17.

tel qu'il est pour y découvrir les traces du ressuscité. « C'est là que vous le verrez ». Ce que l'on voit, précisément, dans le monde, ce qui circule dans l'air du temps et qui s'annonce au-delà de l'effondrement du religieux, c'est une disposition à revisiter les choses de la foi dans une fraîcheur nouvelle en lien avec la recherche d'une meilleure humanité et qualité de vie. La tâche d'évangélisation, dès lors, consiste à compter sur les dynamismes culturels en cours et à se mettre au service des « commencements de la foi » qui sont déjà là, qui émergent dans le contexte culturel présent aussi bien chez ceux du « dehors » qui veulent s'en approcher que chez ceux du « dedans » qui veulent la vivre et en rendre raison de nouvelle façon. Mais comment ? Et tout d'abord, dans quel esprit ?

Se mettre au service des commencements de la foi. Dans quel esprit ?

Le terme « service » me paraît approprié pour indiquer l'esprit qui doit animer la tâche d'évangélisation et, particulièrement, l'accompagnement des (re)commencements de la foi. Le terme « service », en effet, nous éloigne de toute perspective de conquête ou de reconquête, de résistance nostalgique ou de repli identitaire face à un monde perçu, imaginativement comme s'éloignant de Dieu et comme menaçant la foi. Le terme « service » permet d'allier, à la fois, d'un côté, rigueur et compétence, de l'autre, humilité et démaîtrise.

De la rigueur et de la compétence, il nous en faut, en effet, et beaucoup. Nous avons besoin pour assumer la tâche d'évangélisation de projets cohérents, intelligents et audacieux. Nous avons besoin d'agents pastoraux bien formés, qui manifestent des compétences multiples : culturelle, théologique, pédagogique, organisationnelle et spirituelle. Nous avons besoin de projets et d'objectifs clairs, dynamisants qui puissent mobiliser les communautés locales, les paroisses et les mouvements.

Je voudrais ici insister quelque peu sur l'autre dimension : la démaîtrise. Fondamentalement, en effet, nous n'avons pas le pouvoir de transmettre la foi. Nous pouvons veiller aux conditions qui rendent la foi possible, compréhensible, désirable. Mais notre pouvoir s'arrête là : aux conditions de possibilité. Car la transmission de la foi elle-même n'est pas de notre ressort. Elle sera toujours aussi le fruit de la grâce de Dieu et de la liberté des hommes. L'Évangile, ne l'oublions pas, a une puissance de séduction en lui-même et par lui-même. Quant aux êtres humains, aujourd'hui comme hier, ils sont « capables de Dieu » sans que le devoir nous incombe de créer cette capacité en eux.

Ainsi, s'agissant de la croissance du Royaume de Dieu, l'Évangile parle de semences et de graine qui pousse sans que l'on sache comment : « Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre, qu'il dorme ou qu'il soit debout, la nuit et le jour, la semence germe et grandit, il ne sait comment » (Mc 4,26-27). C'est qu'en effet le lieu où naît ou renaît la foi n'est au pouvoir de personne. En d'autres termes, un nouveau croyant ou un recommençant dans la foi sera toujours une surprise, non point l'objet d'une conquête, le résultat d'un effort ou le produit d'un travail. Il nous faut donc penser l'évangélisation en donnant une place essentielle à l'inattendu, à l'événement et à la surprise.

Tout ce que nous pouvons faire, en d'autres termes, c'est de rendre possibles les commencements et recommencements de la foi, de les favoriser, de les accompagner, lorsqu'ils adviennent, dans l'humilité, dans un esprit de service, sans prétendre en maîtriser la fin, en respectant les nouvelles sensibilités et manières d'habiter l'Évangile. Car le christianisme qui vient et qui s'annonce au-delà de sa crise actuelle ne sera pas uniquement le résultat de nos efforts, il sera aussi le fruit neuf, inattendu, surprenant de la liberté humaine et du travail de l'Esprit au cœur du monde.

Se mettre au service des commencements de la foi. Comment ?

Étant admis le principe de démaîtrise et d'ouverture à la surprise dont il vient d'être question, quels services pouvons-nous offrir pour favoriser et accompagner les commencements de la foi dont Gianni Vattimo et Marcel Gauchet décelaient les chances au sein de notre culture ? Je voudrais énoncer ici une triple voie : entretenir la mémoire du passé, animer le débat au présent, appeler

à la liberté et à la créativité pour le futur. J'en ajouterai ensuite une quatrième qui, en fait, est la condition de toute évangélisation.

Entretenir la mémoire de la tradition chrétienne, tout d'abord. L'évangélisation, aujourd'hui, passe par un service de la mémoire de l'héritage chrétien non seulement au sein des communautés chrétiennes, mais surtout dans les lieux culturels et les médias publics. On peut reconnaître avec satisfaction, à cet égard, que les autorités civiles, dans le fonctionnement démocratique actuel, sont ouvertes à un déploiement de l'héritage chrétien. Dans l'espace culturel en tant qu'il a été et est toujours une part inspiratrice de notre culture, ce déploiement peut s'effectuer sans prosélytisme, dans un esprit de tolérance et d'ouverture ainsi que dans le respect d'un ensemble d'exigences critiques et esthétiques.

En dépit et à l'inverse du phénomène d'« exculturation » du christianisme dont parle Danièle Hervieu-Léger, on peut voir aujourd'hui de nombreuses initiatives (expositions, conférences, restaurations d'œuvres d'art, cours, livres, films, etc.) qui font valoir le patrimoine chrétien dans le champ culturel lui-même. C'est là un signe des temps dont on peut se réjouir. Comme communauté chrétienne, nous avons, je crois, à promouvoir ce travail de la mémoire avec nos propres ressources, dans nos propres lieux, mais aussi dans les espaces publics en sollicitant, en appuyant ou en rejoignant les initiatives des autorités civiles à cet égard.

Mais il ne suffit pas d'entretenir la mémoire du passé – ce serait en rester à une simple folklorisation du patrimoine chrétien –, il faut aussi *organiser et animer le débat* en montrant combien la tradition chrétienne revisitée, réinterprétée, demeure une source vive pour penser les défis nouveaux qui sont ceux de nos contemporains. La justice et la paix, le développement durable et la sauvegarde de l'environnement, la rencontre des religions, les questions de sens, la qualité de la vie sont autant de champs susceptibles d'accueillir la question de Dieu. Rappelons-nous ici la phrase qui ouvre la *Constitution pastorale Gaudium et spes* de Vatican II : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, il n'est rien d'humain qui ne trouve écho dans leur cœur¹²⁴ ». On peut espérer, à cet égard, que la théologie chrétienne soit véritablement un service du citoyen dans ses joies et ses angoisses, qu'elle vienne l'écouter et le rejoindre dans ces questions. Et, là, au milieu de ces questions, qu'elle « donne à penser ».

Que le message chrétien puisse « donner à penser » dans le champ des questions, dans l'espace des débats aujourd'hui, tel est le vœu que l'on peut formuler. L'expression « donner à penser » me paraît particulièrement intéressante parce qu'elle met le témoin de l'Évangile, le catéchiste ou le théologien, non pas en position de surplomb dans le débat ni en position de main-mise sur la vérité, mais en position d'interlocuteur, d'ami. Il « donne à penser » avec un accent de gravité car, effectivement, les questions sont lourdes d'enjeux, mais aussi avec un aspect de légèreté : légèreté du don qui ne pèse pas mais laisse libre.

Et j'en viens au troisième aspect de la tâche d'évangélisation : *promouvoir la liberté et la créativité*. Entretenir la mémoire chrétienne, animer le débat, cela n'a pas de sens, en effet, si ce n'est pour promouvoir la liberté et la créativité : liberté de s'approprier ou non la foi en connaissance de cause ; liberté aussi de s'approprier l'héritage chrétien de manière multiple, pas nécessairement dans la foi comme telle, mais en prenant, dans cet héritage, ce qui est éprouvé comme inspirant et humanisant. Ce qui me semble important, à cet égard, c'est que l'on sorte culturellement d'un rapport triste, indifférent ou agressif à l'égard du christianisme, que l'on abandonne aussi la problématique du « tout ou rien ».

Comme le souligne Marcel Gauchet, le christianisme a été une « part séminale » déterminante de notre culture ; il a contribué à la façonner y compris dans sa dimension critique. La « sortie de la religion », l'émancipation du religieux, n'est d'ailleurs pas étrangère au souffle qu'a apporté le christianisme lui-même. Favoriser un rapport positif multiple à l'égard du christianisme, en dehors du « tout ou rien », c'est lui permettre de demeurer une « part séminale » de l'existence individuelle ou collective sur des plans divers qui sont liés mais que l'on peut séparer : culturel, anthropologique, esthétique, historique, moral et spirituel.

¹²⁴ Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*. § I.

On pourrait considérer à cet égard le christianisme comme un « équipement » offert pour la vie, comme une ressource ouverte – « an open source » – dans laquelle chacun et chacune peuvent puiser librement, sur laquelle chacun et chacune peuvent s'appuyer pour vivre et construire son existence. Développer ce rapport libre et multiple au christianisme, c'est aussi, croyons-nous, ouvrir les meilleures chances au plus grand nombre d'accéder à la foi, dans un esprit de créativité qui laisse à chacun et à chaque époque la liberté de croire avec » les générations antérieures mais pas nécessairement comme » elles. Être chrétien apparaîtra alors, aux yeux de la culture elle-même, non comme une obéissance répétitive et servile à un ordre sacré, mais comme l'entrée libre, critique, inventive et responsable dans un art de vivre qui s'inspire de l'Évangile, au bénéfice aussi bien de la vie personnelle que sociale.

Comme annoncé, j'ajoute une condition initiale à tout cela la solidarité effective, dans l'action et la réflexion, avec les pauvres et ceux qui souffrent. Gaudium et Spes l'évoque dès la première phrase. Il s'agit de partager les joies et les peines « des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent ». Cela nous rappelle que l'Église qui a la charge d'évangéliser reçoit son autorité des pauvres. C'est dans la reconnaissance que les pauvres manifestent à son endroit qu'elle peut être reconnue par le monde comme « experte en humanité ». L'Église perdrait, en effet, tout crédit pour évangéliser si elle ne disposait pas de la reconnaissance des pauvres. Entendons-nous bien, la solidarité avec les pauvres et, d'ailleurs, toutes les tâches d'humanisation ne sont pas une tactique d'évangélisation ou une stratégie pastorale. L'amour *de* l'autre, le combat pour la justice, tous les engagements pour une humanité plus dignes sont, évidemment, une fin en soi, mais, de surcroît, constituent la condition et le terreau naturel de l'annonce évangélique et de l'émergence de la foi.

Pour favoriser les commencements de la foi, désapprendre et reconstruire un ensemble de représentations

S'il y a aujourd'hui, comme je l'ai dit à plusieurs reprises, des chances nouvelles pour la foi, c'est néanmoins au-delà d'un certain nombre d'obstacles qui restent à franchir. L'expérience pastorale montre, en effet, qu'un ensemble de représentations habituelles constituent un véritable obstacle à l'émergence de la foi. Si beaucoup se sont éloignés de la pratique religieuse et de la foi elle-même, c'est que les représentations qu'ils s'en faisaient ou qui leur étaient données ne les faisaient plus vivre. Ces représentations de la foi qui lui font obstacle sont aujourd'hui encore très prégnantes dans la mémoire collective.

Favoriser aujourd'hui les commencements de la foi, c'est dès lors défaire un certain nombre de nœuds de représentations – souvent très tenaces – qui sont simplistes, désuètes, infantilisantes voire perverses qui habitent encore les esprits en les tenant ainsi éloignés de la possibilité de croire de nouvelle façon. C'est pourquoi l'évangélisation aujourd'hui passe par un nécessaire désapprentissage de certaines représentations de la foi qui la rendent incroyable voire indésirable.

Nous avons besoin, à cet égard, pour le champ pastoral et culturel, de perspectives théologiques simples mais renouvelées qui, comme je disais plus haut, « donnent à penser » aux gens et resituent la foi, par rapport aux questions que leur pose la vie, dans l'ordre du croyable et du désirable.

Je voudrais simplement évoquer ici cinq axes où, me semble-t-il, s'impose tout particulièrement ce travail de reconstruction et de reconstruction des représentations pour remettre la foi dans le champ du désirable.

La création toujours à venir.

Le premier axe ou nœud de représentations concerne la pensée de la création. Pour la plupart des gens, le terme « création » fait penser au premier moment, au « big bang » initial ou aux récits de la Genèse, en tout cas au passé. Mais confiner ainsi la création dans le passé, en plus des difficultés que cela crée avec les théories scientifiques de l'évolution, rend difficilement croyable la perspective de la résurrection, dès lors que celle-ci se trouve déconnectée du dynamisme de la

création. Aussi, sur ce thème, n'aurions-nous pas à faire valoir devant nos contemporains une autre façon de penser conformément à la tradition judéo-chrétienne ? Cette tradition, en effet, nous invite à penser la création non seulement comme étant derrière nous, mais aussi maintenant et surtout devant nous. « Dieu n'a pas créé l'homme », dit Marie Balmory, dans le sous-titre de son livre « La divine origine¹²⁵ ».

En disant cela, elle ne conteste pas le terme de création, mais son usage au seul passé et avec Dieu comme seul auteur. Dieu, en effet, n'a pas créé l'homme, il le crée et le créera encore non point seul mais avec le concours des êtres humains, hommes et femmes, qui s'engendrent à la vie. En ce sens, nous sommes toujours en état d'être créés et de créer : « La création tout entière, nous dit Saint Paul, gémit encore dans les douleurs de l'enfantement » (Rm 8,22). « Voici que je fais toutes choses nouvelles » (Ap. 21,15), lit-on dans le dernier chapitre de l'Apocalypse.

Ainsi, l'histoire humaine est-elle la création continuée, elle est histoire de salut que la puissance créatrice de Dieu accompagne, en se reprenant, en s'excédant, en nous portant sans cesse vers des horizons nouveaux, vers des aspirations plus grandes encore. La résurrection, dès lors, dans ce dynamisme créateur, devient davantage pensable, croyable. Elle apparaît ainsi comme la création elle-même qui se reprend et s'excède. Ainsi ne sommes-nous pas encore au bout de l'expérience du don de Dieu. « Vous verrez de plus grandes choses encore » (Jn 1,50). Telle est l'espérance qui anime la vie du chrétien et que nous avons, je crois, à faire valoir aujourd'hui pour favoriser les commencements de la foi.

Une permission sans limite dans la responsabilité.

Un deuxième axe de travail des représentations concerne notre liberté par rapport à Dieu. La question de nos contemporains est ici radicale : peut-on exister et être soi-même libre et autonome si Dieu existe. Beaucoup ont tranché pour leur liberté et contre Dieu. C'est que, dans les représentations habituelles, Dieu apparaît souvent comme l'ennemi de la liberté de l'être humain ; il est celui qui brime la jouissance humaine par des interdits dont les transgressions sont sanctionnées.

Ce genre de représentations, nous le savons, a blessé et a éloigné un nombre considérable de personnes de la foi. Certains ont même été conduits à ressentir le christianisme comme un « crime contre la vie ». « Presque deux mille ans de répression sexuelle, des millions de vies détruites (névrosées), c'est payer cher pour une religion d'amour¹²⁶ », dit Jacques Sojcher et avec lui beaucoup de nos contemporains.

En écoutant la souffrance de nos contemporains à cet égard, n'avons-nous pas à proposer patiemment d'autres manières de se représenter les choses, en disant, notamment, que, dans la tradition judéo-chrétienne, tout commence par le don d'un jardin merveilleux et par une permission sans limite. « Tu peux manger de tous les arbres du jardin ». Ce qu'il faut faire valoir, à cet égard, devant nos contemporains, c'est que l'interdit ne vient pas limiter la permission comme si Dieu, après avoir donné, venait retrancher quelque chose pour se la réserver jalousement. L'interdit *de* Dieu, en réalité, est là pour rendre possible la permission sans limite. Prenons une comparaison.

C'est comme si Dieu disait : « Tu peux emprunter toutes les routes et aller partout, sans exception. Mais, attention, roule à droite, pas à gauche ». L'interdit de rouler à gauche, on le voit, ne retire rien à la permission de se rendre partout. Au contraire, c'est pour que tous puissent se rendre partout et en sécurité que l'interdit est énoncé. Et l'interdit est énoncé non pas comme une limite à la permission, mais comme une ouverture à autrui. Ou encore, c'est comme si Dieu disait, « Tu peux manger de tout, mais pas tout ». [ci encore, il ne s'agit pas d'interdire tel ou tel fruit, mais de laisser à l'autre sa part et sa place. Dieu apparaît ici vraiment, dès l'origine, comme l'ami de l'homme, comme l'allié de sa liberté et de sa jouissance. Il lui ouvre une permission et des aspirations sans limite mais dans l'acceptation de l'autre. Il en appelle à sa responsabilité eu égard aux effets de vie ou de mort de ses comportements. C'est le discours du serpent, au contraire, qui change le sens de l'interdit et fait de Dieu un concurrent, un rival jaloux qui ne veut pas partager ce qu'il a et dont il

¹²⁵ M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993.

¹²⁶ SOJCHER, *Il n'y a pas plus de dieu que de sirènes*, dans *Où va Dieu ? Revue de l'Université de Bruxelles*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1999, p. 100.

faut se méfier, dont il faut se libérer pour vivre. On le voit, il y a là tout un complexe de représentations contrastées et différentes qu'il faut pouvoir analyser, décoder et clarifier pour remettre la foi dans l'espace de ce qui est bon et désirable pour l'homme.

Une dignité humaine élevée jusqu'à l'extrême. Ce troisième axe concerne l'incarnation dont les représentations habituelles accentuent l'aspect d'abaissement de Dieu en faisant, en retour, de cet abaissement un idéal pour l'homme devant Dieu. Mais n'y aurait-il pas, là aussi, à faire valoir d'autres représentations ? Selon le message chrétien, Jésus-Christ est celui en qui se conjugue un double mouvement sans confusion ni séparation : un mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu.

Pour la foi chrétienne, en effet, Jésus-Christ est Dieu lui-même qui s'approche des hommes et les agrée au point de se faire l'un d'entre eux. Et en Jésus-Christ, c'est un homme comme nous qui, se recevant de Dieu, s'accomplit en lui rendant grâce. Cette foi en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, ouvre à l'humanité les aspirations les plus hautes. Pour la foi chrétienne, en effet, Dieu est tellement pour l'homme qu'il s'est fait homme en Jésus-Christ en élevant ainsi la dignité humaine jusqu'à l'extrême. « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ». Cette phrase d'Irénée n'est pas nouvelle, mais nous devons, je crois, en prendre nouvellement la mesure.

Ce qui est en jeu, en effet, dans le mystère de l'Incarnation et qu'il nous faut redire à nos contemporains, c'est ceci : la foi chrétienne n'a pas de sens sinon pour élever la liberté et la dignité de l'homme. C'est dire que la vérité des discours que nous tenons sur Dieu se mesure à leurs effets humanisants. En d'autres termes, les critères de vérité de nos représentations de Dieu sont d'ordre anthropologique. Dit plus simplement : un Dieu qui fausse l'homme est un faux dieu, une idole.

C'est dire que la religion est faite pour élever l'homme, pour le mettre debout et non pour le mettre à genoux : le sabbat pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. On sait que ce fut là le débat difficile de Jésus avec les autorités religieuses de son temps, un débat qui l'a conduit à la mort, un débat qui continue aujourd'hui à interpeller les pouvoirs religieux de toutes les religions, car, comme le montrent la vie de Jésus et, plus largement, la tradition prophétique, ce sont les pouvoirs religieux qui ont le plus de peine à être évangélisés.

La croix comme signe de renversement. Avec le mystère de la mort du Christ en croix, on est au cœur de la foi chrétienne. Pourtant, nous le savons bien, dans les représentations courantes, la compréhension de la mort du Christ en croix donne lieu à bien des ambiguïtés, souvent même à des interprétations psychologiquement perverses dont nos contemporains heureusement ne veulent plus.

Comment parler aujourd'hui du signe de la croix, signe par excellence du christianisme ? Ce qu'il faut dire, je crois, et cela au début de toute catéchèse, c'est que Jésus, le juste qui a passé sa vie à faire le bien, a été injustement et scandaleusement mis à mort par les autorités religieuses de son temps en collusion avec les autorités politiques.

Ceci nous amène à dire que, sur la croix, on voit deux choses. D'un côté, la croix montre jusqu'où peut aller le mal au cœur de l'homme. Et ce mal, comme le manifeste l'histoire humaine s'avère, en réalité, sans limite, la croix en ce sens, symbolise la violence aveugle qui peut envahir le cœur de l'homme. Mais, d'un autre côté, la croix montre jusqu'où peut aller le bien : sur la croix, en effet, en dépit de la violence qui lui est faite injustement et de manière aveugle, Jésus ne répond pas au mal par le mal. En invoquant le pardon pour ses bourreaux, Jésus vainc le mal en ne lui donnant pas prise, en y mettant fin. Saint Paul exprime ce double aspect de la croix dans une phrase admirable de concision et de vérité : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rm 5,20). Excès de mal et excès de bien plus grand encore.

Tel est le renversement qu'opère l'amour du Christ au moment même où il est injustement mis à mort : un renversement que la résurrection de Jésus par son Père vient sanctionner. La résurrection est, en effet, l'œuvre de Dieu. Dans la résurrection, c'est Dieu lui-même qui, s'indignant du mal qui est fait à Jésus, lui rend raison et justice.

Dans la résurrection, en d'autres termes, c'est Dieu qui, prenant parti pour Jésus, se révèle, qui

dit où il est et qui il est. Telle est la révélation de Dieu qui nous est faite dans la mort et la résurrection du Christ : Dieu nous aime comme le Christ lui-même nous a aimés, c'est-à-dire inconditionnellement. Impossible d'éteindre l'amour de Dieu pour nous. Dieu aime de manière inconditionnelle.

C'est là, me semble-t-il, le message simple et fort que nous avons à faire valoir auprès de nos contemporains : message qui bouleverse bien des représentations coutumières, y compris dans l'Église.

Pourtant le message évangélique est clair. Dieu ne répond pas au mal par le mal. L'œuvre de Dieu, dès lors, est de nous sauver des enfers où nous pouvons effectivement et définitivement nous enfermer. S'il y a une justice de Dieu, c'est une justice, dans la vérité, qui est réparatrice et non pas vengeresse ; une justice qui restaure et qui, plus est, fait grâce. Telle est la bonne nouvelle du jugement dernier, au nom du mystère de la croix, que nous avons à répercuter auprès de nos contemporains à l'encontre des images doloristes, sacrificielles et craintives que ce mystère de la croix peut encore leur inspirer sourdement mais dont, par ailleurs, ils ne veulent plus.

Enfin, il y a un dernier nœud de représentations qui, me semble-t-il, est à travailler pour favoriser les (re)commencements de la foi, je veux parler de *la Trinité, comme unité de communication*. La base de toute théologie trinitaire est que Dieu est un, que son unité est faite de trois personnes distinctes qui existent de par leurs relations mutuelles et que ces trois personnes sont égales en divinité. Unité, différence et égalité donc entre les trois personnes.

Ce mystère trinitaire pour la plupart de nos contemporains paraît abscons, incompréhensible, illogique, en tout cas, éloigné de la vie. Et pourtant. N'y a-t-il pas à travailler nos représentations du mystère trinitaire pour le rendre lumineux pour la vie ? Notamment, en le réexprimant en termes de communication. Dieu, en effet, est mouvement de donner, recevoir, rendre. Le Père est celui qui donne, le Fils est celui qui reçoit et rend. L'Esprit, pourrait-on dire, est le lien de l'un et de l'autre : le lien de la charité qui fait qu'ensemble ils sont l'amour. Comme le dit Saint Augustin, en Dieu, il y a l'aimé, l'amant et l'amour. Et cet amour est à la fois unifiant, différenciant et personnalisant, sur le fond d'une même dignité. Mais ne trouvons-nous pas là tout simplement le défi quotidien de notre existence : vivre ensemble dans l'unité, favoriser et valoriser nos différences, tout en reconnaissant à chacun et chacune une égale dignité ?

Se laisser habiter par l'Esprit de Dieu, c'est ainsi chercher à faire l'unité entre nous, en appelant chacun à être vraiment lui-même tout en demeurant l'égal de l'autre en dignité. Le modèle *de* la communication trinitaire, en ce sens, n'a rien de fusionnel. C'est dire que plus je m'approche de Dieu, plus je deviens moi-même. Aller vers Dieu, c'est aller vers soi, c'est s'aimer soi-même. Cette manière de voir les choses situe la vie chrétienne non comme une conformité à un ordre établi mais comme un appel, adressé à chacun et à chacune, à la créativité : un appel à écrire sa vie, à faire de sa vie une œuvre, une « biographie », une page du cinquième évangile que ne cessent d'inspirer les quatre premiers. Cet appel à la créativité, je crois, peut séduire nos contemporains dans la force de leur autonomie.

Les cinq points que j'ai évoqués ici ne sont pas à entendre comme des réponses toutes faites à des questions mais plutôt comme des perspectives qui peuvent « donner à penser » et accompagner aujourd'hui les (re)commencements de la foi. Et sur les chemins des commencements de la foi, nous le savons, nous sommes toujours précédés par l'Esprit de Dieu : un Esprit, au cœur du monde, au cœur de nos contemporains qui peut toujours nous surprendre et qui nous assigne à la tâche de laisser advenir la nouveauté de la foi.

Puisse l'Évangile, pour nous comme pour nos contemporains, garder le goût des commencements.

Parole de Dieu et pastorale d'engendrement

Odile RIBADEAU DUMAS et Philippe BACQ

Au point de départ...

Les pages qui suivent sont le fruit d'une réflexion qui prend appui sur une pratique pastorale vécue en France et en Belgique. Deux pôles structurent celle-ci : d'une part un engagement diocésain et des interventions diverses dans plusieurs paroisses, d'autre part l'animation de groupes de lecture d'Évangile, dans les paroisses au long de l'année et à la campagne pendant l'été.

Depuis plus de vingt ans en effet, nous réservons une partie des vacances à animer des groupes de lecture d'Évangile dans le cadre rudimentaire d'une ferme d'un petit village ; elle est perdue en pleine campagne entre les deux Creuses au centre de la France. Là, des personnes avec qui nous travaillons se retrouvent pour quelques jours de vie ensemble. D'année en année, le groupe se diversifie, jeunes ou moins jeunes, familles, prêtres, religieux et religieuses, le point commun étant généralement l'engagement des uns et des autres dans la vie ecclésiale. Le cadre reste volontairement très simple : le pré souvent coloré de tentes, le potager, les quelques fermes qui composent le village, le contact avec les gens du pays. Il permet à chacun de revenir à l'élémentaire en lui-même, en deçà des agitations de la vie quotidienne. Chaque jour, plusieurs heures sont consacrées à une lecture rigoureuse de l'Évangile ensemble et à un partage de ce qu'il opère dans la vie de chacun.

Ces moments alternent avec des temps de détente, de repos, de balades en pleine nature ou au bord de la rivière, de soirées autour du feu. Chacun peut aussi se recueillir s'il le souhaite, souvent une célébration rassemble le groupe pour cueillir les fruits de la journée. Bref, expérience d'un «vivre-ensemble» au contact de la nature, qui unifie, repose en profondeur et renouvelle les énergies.

Lus dans ce contexte, les récits évangéliques trouvent des résonances nouvelles. Quand ils parlent de la maison, des chemins, des semailles qui grandissent, du pain rompu et partagé, ils font image, éveillant saveur et courage pour aller de l'avant. C'est devenu une conviction forte : les évangiles sont la matrice première d'un renouvellement de l'intelligence et de toute la personne. Plus

encore que les textes de l'Ancien Testament ou les lettres pauliniennes. Et dans les Évangiles, les récits des rencontres de Jésus avec ses différents partenaires sont particulièrement vivifiants.

C'est à partir de ces moments forts, vécus durant l'été, que les groupes de lecture d'Évangile qui se sont constitués dans les paroisses ont trouvé leur allure spécifique. La conjonction et le contraste entre le travail pastoral quotidien et l'expérience vécue dans ces groupes alimentent la réflexion qui suit.

Un constat

À l'heure actuelle, la dynamique paroissiale demeure encore souvent principalement centrée sur la pratique liturgique et sacramentelle. Dans la plupart des paroisses, les chrétiens actifs sont engagés dans de multiples services de cet ordre : préparation aux sacrements du baptême, de l'eucharistie, de la confirmation, du mariage, accompagnement des funérailles, équipes liturgiques et chorales... La catéchèse des jeunes elle-même est orientée vers la participation sacramentelle : faire sa première communion, puis sa profession de foi, recevoir la confirmation. Il en est de même pour le catéchuménat et l'accueil des recommençants.

Certes, il existe bien d'autres instances qui sont au service de la vie de la communauté chrétienne et de son insertion¹²⁷ : les équipes qui visitent les malades, les prisonniers, les personnes âgées ou isolées, celles qui accueillent les plus démunis dans les permanences d'écoute et d'entraide.

¹²⁷ Travaillant surtout dans le cadre paroissial, nous n'envisageons pas ici les mouvements qui revêtent une grande importance dans la vie missionnaire des communautés.

Celles qui rassemblent les jeunes dans des activités diverses, groupes de prière, groupes bibliques, les conseils économiques qui gèrent les biens de la communauté... Il n'empêche qu'aujourd'hui encore, le pôle structurant principal de cet ensemble est, dans la plupart des cas, le rassemblement des chrétiens pour célébrer les sacrements. D'où la tendance à compter : le nombre de chrétiens qui viennent à l'église le dimanche, le nombre de baptêmes et de mariages dans une année, les nouvelles demandes des catéchumènes, etc.

Mais précisément, les analyses sociologiques montrent que la pratique sacramentelle est en baisse un peu partout, parfois de façon alarmante. Globalement parlant, on ne rencontre guère les jeunes générations dans les assemblées. Celles-ci continuent d'être nourrissantes pour ceux et celles qui y participent, mais après eux ?

Parallèlement, le vieillissement des prêtres et leur manque de renouvellement se font fortement sentir, en même temps, des chrétiens en grand nombre se sentent de plus en plus responsables de l'avenir de leur communauté ecclésiale.

Ces différentes dynamiques ont suscité depuis quelques années un regroupement des paroisses en nouvelles unités pastorales ; leur prise en charge varie de lieu à lieu , généralement, une équipe composée de laïcs et de prêtres assure la responsabilité dernière de la nouvelle paroisse en lien avec d'autres instances : équipes-relais, conseil économique... Ce réaménagement est le fruit de décisions courageuses où l'Esprit de Dieu est vraiment à l'œuvre. Il s'est lentement préparé et il a mûri dans des concertations multiples qui ont souvent été le lieu d'expériences spirituelles et ecclésiales fortes, stimulantes.

Mais, il faut le remarquer, le principe structurant de ces nouveaux ensembles est resté le même : le rassemblement des croyants pour célébrer les sacrements de l'Église. On peut dès lors légitimement se demander si, dans les années qui viennent, les questions qui se posent aujourd'hui dans les anciennes paroisses ne vont pas se déplacer dans les unités pastorales, jointes à de nouvelles difficultés : diminution de la participation aux assemblées due à l'éloignement géographique , anonymat plus grand entre des personnes qui, ne vivant pas sur le même lieu, ne se connaîtront pas , difficulté pour les prêtres d'entretenir des relations de proximité, risque de fonctionnariser les agents pastoraux... Tout cela dans une culture qui met au centre la place privilégiée de la personne et l'importance des relations. Ces unités pastorales pourront-elles faire signe dans ces conditions ?

Certes, grande est la prise de conscience de l'importance des relations de proximité. Mais le schème de pensée qui a présidé à ce remodelage paroissial et le mouvement induit par leur mise en place sont restés centralisateurs. Ils s'inspirent encore du modèle pastoral d'encadrement. On espère que le centre va donner des impulsions nouvelles à la périphérie. Mais assez vite ce processus pourrait vider la périphérie de toutes ses forces vives, car les chrétiens engagés risquent d'être trop mobilisés par les besoins du centre. De plus, ils sont déjà surchargés et un peu partout, se pose la question de leur relève. Comment la vie pourra-t-elle circuler dans ces conditions ? Enfin, il faut le reconnaître, l'orientation d'ensemble s'adresse souvent trop exclusivement à des personnes qui sont déjà chrétiennes, veulent ou désirent le devenir.

Cette dynamique d'ensemble prépare-t-elle vraiment l'avenir ou prolonge-t-elle plutôt le passé? En un mot, pourra-t-elle demain « engendrer » de nouvelles personnes à l'Évangile ? Ne convient-il pas de compléter ce dispositif séculaire des paroisses - anciennes ou nouvelles – par une autre dynamique qui serait fondée sur la lecture de l'Évangile, en petites cellules ecclésiales et à taille humaine, reliées les unes autres de façon souple et légère ? L'écoute de la Parole ne serait plus une activité parmi d'autres , elle deviendrait pilier et pôle tout aussi structurants que le précédent. Notre expérience nous invite à le penser.

Cependant, parmi les chrétiens, des questions existentielles se posent à propos de la Parole de Dieu ; elles entravent souvent l'accès à l'Écriture et rendent difficile le travail de lecture. Il nous semble important de les éclairer maintenant avant de faire quelques propositions pastorales plus concrètes.

Une Parole qui engendre. Dieu parle-t-il ?

Les chrétiens l'affirment avec beaucoup d'assurance : l'Écriture est Parole de Dieu. Mais qu'entendent-ils par là ? Personne aujourd'hui n'entend Dieu lui dire de croire ceci ou de faire cela. Et quiconque prétendrait le contraire serait légitimement soupçonné d'être illuminé.

Or, ce qui saute aux yeux, quand on ouvre la Bible, c'est cette affirmation qui revient comme un thème musical aux mille tonalités : « Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël » ou « La Parole de Dieu me fut adressée en ces termes... » ou « Dieu dit »... Formé par les sciences positives, l'esprit contemporain a tendance à prendre ces expressions au sens premier, comme si, jadis, Dieu avait directement parlé à certains croyants privilégiés. Mais alors se posent aussitôt de multiples questions très naïves sans doute, mais souvent répandues : Comment Dieu leur a-t-il parlé ? En quelle langue s'est-il exprimé ? Comment les témoins l'ont-ils entendu ? Et aujourd'hui, Dieu parle-t-il encore ? De quelle manière ?

Les Écritures sont Parole de Dieu. Mais plus immédiatement, elles sont d'abord des paroles bien humaines. Rapportées par des auteurs dont la Bible conserve quelques noms précis, elles portent la marque de leur tempérament, de leur histoire personnelle, de leur culture, des circonstances économiques et politiques de leur temps. Elles ne tombent pas du ciel comme cela un beau jour ; elles ne surplombent pas l'histoire, comme si elles avaient été prononcées par Dieu lui-même du haut de son « Temple saint ». Les lire supposera donc toujours un travail d'interprétation.

Mais dans ce cas, pourquoi les appelons-nous Parole de Dieu ? Ce que ces auteurs mettent par écrit sous forme de poèmes, de récits, de codes de lois, de prophéties, c'est leur expérience de Dieu et leur foi en lui, ce qui caractérise leurs écrits et leur donne une densité unique. Même quand ils rédigent des récits dits historiques, ils ne cherchent pas à raconter le plus fidèlement possible ce qui s'est réellement passé en leur temps, à la manière d'historiens. Ils écrivent toujours en interprétant ces événements au nom de leur foi en Dieu. Ils ne cessent de relire leur histoire en exprimant l'expérience intérieure qu'ils font : Dieu est présent avec eux ; Il est du côté de la vie ; Il prend le parti des petits ; Il les libère, Il s'oppose à toute forme d'injustice, de violence et d'oppression, Il travaille à rendre l'histoire humaine.

Les événements concrets de l'existence sont pour eux le lieu de cette expérience. Ils l'expriment à travers les catégories de pensée *de* leur culture, relatives, imparfaites, toujours en mouvement. Ce que nous appelons « Parole de Dieu » exprime donc toujours un double mouvement : l'action de Dieu qui se communique à un croyant dans un événement de l'histoire et l'accueil de ce dernier qui exprime son expérience ou celle de son peuple dans les mots qui lui montent au cœur à cette occasion-là, C'est « ainsi » que parle Yahvé. C'est une parole d'alliance qui dit l'accord de deux libertés qui se sont conjointes en un moment de grâce. Ces auteurs relatent ainsi l'histoire de l'Alliance, l'aventure de Dieu avec son peuple.

Les écrits du Nouveau Testament mènent à leur achèvement cet itinéraire. Pour leurs auteurs, un événement extraordinaire, totalement nouveau advient : Dieu a pris visage humain en la personne de Jésus-Christ. Il a lui-même ouvert un chemin d'humanité dans l'histoire. Non seulement il a pris chair en Jésus, mais il manifeste dans ses paroles et ses gestes une manière d'être humain, extrêmement humain. Les écrits fondateurs attestent cette allure « divinement » humaine de Jésus dans ses multiples rencontres et au terme, dans sa façon de mourir. Les premières paroles qui l'annoncent sont la proclamation de foi des lettres pauliniennes. Dieu n'a pas laissé son Fils au pouvoir de la mort, il l'a éveillé, il l'a relevé d'entre les morts.

Bien plus, les premières générations en témoignent par leur vie transformée, Dieu a répandu sur eux son Esprit, leur communiquant ainsi le désir de vivre à la manière du Christ. C'est bien l'expérience croyante des communautés primitives qui est proclamée dans les paroles de l'apôtre. Plus tard, les récits évangéliques, racontent de façon spécifique la même expérience. Toute l'existence concrète de Jésus, de la Galilée à Jérusalem, ses gestes, ses paroles, sont la révélation définitive du Dieu de l'Alliance. La vie de l'Église d'aujourd'hui renvoie toujours à cette source, elle se communique encore à ceux qui lisent les Ecritures, avec le même pouvoir de les désaltérer.

C'est la première démarche à entreprendre pour avoir accès aujourd'hui à la Parole de Dieu. Mais qu'est-ce que lire ? Et comment la lecture de l'Écriture peut-elle ouvrir à l'expérience de Dieu qui parle à travers les écrits ? On pourrait croire que lire est une opération qui coule de source. Lire un journal, un roman, un livre d'histoire ou une lettre... Quoi de plus banal ? Et pourtant ! Cette simple évocation laisse entendre que la variété des genres littéraires induit des différences dans la manière de lire. On ne lit pas une lettre avec les mêmes dispositions que lorsqu'on parcourt le journal du matin. Une lettre renvoie toujours à son auteur. Elle instaure ou nourrit une relation avec lui. Nous avons aussi expérimenté que certains livres, récits autobiographiques, communications d'expériences, témoignages de vie, rejoignent le lecteur à un niveau d'expérience et de vérité qui instaure une communion avec celui ou celle qui écrit. Quelque chose de sa propre vie passe dans ses mots et peut transformer celui qui les reçoit.

Ces comparaisons attirent l'attention sur la variété des opérations de lecture. La particularité des Écritures implique une manière très spécifique de les lire. Ces livres sont anciens. Ils portent la marque de leur époque. Leur vocabulaire n'est plus celui d'aujourd'hui. On ne peut faire fi d'un fossé culturel aussi immense. De ce fait, le lecteur n'a pas immédiatement accès au sens de ce qui est dit. Le risque est grand qu'il projette sur le texte ses propres catégories de pensée, sans entrer dans « le monde » du texte. Alors sans le vouloir, il ne fait rien moins que couper la parole à l'auteur. Laisser parler l'auteur dans son texte, c'est le premier pas de la lecture.

Pour cela, accepter de se laisser dérouter soi-même pour entrer dans le vocabulaire de l'auteur, sa manière de sentir la vie, ses cadres de pensée, ses réactions, sa hiérarchie des valeurs, bref son univers à lui. Cette étape est une épreuve : celle d'un décentrement, d'une aventure dont on n'a pas au point de départ la maîtrise. Peut se vivre déjà là une aventure spirituelle authentique : quitter ses propres points de repère pour accueillir l'inconnu et l'imprévisible du texte. Des outils de travail peuvent y aider.

L'immense acquis du temps que nous vivons réside dans les études, les commentaires, les résultats du travail des spécialistes qui permettent de mieux situer les auteurs dans leur époque et de mieux comprendre ce qu'ils ont voulu dire. On ne peut faire l'impasse de se référer aux résultats de l'exégèse historico-critique. D'autres analyses scientifiques contribuent à une lecture en vérité : méthodes structurale, sémiotique, narrative... Elles apportent un éclairage nouveau sur la structure des récits, leur univers sémantique, l'art de la narration¹²⁸.

Elles mettent lumière le mouvement du récit, sa progression et les transformations opérées parmi les actants. Elles forment à une rigueur de lecture et travaillent chez les lecteurs une attitude de respect envers l'altérité du texte. Il résiste aux manipulations d'une lecture spontanée. Pour cette raison, on ne peut négliger le passage par ces méthodes, sous prétexte que Dieu parle directement dans l'Écriture. Il suffirait de l'ouvrir pour l'entendre. Ce serait un profond manque de respect à l'égard de l'Écriture puisque le croyant reconnaît que Dieu parle à travers elle, mais pas en direct.

Pour autant, un autre écueil est à éviter : tourner en rond dans les analyses ; n'en plus finir de commenter, d'expliquer, d'amasser des connaissances pour le plaisir de savoir, c'est finalement une manière de maîtriser le texte, de le dominer sans se laisser atteindre par lui.

En effet, ces étapes de la lecture ne sont pas le but ultime à atteindre. Il s'agit de s'engager dans un « acte de lecture » qui est d'une autre nature. Il ne vient pas au bout des analyses comme la conclusion d'un raisonnement. Il est de l'ordre d'une alliance de passivité et d'activité. Il est le fruit conjoint d'un don d'en haut et d'un lâcher prise. En effet, à certains moments du travail d'analyse, chacune, chacun peut faire l'expérience qu'il est touché par la Parole qui s'y donne. Elle vient résonner et vibrer en lui avec des accents nouveaux. Au-delà de l'émotion et du sentiment, elle renouvelle

¹²⁸ Le document de la commission biblique pontificale *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, daté de 1993, distingue entre les différentes méthodes d'analyse des Écritures (historico-critique, rhétorique, narrative, sémiotique) et les autres approches qui se réfèrent soit à la tradition ou aux sciences humaines (sociologie, anthropologie culturelle, psychanalyse), soit aux contextes culturels (approche libérationniste et féministe). Il les présente et les apprécie tour à tour. Voir *Documentation Catholique*, n° 2085, 2 janvier 1994, pp. 13-44.

son intelligence et sollicite sa liberté, jusqu'à l'incliner à prendre des décisions petites ou grandes.

Lire l'Écriture, Écouter la Parole

Dans l'expérience courante, le rapport du lecteur à l'écrit qu'il lit est marqué par l'objectivité. Il tient le livre en main, il est en position de maîtrise par rapport à lui. Le texte est devant lui, objet d'étude et d'attention. L'écrit peut fasciner par lui-même, sans renvoyer à son auteur. Il peut aussi laisser à distance, n'ouvrant aucune perspective, n'éveillant aucun ressenti, en un mot laissant froid. De manière analogue, lire l'Écriture peut se résumer à une opération objectivante : le passage qui est lu reste à distance, objet d'attention, voire d'analyse, sans renvoyer à autre chose que lui-même. Ou bien, il suscite parfois un réel plaisir, celui d'être transporté dans un autre univers culturel, exotique, étrange, avec ses usages et coutumes qui surprennent et étonnent. Il intéresse comme pourrait intéresser n'importe quel livre d'histoire.

L'expérience croyante invite à aller plus loin. Lire l'Écriture n'est pas seulement l'entreprise du lecteur qui décide de prêter attention à la Parole, comme il pourrait le faire avec d'autres écrits. Il y a de l'inouï dans sa démarche. L'Église reconnaît en effet que celle-ci est précédée par l'initiative de Dieu lui-même qui se donne à connaître pour nouer alliance avec les humains. Comme le dit le Concile,

« Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté grâce auquel, les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine. Dans cette Révélation, le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son immense amour ainsi qu'à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et admettre à partager sa propre vie. » (D V 2).

Lire l'Écriture conduit donc à entendre Dieu qui parle et à écouter sa voix cachée dans l'écrit comme un trésor dans le champ. En effet, aujourd'hui comme hier, le Dieu vivant s'adresse au croyant qui a décidé d'ouvrir le livre et il l'invite à partager sa vie. C'est bien une rencontre qui s'opère dans l'acte de lecture, un dialogue de réciprocité.

Se laisser engendrer par la Parole

Engendrer. Ce verbe évoque spontanément l'action de l'homme et de la femme qui donnent la vie : engendrer, mettre au monde, éduquer, faire grandir... Mais l'enfant à son tour engendre ses parents à devenir père et mère. Réciprocité d'une relation où la vie circule. La joie qui en découle traverse l'épreuve et la souffrance de la séparation, nécessaires pour que vienne au jour un être nouveau, inconnu, déroutant... Cette expérience est fondatrice.

Analogiquement, elle peut se dire de n'importe quelle relation qui se déroule en vérité : chaque partenaire devient davantage lui-même grâce à la parole de l'autre, ils s'engendrent mutuellement à une identité nouvelle, celle qui germe dans l'entre-deux de leur relation.

Ainsi, désirer écouter la Parole en lisant l'Écriture est œuvre d'engendrement. Le lecteur s'engage avec ce qu'il est, ses préoccupations, ses requêtes, toute la culture qui est la sienne, sa recherche de sens. Il pose de nouvelles questions au texte, il entre en dialogue avec lui et l'éveille à des significations nouvelles sans pour autant le dénaturer. Il l'interpelle, il l'engendre à devenir Parole, lui permettant de livrer la vie toujours nouvelle qu'il contient et qui en même temps le déborde.

Pour sa part, l'Écriture, devenue Parole vive, touche l'homme contemporain dans son identité et l'engendre à un surcroît d'humanité : vérité avec soi et avec les autres, relations renouvelées, désir et goût d'œuvrer pour la justice et la paix, en un mot, expérience du Royaume qui advient. Le plaisir de lire s'accomplit dans la joie de la rencontre entre Dieu qui se donne et le croyant qui s'ouvre à sa présence.

Cette joie traverse l'épreuve : le texte résiste et ne livre jamais totalement son mystère ; il laisse dans un espace de non savoir, de dé-maîtrise qui est aussi un véritable deuil à consentir. Il y a plus : aujourd'hui, pour tant d'esprits façonnés par les sciences contemporaines, l'acte de lecture se heurte au soupçon : et si tout cela était vain, sans fondement, pur imaginaire et projections de l'inconscient... Qui peut prouver que Dieu se communique lui-même dans la Parole des Écritures ? Personne bien évidemment, mais personne ne peut prouver le contraire, sinon en allant au-delà de la rigueur qu'imposent les sciences elles-mêmes.

Reste l'attestation intérieure faite de paix, de Joie, et de ce sentiment de coïncider avec soi-même qui résonne si fort avec ce que l'Écriture rapporte: « *Notre cœur n'était-il pas tout brûlant tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures ?* » Attestation fragile sans doute qui n'a rien d'une preuve; elle s'inscrit dans la tradition multi-séculaire de croyants qui se sont confirmés l'un l'autre dans la foi à l'exemple des premiers disciples : *À l'instant même, ils partirent et retournèrent à Jérusalem ; ils trouvèrent réunis les Onze et leurs compagnons, qui leur dirent : « C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon ». Et eux, racontèrent ce qui s'était passé sur la route et comment ils l'avaient reconnu à la fraction ^{du} pain. Comme ils parlaient ainsi, Jésus fut présent au milieu d'eux, et il leur dit : « la paix soit avec vous » (Lc 24,33-36).*

Cette confirmation mutuelle dans la foi a fait naître l'Église et continue de l'engendrer au long des siècles. Ce qui constitue l'identité de la communauté ecclésiale, c'est la foi vécue et partagée au Christ vivant, ressuscité. Il se rend réellement présent au milieu des croyants lorsque ceux-ci se mettent à l'écoute de la Parole et relisent à sa lumière les événements qui marquent leur vie. L'expérience vécue alors renouvelle et donne à la vie chrétienne une fécondité et une légèreté d'allure qui renouent avec celles des premières communautés: « *Mon joug est facile à porter et mon fardeau léger* » (Mt 11,30).

La Parole et le dogme

Il est important de remarquer ceci : au point de départ, l'élaboration du dogme chrétien s'enracine dans cette expérience. C'est l'écoute et l'intelligence de la Parole, reçue, méditée, partagée qui se sont peu à peu objectivées au long des siècles en vérités dogmatiques. La source demeure la Parole vive. Mais progressivement, ces élaborations théologiques ont pris distance par rapport à cette source dans un prodigieux travail de conceptualisation. Œuvre de l'esprit humain qui s'est structuré lui-même dans cette élaboration. L'intelligence en effet est un organisme vivant qui s'engendre lui-même à partir des opérations qu'il produit.

Or l'intelligence occidentale s'est façonnée durant des siècles à l'intérieur d'une objectivation et d'une abstraction toujours plus grandes qui en leur temps donneront naissance aux sciences. Dans sa réflexion théologique, l'Église a pris à son compte cette manière de réfléchir et d'exprimer sa foi. Pendant des siècles, cet effort de formalisation l'a servie. Il lui a permis de durer dans le temps et de se développer dans l'espace. Mais à la longue, les formulations dogmatiques sont devenues le pôle de référence principal, reléguant à l'arrière-plan la source vive qui leur avait donné naissance.

Les chrétiens apprenaient le dogme dans sa forme simplifiée qu'était le petit catéchisme, mais ils avaient de moins en moins accès à la Parole elle-même, sinon, dans certaines régions, par la médiation de belles représentations artistiques dont nos églises gardent l'empreinte : architecture, vitraux, sculpture, peinture...

Le dogme a ainsi conservé dans son intégralité le « dépôt de la foi ». Mais par sa formulation abstraite, il a induit une manière de croire qui consistait surtout à donner son adhésion à des réalités invisibles dont on ne faisait pas l'expérience : par exemple, par la « transsubstantiation » le pain et le vin deviennent réellement le corps et le sang du Christ, ou un catéchumène baptisé est délivré du « péché originel ». Ce faisant, le dogme posait les grandes balises de la foi, mais il ouvrait peu à la rencontre avec le Dieu vivant qui en est la source. Certes, dans ce langage, l'Église continue d'exprimer quelque chose d'essentiel à sa foi¹²⁹. Mais elle est alors en décalage avec la culture 'aujourd'hui qui donne une place prépondérante à l'expérience vécue et aux relations. S'en tenir à parler trop exclusivement en ces termes abstraits devient insignifiant pour l'immense majorité de nos contem-

¹²⁹ La Déclaration « *Mysterium Ecclesiae* » sur la Doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger des erreurs d'aujourd'hui, du 24 juin 1973 souligne la condition historique des expressions de la Révélation qui en relativise la portée. Celle-ci dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances. En outre : il arrive qu'une vérité dogmatique soit d'abord formulée d'une manière incomplète dans le contexte de foi ou de connaissances humaines où elle est formulée, avant d'être exprimée de façon plus complète dans un contexte ultérieur. De plus, l'Église formule souvent les vérités qu'elle entend enseigner en ayant en vue certaines questions ou certaines erreurs à rejeter. Enfin, elles peuvent être formulées en des termes qui portent les traces des conceptions changeantes de l'époque où elles sont formulées. Le document avertit : il est nécessaire de tenir compte de tout cela pour bien comprendre les énoncés susdits, Cf. *Documentation Catholique*, n° 1636, 15 Juillet 1973. p. 667.

porains, ne référant plus à aucune expérience vive.

Une conviction forte se dégage de la pratique pastorale l'écoute de la Parole dans la lecture de l'Écriture contribue de manière spécifique à renouveler puissamment l'homme contemporain dans tout son être : sensibilité, affectivité, intelligence, volonté. Ce ne sont plus les abstractions dogmatiques qui le structurent, mais la relation vivante avec Celui dont parlent les Écritures et qui parle à travers elles. Profond mystère de la Parole de Dieu, vivante et signifiante aujourd'hui comme hier ! Sous des formes variées, marquée par des époques différentes, à l'occasion d'événements banals ou immenses, elle vient rejoindre le croyant au cœur de ce qu'il est et de ce qu'il vit.

Tout d'abord, les Écritures sont un recueil de poèmes, de paraboles, de symboles. Elles sont susceptibles en cela d'introduire dans un univers symbolique où les mots, les choses, les personnes font image et mettent en mouvement. Par exemple, lorsque l'Évangile parle de Dieu en évoquant l'image du berger ou celle du semeur, il ne définit pas abstraitement qui est Dieu. Il éveille chez le lecteur de multiples connivences, il ne s'adresse pas Seulement à son intelligence, mais il met en œuvre tout un monde symbolique qui le touche dans son affectivité et évoque une manière d'être, un

style de vie. De plus, les récits dans la Bible incitent à entrer dans la durée d'un itinéraire, avec les aléas des événements qui surviennent, et qui exigent de se positionner dans des décisions susceptibles de créer une histoire. Ils éduquent ainsi le lecteur à prendre les décisions qui conviennent face aux événements de sa propre existence.

Enfin, le récit invite à s'identifier à tel ou tel actant, dans l'incohérence de ses conduites ou l'authenticité de sa démarche. À son contact, le lecteur découvre pour lui-même la non-vérité de ses propres relations. Ce faisant, peut s'ouvrir en lui un chemin d'authenticité.

Ainsi, la Parole rejoint les croyants au lieu de leur propre source intérieure. Elle ne les situe plus devant des connaissances à assimiler, et des principes moraux à appliquer, elle touche en eux leur aptitude à être vrais dans ce qu'ils disent, dans ce qu'ils font, vrais dans leurs relations. Elle éveille ainsi tout un chacun à suivre sa conscience, l'invitant à entrer dans «le courage d'être unique»¹³⁰. Toutes les rencontres évangéliques pointent sur cette attitude : la seule chose demandée à celui ou celle qui rencontre le Christ est d'habiter en vérité les gestes qu'il pose et les paroles qu'il prononce ; alors la vie du Christ se communique à lui comme par contagion et il se trouve renouvelé, restauré, libre pour suivre son chemin : « *Prends ton grabat et rentre chez toi* », dit le Christ au paralytique.

Dans l'évangile de Jean, la rencontre avec la Samaritaine déploie ce chemin de Vérité : Jésus promet à cette femme de lui donner une eau qui deviendra en elle source jaillissante en vie éternelle, elle-même pourra puiser à sa propre source pour conduire sa vie dans une liberté nouvelle ; c'est ainsi désormais que Dieu sera adoré : « *L'heure vient où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité* ». Par la vérité faite et reçue sur sa vie, la Samaritaine est, pourrait-on dire, la première adoratrice du Père. Elle est devenue fille de Dieu ; à proprement parler, elle vient d'être baptisée dans l'authenticité de sa relation au Christ¹³¹. Cette relation nouvelle se communique tout naturellement au dehors : elle s'en fut à la ville et dit aux gens : « *venez donc voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait : ne serait-il pas le Christ* » ?

Le dogme revisité

Le développement qui précède, sur la Parole de Dieu, ouvre sur une question théologique de grande envergure. Comment situer les affirmations dogmatiques pour qu'elles soient signifiantes et nourrissantes pour l'homme contemporain ? Des déplacements d'accent s'avèrent nécessaires : la réflexion dogmatique soulignera des dimensions du mystère de la foi qui n'ont pas toujours eu

¹³⁰ Cf. Ch. Theobald, *La Révélation... tout simplement*, Paris, éd. de l'Atelier, 2001, pp. 63-64.

¹³¹ Pour le narrateur du quatrième évangile, le dialogue avec la Samaritaine s'inscrit dans le cadre d'une controverse concernant le baptême donné par Jean et les disciples de Jésus, alors que Jésus, lui, ne baptisait pas (Jn 3,22-30 et 4,1-2). Dans ce contexte, les allusions à « l'eau vive » (Jn 4,11) et à l'adoration « en Esprit et en vérité » (Jn 4,23) peuvent être chargées d'une connotation baptismale. Le cheminement de la Samaritaine donne à comprendre quel est le « vrai » baptême donné par le Christ.

l'occasion d'être définis au cours de l'histoire, et elle interprétera à neuf, à la lumière de la Parole, des formulations liées à une époque donnée. Ainsi par exemple, l'Église a jugé jadis qu'il était nécessaire d'insister sur la transformation réelle du pain et du vin dans le Corps et le Sang du Christ; mais aujourd'hui la réflexion soulignera davantage que la communauté elle-même devient Corps du Christ dans le mystère eucharistique, par la vérité des relations que les croyants nouent entre eux et avec les autres. En effet, les paroles de la consécration « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », transforment non seulement le pain et le vin, mais aussi la communauté rassemblée qui devient elle-même Corps du Christ¹³².

Cette identité nouvelle s'exprime dans des relations d'entraide mutuelle, de solidarité, de proximité aux personnes démunies, actions visibles, palpables qui peu à peu construisent l'histoire, édifient le Royaume. Les croyants témoignent ainsi de la « présence réelle » du Christ au cœur de la société de leur temps; leur existence est alors sacramentelle en elle-même. Par leurs gestes et leurs paroles, ils permettent en effet au Christ ressuscité de continuer son œuvre de libération et de vie telle qu'ils la contemplent dans les récits évangéliques.

Ainsi la réflexion théologique a pour tâche de renouveler les définitions dogmatiques anciennes à partir des points saillants de notre culture, nourrie à la sève originelle de la Parole. Un autre exemple peut donner à penser. Dans le récit de Marc, quand, à la fin de sa vie, Jésus affronte la violence de ses adversaires, en la prenant sur lui jusqu'à mourir sur la croix, le centurion s'écrie : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu ». En d'autres termes, il fallait vraiment être Fils de Dieu pour mourir dans une telle dignité humaine ! Ce païen manifeste ainsi, à la fin du récit évangélique, la portée de toute l'existence de l'homme Jésus. « Vrai Dieu et vrai homme, une personne en deux natures » disait la Tradition pour désigner le mystère du Fils de Dieu incarné. Certes ces définitions sont vraies, mais elles laissent insensibles, elles n'éveillent pas un mouvement du cœur.

Aujourd'hui, elles n'engendrent pas à la foi. C'est seulement en les rapportant à l'itinéraire de Jésus avec les siens qu'elles peuvent retrouver vie et faire vivre. Mais elles s'exprimeront alors sous une forme renouvelée. De nombreuses formulations dogmatiques pourraient ainsi être revisitées à la lumière de la Parole.

Du point de vue pastoral, qui est celui de cet article, des questions vives se posent quotidiennement sur le terrain et sont en attente d'un travail d'élaboration similaire : l'identité du prêtre et des agents pastoraux, la diversité des ministères, la place des sacrements et leur lien à la Parole, la vitalité d'une communauté chrétienne... Comment les récits évangéliques peuvent-ils éclairer ces questions quand ils racontent les gestes et les paroles de Jésus, son itinéraire avec ses disciples, le compagnonnage des 12 avec lui, sa manière de constituer une communauté de frères et de sœurs... ?

Il y a là une réflexion théologique urgente à opérer tant par les chrétiens que par les évêques et les théologiens¹³³. Il en va du dynamisme des communautés, de la vitalité de toute l'Église et de sa pertinence ici et maintenant.

Parole de Dieu et communauté chrétienne

Cette lecture de l'Écriture qui devient Parole vive, cette visite à frais nouveaux du dogme, sont un engagement à la fois personnel et communautaire ; personnel parce que la Parole éveille chacun, chacune à la vérité de sa conscience en ce qu'elle a d'unique ; communautaire parce que l'unique Parole met les croyants en relation les uns avec les autres. Elle édifie la communion dans l'accueil des différences : *Que la Parole du Christ habite parmi vous dans toute sa richesse ; instruisez-vous et avertissez-vous les uns les autres avec pleine sagesse* (Col 3,16).

La démarche personnelle seule ne suffit pas à engendrer quelqu'un à la foi; encore faut-il qu'il

¹³² Ici intervient toute la théologie paulinienne du Corps du Christ, par ex Rm 12,4-21; 1Co 11,17-34 et 12,1-31.

¹³³ La constitution dogmatique *Dei Verbum* a souligné l'apport de l'ensemble des croyants dans la compréhension toujours plus profonde de la Tradition : *Cette Tradition qui vient des apôtres progresse dans sous l'assistance du Saint-Esprit: en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyances qui les méditent en leur cœur (cf Lc 2,19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale ont reçu un charisme certain de vérité. Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elles les paroles de Dieu (DV 8).*

puisse exprimer à d'autres ce que le Seigneur lui dit à l'intime de sa conscience pour que son expérience soit authentifiée par d'autres croyants ; car la communauté précède toujours l'acte de foi de ceux et celles qu'elle accueille. Mais il est tout aussi vrai que le dynamisme de la communauté ne peut pas remplacer l'initiative personnelle. La communauté ne vit que par l'adhésion de foi de tout un chacun, et par les relations qu'il entretient avec les autres.

Les analyses sociologiques le montrent, on ne pourra plus être croyant demain simplement au nom d'une tradition familiale ou sociale ; c'est déjà en grande partie vrai aujourd'hui pour les générations plus jeunes, même si sur le terrain beaucoup de personnes demandent encore à l'Église des services liturgiques et des célébrations sacramentelles principalement au nom de leur héritage familial. Il y a là un défi immense à relever dans la pratique pastorale et ses orientations.

Parole de Dieu et paroles humaines

La Parole de Dieu se donne-t-elle seulement dans les Écritures ? Elles sont le lieu privilégié, mais sont-elles le lieu unique ? Le récit de la rencontre du Christ avec la Cananéenne dans l'évangile de Marc ouvre des perspectives ; cette femme est païenne, elle ne partage pas la foi d'Israël, et cependant, elle ose adresser au Christ une parole qu'elle tire de son expérience humaine, de sa manière de croire en la vie. Pour elle, Dieu attache plus d'importance à sa petite fille qui souffre qu'à une loi qui sépare les juifs des païens. Et Jésus reconnaît l'authenticité de sa conscience ; mieux, la parole de cette femme le fait accéder à une connaissance renouvelée de Dieu et de sa propre mission en son nom. On pourrait dire qu'il se laisse engendrer par elle. Elle ouvre en lui une nouvelle source de vie en faveur des païens *A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille* » (Mc 7,29).

Si dans les récits Jésus lui-même a écouté Dieu lui parler à travers les paroles que les femmes et les hommes de son temps lui ont adressées, comment les chrétiens aujourd'hui peu-vent-ils encore se laisser interpellé dans leurs multiples rencontres au seuil du xxi^e siècle ? Innombrables sont les personnes qui vivent en vérité les joies et les souffrances, les épreuves de leur vie et qui peuvent communiquer aux chrétiens les appels que l'Esprit leur adresse. Parmi elles, l'Évangile privilégie les pauvres, les affligés, les persécutés pour la justice... Les relations de proximité avec ceux et celles qui sont ainsi démunis donnent d'entendre la Parole de Dieu et son murmure de bonheur pour tous : « *Heureux êtes-vous...* ».

Répercussions pastorales

Déjà le concile avait insisté sur la place de la Parole de Dieu dans la vie quotidienne des croyants et des communautés. Il avait repris à son compte l'expression significative, « table de la Parole » en référence à la table du pain. Il suggérait ainsi l'importance à donner à l'écoute de la Parole, nourriture tout aussi substantielle que celle de l'Eucharistie et lieu d'engendrement de la communauté ecclésiale¹³⁴.

La table de la Parole

Laissons cette expression faire image. Elle suggère une rencontre autour d'une table, donc un groupe à taille humaine où les participants sont à portée de voix les uns des autres. Elle évoque la convivialité de paroles libres qui s'échangent dans une écoute mutuelle et bienveillante. Plus qu'un enseignement donné par un maître à ses disciples, elle renvoie à l'expérience d'une recherche commune où chacun peut risquer sa parole.

Et pourtant, il ne s'agit pas seulement d'une conversation libre autour de l'Écriture qui deviendrait prétexte à l'échange. Le texte impose sa rigueur. Pour cette raison, un guide plus expérimenté et compétent est nécessaire. Il lui revient d'ouvrir à l'intelligence du récit étudié par la mise en œuvre des méthodes d'analyse que nous avons évoquées. Prendre le temps de regarder les mots du texte, repérer les oppositions, les répétitions, l'agencement du récit, son mouvement.

L'animateur éclaire le sens de certains mots en les resituant dans le contexte de leur époque. Il

¹³⁴ L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle le fait aussi pour le Corps même de Seigneur elle qui ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de la vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour aux fidèles (D V 21).

évite ainsi les dérapages du groupe, les interprétations sans fondement, il ramène à ce que dit le passage étudié ; il invite à dégager la situation initiale, la situation finale, la transformation de l'une à l'autre. En effet, tout récit est construit de telle sorte qu'une transformation s'opère dans les actants. Elle peut s'opérer aussi pour les lecteurs. c'est le but ultime de l'acte de lecture que l'Évangile appelle : conversion.

Mais en même temps, l'animateur ou l'animatrice accompagne les découvertes de chaque membre du groupe, ainsi que les prises de conscience qui lui viennent au cours de la lecture. Il ne précède pas le rythme du groupe, cherchant à ce que chacun soit rejoint là où il en est et trouve les mots pour le dire. Alors le récit *de* l'Écriture croise des fragments de récits de vie personnelle dans un engendrement mutuel. La Parole vive se charge de la vie concrète des lecteurs. Aujourd'hui encore, elle libère, guérit, restaure, remet en relation et ouvre un avenir.

Des maisons d'Évangile

Développer des groupes de ce genre est selon nous, une tâche pastorale primordiale pour les années qui viennent. Plusieurs diocèses ont déjà pris cette option, elle est féconde. Quand c'est possible, il s'agirait de susciter des rencontres régulières de chrétiens, non pas dans des salles paroissiales du centre, mais chez l'un, chez l'autre, un peu selon le modèle que joue la maison dans les évangiles et les multiples demeures où se réunissaient les premières communautés selon les Actes des Apôtres. Se rencontrer pour lire ensemble des récits de l'Évangile, se mettre à l'écoute de la Parole qui s'y révèle, se laisser transformer par elle. Là où c'est possible, au hasard des circonstances et des rencontres heureuses. Il s'agit moins d'un projet pastoral organisé que d'une attention à saisir les occasions, voire à les susciter, dans la conviction qu'il s'agit bien là aujourd'hui d'un appel de l'Esprit.

Pourquoi parler de « maisons d'Évangile » ? L'expérience commence déjà à montrer que la mise en route de ces groupes advient souvent par des invitations personnelles : une personne en invite d'autres à venir chez elle pour lire l'Évangile. De rencontres en rencontres, les gens sont heureux de se retrouver, et ils éprouvent plaisir et goût à lire ensemble des récits et à (re)découvrir une Parole neuve qui renouvelle leurs images de Dieu, du Christ et de la vie chrétienne. Ils font là une expérience d'Église, de communauté fraternelle, de confiance mutuelle dans ces liens tissés au creuset de la Parole.

Les participants disent combien cette expérience est pour eux source de renouvellement et de structuration intérieure qui les aident à poser des choix dans la vie. Quelque chose de ce qui s'est passé dans la maison de Lévi se rejoue là : un disciple met le Christ en contact avec son réseau de relations... Bien entendu, ces maisons d'Évangile seraient en contact étroit avec le centre de l'unité pastorale. Elles seraient pour celle-ci une source de vitalité nouvelle, les impulsions ne viendraient plus seulement du centre mais de ces multiples lieux évangéliques disséminés sur l'ensemble du territoire.

Peu à peu s'ajusterait ainsi une nouvelle manière d'envisager et de vivre la mission de l'Église : une présence de l'un à l'autre contagieuse de vie authentique, à la manière évangélique du levain dans la pâte. Le conseil de l'épître aux Colossiens est particulièrement significatif aujourd'hui : *Conduisez-vous avec sagesse vis-à-vis de ceux du dehors : saisissez l'occasion. Que vos propos soient toujours bienveillants, relevés de sel, avec l'art de répondre à chacun comme il faut* (Col 4,5-6). Il s'agit moins de chercher à intégrer l'autre dans la communauté, mais de trouver la parole qu'il peut entendre au moment de la rencontre et qui l'éveille à une nouvelle saveur de vivre.

La Parole Source

Évidemment, cette proposition ne prétend pas être un modèle unique. Dans la culture éclatée qui est la nôtre, il y a tout intérêt à diversifier les approches pastorales. Bien d'autres lieux significatifs qui existent déjà pourraient être renouvelés par une attention plus vive donnée à la Parole. Deux réflexions à ce sujet :

Concernant les animateurs pastoraux, ils sont aujourd'hui de plus en plus en quête de vie spirituelle, d'accompagnement et de lieux de ressourcement. Quelles propositions leur adresser dans des

formations initiales et permanentes qui les mettent au contact de la Parole de façon existentielle ?

Pas de longues formations techniques qui traitent la Parole seulement comme un objet d'étude, mais des parcours où l'appropriation personnelle tient une grande place, tout en donnant l'essentiel de ce qu'il faut savoir, ils mettent l'accent sur l'écoute de la Parole et la transformation qu'elle peut opérer dans une vie. En effet, lecture de l'Écriture et vie spirituelle sont appelées à se rejoindre dans une dynamique qui unifie la personne. Que la recommandation du Concile puisse trouver corps :

Dans les Saints Livres, en effet, le Père qui est aux cieux vient avec tendresse au-devant de ses fils et entre en conversation avec eux ; or, la force et la puissance que recèle la Parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent, pour l'Église, son point d'appui et sa vigueur, et, pour les enfants de l'Église, la force de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle. Dès lors, ces mots s'appliquent parfaitement à la Sainte Écriture ; « Elle est vivante et efficace. la parole de Dieu... (Heb 4,12) Il faut que l'accès à la Sainte Écriture soit largement ouvert aux chrétiens (DV 21 -22).

Ces paroles sont fortes. Elles invitent à revenir à la source qui peut vraiment unifier travail intellectuel, vie spirituelle et engagement apostolique. Sinon, comme le faisait remarquer une participante à un congrès œcuménique, les agents pastoraux sont comme des chauves qui s'efforcent de vendre une lotion capillaire...

Pour ouvrir...

Dans l'immense bouleversement que traverse l'Église aujourd'hui, les chrétiens n'ont pas fini de quitter des images et des manières de penser qui les ont structurés pendant des siècles. Il n'y a pas si longtemps, quand l'Église envisageait sa mission dans le monde, c'était dans la perspective de reconquérir le terrain perdu. L'Esprit que nous croyons à l'œuvre dans les évolutions les plus significatives de notre temps invite, nous semble-t-il, à des déplacements de perspective, afin que les accentuations pastorales deviennent plus significatives pour l'Église de demain.

L'écoute de la Parole dans les Écritures promeut chacun en ce qu'il a d'unique, elle le situe en vérité devant le Christ, et ce faisant, lui permet de se décider en conscience dans l'existence. De ce point de vue, l'action pastorale va insister sur l'accompagnement, le compagnonnage, les relations de proximité, la pastorale devenant un art, celui d'aider chacun à vivre à hauteur de sa conscience. Ce faisant, les chrétiens s'engendrent l'un l'autre à mener une vie authentique. L'écoute de la Parole met aussi en relation avec d'autres croyants qui se confirment et se corrigent mutuellement dans la foi : « *Nous vous y exhortons frères : reprenez ceux qui vivent de manière désordonnée, donnez dit courage à ceux qui en ont peu ; soutenez les faibles ; soyez patients envers tous. Prenez garde que personne ne rende le mal pour le mal, mais recherchez toujours le bien, entre vous et à l'égard de tous* » (1 Th 5,14-15). L'art pastoral consiste ici à favoriser cette allure au sein des communautés. La manière d'exister et la qualité de relation deviennent premières ; elles feront signe.

Ce renouvellement est de l'ordre d'un passage ; il est lié au mystère pascal de la vie chrétienne. Il implique en effet une perte, un deuil crucifiant car il touche le désir de maîtriser l'action pastorale, de la vouloir la plus efficace possible en contrôlant les étapes de son déroulement. De nouveau, le chemin épouse ici l'allure évangélique du Royaume : le semeur est sorti pour semer ; il abandonne le grain qu'il tient en main à la fécondité de la terre ; il en perd la maîtrise dans un mouvement de non-violence totale ; il oeuvre dans la foi, sûr que malgré les échecs, ses semences porteront trente, soixante et cent pour un.

L'accès aux sacrements

Pratiquer l'ouverture sans brader - Plaidoyer pour une approche positive de la diversité

Benoît MALVAUX

Parmi les grandes questions qui agitent la théologie pastorale aujourd'hui, l'accès aux sacrements n'est certainement pas la moindre¹³⁵. Cela s'explique aisément, si l'on se souvient que la pastorale sacramentelle constitue un des axes majeurs de l'agir ecclésial et qu'elle met directement l'Église aux prises avec la réalité concrète du monde dans lequel elle vit. Administrer des sacrements, c'est avant tout rencontrer des personnes, des personnes qui sont telles qu'elles sont, et non telles que nous voudrions qu'elles soient. En pastorale sacramentelle, il n'est pas permis de tricher ni de s'abstraire de la réalité. Si la théologie pastorale veut garder sa pertinence, elle ne peut pas ne pas se laisser interpellé par la pratique quotidienne vécue sur le terrain.

Précisément, que constatons-nous sur le terrain¹³⁶ ? Depuis un certain nombre d'années déjà, les agents pastoraux sont confrontés à des demandes de sacrements qui les mettent mal à l'aise. Ce sont des parents venant demander le baptême de leur enfant pour respecter la tradition familiale ou « pour que l'enfant soit protégé », sans que cette requête semble s'enraciner dans une véritable démarche de foi en un Dieu personnel. Ce sont des jeunes s'informant de la possibilité de célébrer un mariage à l'église parce que leurs familles le souhaitent ou parce que la cérémonie sera ainsi plus belle, sans être autrement convaincus de la nécessité de ce geste. Ce sont même des enfants d'une personne décédée demandant la célébration de funérailles chrétiennes parce que leur parent y croyait, mais souhaitant que les références explicites à la foi soient réduites au minimum parce que, pour leur part, ils n'y croient plus.

De manière plus générale, des chrétiens réclament pour eux ou pour des membres de leur famille des sacrements ou des célébrations aux-quels ils estiment avoir droit et qui ne peuvent donc leur être refusés, mais ils le font pour des motifs apparemment très éloignés d'une démarche de foi adulte.

Ce manque de motivation ne peut que désoler les agents pastoraux soucieux de ne pas brader les sacrements qui leur sont confiés. Certains refusent pourtant de baisser les bras et cherchent d'une manière ou d'une autre à aider leur interlocuteur à faire un pas de plus dans la foi ou la vie chrétienne. Nous reviendrons plus loin sur cette question. Pour l'heure, tentons de dégager quelques éléments d'explication aux comportements évoqués ci-dessus.

De multiples raisons de demander un sacrement

La problématique de la multiplication des demandes de sacrement apparemment peu fondées est susceptible d'être abordée sous différents angles. On peut par exemple se demander pourquoi beaucoup de chrétiens refusent aujourd'hui de se laisser interpellé par l'institution ecclésiale à laquelle ils viennent demander un « service » sacramentel. Certains auteurs évoquent ici la privatisation croissante de la foi, dans une société qui met en évidence la personne comme sujet, un sujet considéré avant tout comme titulaire de droits à respecter. Dans ce contexte, la dimension institu-

¹³⁵ Parmi quelques contributions récentes sur le sujet, citons F. DENIAU, "Proposer la foi dans la pastorale sacramentelle", dans *La Maison-Dieu*, 216, 1998, pp. 21-37 ; H.-J. GAGEY, "La pastorale sacramentelle. De la demande à la proposition", dans *La Maison-Dieu*, 216, 1998, pp. 39-57. Dans une perspective quelque peu différente, R. Englert, "Les valeurs sacrées des hommes et les signes sacrés de l'Église", dans *Lumen Vitae*, LIV, 1994, pp. 404-422. Voir également H.J. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, éd. de l'Atelier, 1999 ; S. TREMBLAY, *La pastorale du baptême au Québec. Un modèle remis en question*, Ville Mont-Royal, Novalis, 2001.

¹³⁶ Précisons immédiatement que nous nous limiterons ici au contexte occidental. Même si les agents pastoraux d'Afrique, d'Amérique latine ou d'Asie peuvent connaître des problématiques apparemment similaires – nous pensons ici particulièrement à la demande de baptêmes – le contexte social, culturel et ecclésial fort différent dans lequel ils œuvrent rend illusoire toute prétention de se livrer à une approche uniforme de la question.

tionnelle de la vie chrétienne perd de son importance, voire disparaît totalement. « Je construis mon propre chemin, comme je l'entends. L'institution ecclésiale n'a pas à me dicter ma conduite, ni à me dire à quoi je dois croire. » Des auteurs des États-Unis parlent à ce propos de l'émergence d'un nouveau type de religion, dite « transitionnelle », caractérisé par le déclin de l'autorité et de la légitimité des institutions religieuses et par l'importance grandissante de l'autonomie personnelle du sujet croyant¹³⁷.

Mais la dimension communautaire de la vie chrétienne est ici aussi remise en cause. En effet, l'identité chrétienne aujourd'hui est moins le fruit de l'appartenance à une communauté que l'affirmation d'un sujet individuel en quête de sens. En d'autres termes, il s'agit de puiser dans la tradition chrétienne des ressources pour nourrir mon identité personnelle, sans que cela n'entraîne automatiquement l'adhésion à une communauté particulière¹³⁸. Si je choisis éventuellement de m'impliquer dans une communauté chrétienne, ce sera parce qu'elle me nourrit. Mais je peux très bien me déclarer chrétien sans m'engager dans quelque communauté que ce soit.

Le domaine sacramentel est certainement un des lieux où se manifestent avec une force particulière tant la mise en évidence du sujet croyant que le recul correspondant des dimensions institutionnelle et communautaire de la vie chrétienne. Si je demande à recevoir un sacrement, ce n'est pas pour me conformer à un souhait – ni *a fortiori* à un commandement ! – de l'institution ecclésiale, ce n'est pas pour être davantage partie prenante de la communauté des croyants, c'est parce que je l'estime bon pour moi ou pour mes proches. C'est à l'Eglise de se plier à ma logique, non l'inverse. Dans un tel contexte, toute interpellation du curé ou de l'animateur pastoral invitant à une démarche d'approfondissement de foi ou d'engagement communautaire risque d'apparaître comme incongrue, voire scandaleuse.

Ce qui précède ne suffit toutefois pas à expliquer pourquoi des chrétiens apparemment fort éloignés de l'institution ecclésiale continuent à demander certains gestes sacramentels. Si je ne me sens plus concerné par l'Église, ni dans sa dimension institutionnelle, ni dans sa dimension communautaire, pourquoi souhaiter encore recevoir un sacrement ? C'est une deuxième facette de la question examinée ici. Pour y répondre, il nous faut distinguer selon les sacrements. En effet, seuls certains d'entre eux – à savoir le baptême des petits enfants, le mariage, les funérailles¹³⁹ et, dans une certaine mesure, le premier accès à la communion eucharistique – font l'objet de demandes du type évoqué ci-dessus. Or, ces sacrements correspondent à ce qu'on appelle communément des rites de passage¹⁴⁰.

Si beaucoup de nos contemporains demandent aujourd'hui à l'Église de telles célébrations, c'est pour fêter de manière particulièrement solennelle un événement important de conférant une dimension sacrée. Dans la société belge ou française, où l'arrière-fond chrétien est encore fort prégnant, le recours au sacrement reste ainsi souvent le moyen le plus évident de sacraliser les grands moments de l'existence.

Outre le désir de solenniser une étape importante de la vie, le facteur familial est aussi fréquemment invoqué pour justifier ces demandes sacramentelles¹⁴¹. Beaucoup de jeunes couples expliquent ainsi le choix de se marier à l'église ou de faire baptiser leur enfant par le souci de « faire comme les parents », de s'inscrire dans une tradition familiale. Le baptême ou le mariage religieux conservent donc alors une fonction sociale, mais il s'agit davantage de rites intégrateurs dans la famille que dans la communauté ecclésiale¹⁴².

¹³⁷ À ce propos, voir S. LEFEBVRE, "Qui du peuple, qui de l'élite ?", dans *Lumen Vitae*, 58, 200 3/3, p. 251.

¹³⁸ Cf. D. VILLEPELET, "Catéchèse et crise de la transmission", dans H-1. GAGEY et D. VILLEPELET, *Sur la proposition de la foi*, Paris. éd. de l'Atelier. 1999, p. 85.

¹³⁹ À strictement parler, les funérailles ne constituent pas un sacrement, mais, d'un point de vue pastoral, elles posent une question similaire à celles soulevées par le baptême des petits enfants et le mariage.

¹⁴⁰ Cf. R. ENGLERT, *op. cit.*, p. 407.

¹⁴¹ Cf. L. VOYÉ et al., *Des rites et des hommes. Regards d'anthropologie et de théologie*, Bruxelles, *Lumen Vitae*, 2003, pp. 13 ss.

¹⁴² Les célébrations communautaires de baptêmes dans les paroisses sont éclairantes à cet égard. Des familles se retrouvent physiquement ensemble, dans le même bâtiment, mais elles n'en forment pas pour autant une même

La célébration des funérailles a elle aussi connu d'importants changements. Si le prêtre était autrefois le grand orchestrateur des funérailles, il se voit aujourd'hui souvent relégué à un rôle d'exé-

cutant, qu'il obéisse aux injonctions des entrepreneurs de pompes funèbres ou qu'il suive un scénario construit par les proches du défunt. Ici aussi, l'agent pastoral et l'Église qu'il représente se trouvent marginalisés au bénéfice de la famille et des amis. La personne du défunt est mise au centre, un défunt considéré non comme membre de l'Église mais comme élément d'un réseau de relations familiales, amicales et sociales.

Qu'il s'agisse de solenniser un moment important de la vie ou de s'inscrire dans une tradition familiale, beaucoup de demandes de baptême d'enfants, de mariage ou de funérailles chrétiennes ne se situent donc plus ni dans une perspective d'approfondissement de la foi, ni dans une perspective d'engagement au sein de la communauté ecclésiale. On peut donc comprendre la perplexité des responsables pastoraux, leur frustration, voire leur révolte, face à des requêtes qui semblent les utiliser, les instrumentaliser au service d'objectifs qui n'ont apparemment qu'un lointain rapport avec le sens profond du geste demandé.

Ce sentiment de frustration peut être ressenti d'autant plus vivement que toute demande de baptême, de mariage ou de funérailles ne correspond pas aux modèles relevés ci-dessus. Il existe en effet encore aujourd'hui des chrétiens convaincus, qui vivent la célébration sacramentelle comme une authentique démarche de foi, de rencontre avec Jésus-Christ, et s'efforcent d'agir en cohérence avec le sacrement reçu, en mettant en œuvre les valeurs évangéliques dans leur existence quotidienne, en participant à la vie de la communauté ecclésiale, en travaillant à l'avènement d'un monde plus juste, plus proche du Royaume. Célébrer un sacrement avec de tels chrétiens est pour l'agent pastoral une véritable grâce, une source de joie et de courage... qui aide à affronter les autres demandes.

Qui plus est, de nouvelles figures de chrétiens apparaissent, aux motivations et aux attentes bien différentes de celles évoquées dans les paragraphes précédents. Qu'ils soient catéchumènes ou « recommençants », ces fidèles attendent beaucoup de l'Église et leur requête sacramentelle se fonde sur des raisons explicitement religieuses et spirituelles, plus fortement exprimées encore que celles des chrétiens convaincus de longue date. Dans un tel contexte, les pasteurs peuvent se permettre d'être exigeants et voient avec joie leurs propositions d'approfondissement de la foi et d'engagement ecclésial rencontrer un écho positif, voire enthousiaste, de la part de ceux auxquels ils s'adressent. Mais cette joie ne fait que renforcer leur frustration et leur découragement lorsqu'ils se trouvent affrontés à des demandes émanant de chrétiens qu'il semble impossible de faire progresser vers une foi plus adulte et d'intégrer davantage dans la communauté ecclésiale.

Une pastorale « à la carte » ?

Si nous quittons le terrain de la rencontre individuelle entre l'agent pastoral et le fidèle demandant un sacrement pour considérer la pratique de l'institution ecclésiale en tant que telle, on éprouve ici aussi un certain malaise, face à une Église qui semble ne plus avoir prise sur sa propre pastorale sacramentelle, qui subit les événements plus qu'elle ne les suscite et s'apparente ainsi de plus en plus à un grand marché, où chacun vient chercher ce qu'il souhaite. Vous désirez suivre un chemin exigeant pour vous préparer à recevoir un sacrement ? L'Église vous offrira ce que vous souhaitez. Vous demandez simplement un geste sacré ou un rite s'inscrivant dans une tradition familiale ?

L'Église vous l'offrira tout autant, même si c'est avec moins d'enthousiasme ou en renâclant. Cette pastorale « à la carte », si elle ne gêne généralement pas trop les demandeurs¹⁴³, suscite souvent chez les agents pastoraux un sentiment d'insatisfaction, celui d'être finalement victimes d'une Église qui n'a pas d'instruction précise à leur donner, ou qui du moins ne maîtrise pas la situation comme elle le devrait. Le souhait se fait alors jour d'une pastorale plus « volontariste », qui

communauté. Abstraction faite de quelques contacts superficiels, chacun reste avec les siens.

¹⁴³ Sauf lorsque ces demandeurs sont amenés à se côtoyer, comme dans un groupe de préparation au mariage, où la cohabitation de personnes aux motivations très différentes, si elle peut être occasion d'interpellation pour les uns, peut aussi susciter étonnement ou découragement chez les autres.

ne se limite pas à subir les événements.

Ici encore, ce malaise et cette frustration peuvent être renforcés par le fait que l'Église semble se montrer plus exigeante, plus « proactive » dans d'autres domaines. C'est à dessein qu'en évoquant plus haut les demandes sacramentelles peu fondées théologiquement, je n'ai considéré que les sacrements ou célébrations correspondant à des rites de passage. Effectivement, la diversité des attentes et des motivations mise en évidence *supra* ne concerne pas tous et chacun des gestes sacramentels.

Plus précisément, certains sacrements ne semblent susciter l'intérêt que de fidèles désireux de vivre pleinement leur vocation baptismale. C'est le cas du sacrement de réconciliation, qui n'est plus demandé aujourd'hui dans nos pays que par des chrétiens très motivés. Les fidèles qui participent aux célébrations de réconciliation proposées dans les paroisses, lors de l'Avent et du Carême, par exemple, vivent généralement ce moment comme une vraie rencontre du Christ miséricordieux, qui remet en route.

Ceci est encore plus vrai dans les lieux de pèlerinage ou dans les communautés nouvelles, où le sacrement de réconciliation fait l'objet d'un « engouement » qui contraste avec le désintérêt manifesté par la grande majorité des baptisés à son égard. Nous avons donc affaire ici à un sacrement où l'adéquation entre « l'offre » et la « demande », c'est-à-dire entre ce que le pasteur propose et ce que le fidèle est prêt à vivre, est en général très forte. Le prêtre qui accueille un chrétien pour une démarche de réconciliation aura rarement l'impression de brader ce sacrement.

La même constatation peut être faite, quoique dans une moindre mesure, à propos de la onction et de l'onction des malades. Certes, il existe encore des jeunes qui souhaitent recevoir la confirmation « pour pouvoir se marier à l'église ». Certes, l'approche de la mort peut encore susciter un désir ambigu de se mettre en règle. Mais, globalement, ces deux sacrements ont eux aussi cessé de faire l'objet d'une pratique massive. Les fidèles qui souhaitent les recevoir sont en général conscients du sens profond de leur démarche et la vivent comme une authentique rencontre du Seigneur, avec, dans le cas de la confirmation, un désir indéniable d'engagement ecclésial au service du monde.

Enfin, l'eucharistie dominicale elle-même rassemble de moins en moins de chrétiens qui y participent par simple routine ou pour des raisons étrangères à une démarche de foi. Dans les différentes situations évoquées ci-dessus, nous avons donc affaire à une plus grande homogénéité des demandes de sacrements, qui semble correspondre à une politique pastorale plus cohérente, plus « volontariste » de la part de l'institution ecclésiale¹⁴⁴. Car c'est souvent l'animateur pastoral qui fait ici le premier pas, en proposant une veillée de la réconciliation, ou une célébration pour les malades, ou en organisant une catéchèse de la confirmation pour les grands adolescents.

C'est donc alors l'Église qui prend l'initiative, une initiative à laquelle ne répondent que des chrétiens motivés, à la foi vivante et engagée. À tout bien considérer, l'image d'une Église subissant les événements, de bon gré ou à contrecœur, ne vaudrait donc que pour les rites de passage. Dans les autres cas, l'Église serait davantage exigeante et n'admettrait au sacrement que des fidèles conscients du sens profond de leur démarche.

Cependant, un examen plus approfondi de la situation conduit à remettre en cause une telle analyse. En effet, le fait qu'un sacrement ne soit pratiqué que par un nombre restreint de chrétiens motivés ne constitue pas en soi la preuve d'une politique pastorale plus « volontariste ». Si beaucoup de baptisés ne demandent plus le sacrement de réconciliation, par exemple, ce n'est pas parce que les responsables ecclésiaux se montreraient plus exigeants à leur égard qu'envers les fidèles qui demandent le baptême de leurs enfants, mais bien plutôt parce que ces chrétiens eux-mêmes ne comprennent plus le sens *de ce* sacrement.

En d'autres termes, il n'est pas du tout certain que, si les pasteurs se trouvaient affrontés à une demande routinière du sacrement de réconciliation, motivée par des raisons d'ordre sociologique, ils auraient une attitude plus exigeante que lorsqu'ils ont à répondre à une requête de mariage ou de baptême. L'exemple de certaines Églises d'Europe méditerranéenne est éclairant à cet égard. Le sacrement de réconciliation y est encore largement pratiqué, aux alentours des fêtes de Pâques et de Noël, pour des raisons de tradition familiale ou sociale, et les prêtres se retrouvent affrontés à la

¹⁴⁴ Voir par exemple HA. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, p. 104.

même difficulté que celle relevée en Europe du Nord dans le domaine du mariage et du baptême des petits enfants.

Le fait que certains sacrements ne soient demandés que par des chrétiens convaincus tandis que d'autres font l'objet de requêtes aux motivations beaucoup plus diversifiées tient donc vraisemblablement moins à une différence de politique pastorale qu'au sens même que chaque sacrement est susceptible de revêtir. Plus précisément, comme nous l'avons vu plus haut, certains sacrements conservent aujourd'hui une signification sociale, bien au-delà du cercle restreint des pratiquants réguliers, tandis que d'autres ne prennent sens que dans le cadre d'une foi vivante et réfléchie. En d'autres termes, l'Église n'est pas plus cohérente en matière de réconciliation ou de confirmation que dans le cas du baptême de jeunes enfants ou du mariage.

Si, effectivement, le risque de brader le sacrement ou de subir les événements apparaît davantage ici que là, c'est parce que le baptême ou le mariage sont susceptibles de recouvrir une gamme de sens plus étendue que la réconciliation, la confirmation ou l'onction des malades, y compris en dehors – du moins apparemment – de toute motivation de foi. La raison de la différence de fréquentation des sacrements n'est donc pas à chercher du côté des pasteurs, mais bien des fidèles.

Les termes du problème étant précisés, voyons maintenant comment on a tenté d'y répondre, en nous situant au niveau de la rencontre individuelle entre l'agent pastoral et le demandeur de sacrement.

Pour éviter de « brader » les sacrements... Quelques pistes envisagées

La réaction la plus radicale face au décalage entre l'offre et la demande relevé plus haut consiste à refuser la célébration du sacrement, lorsque la requête est peu motivée, que le fidèle ne semble pas prêt à vivre en cohérence avec le sacrement souhaité ou plus généralement lorsque la foi personnelle et l'engagement ecclésial du demandeur n'apparaissent pas suffisants aux yeux de l'agent pastoral.

Une telle politique n'est pas sans soulever de multiples questions¹⁴⁵. Il est par exemple pour le moins délicat d'établir des « pistéo-mètres », qui permettraient de déterminer le niveau de foi requis pour conférer un sacrement. Sur base de quels critères peut-on décider que tel fidèle a la foi suffisante pour recevoir un sacrement tandis que tel autre ne l'a pas ? On risque alors facilement de verser dans l'arbitraire. Ceci d'autant plus que l'habileté des plus cultivés à tenir un propos orthodoxe, qui plaise à l'agent pastoral, ne garantit aucunement la sincérité de leur discours, tandis que, à l'inverse, la maladresse des plus démunis ne signifie pas nécessairement qu'ils sont étrangers à la vie et à la foi chrétiennes¹⁴⁶.

Qui plus est, un refus brutal – ou même souriant – de célébrer le sacrement souhaité suscitera généralement un véritable scandale, chez des chrétiens qui se caractérisent précisément par la fragilité de leur lien à la communauté ecclésiale. Ces personnes sortiront révoltées de leur rencontre avec l'agent pastoral, bien décidées à ne plus remettre les pieds à l'église... et l'agent pastoral aura échoué sur toute la ligne.

Une autre réaction possible, moins radicale, est de soumettre l'admission au sacrement au respect par le demandeur d'un certain nombre de conditions, permettant d'assurer un engagement ecclésial minimal. Ainsi, un curé de paroisse me confiait récemment qu'il n'accepte de célébrer un mariage que si le couple s'engage à participer – et participe effectivement – à un ou plusieurs week-ends de préparation. Si le couple refuse de participer à ces week-ends ou ne s'y présente pas, le curé refuse à son tour que le mariage puisse être célébré dans l'église paroissiale.

Une telle manière d'agir pose également question. Certes, il est tout à fait louable d'inviter des jeunes en route vers le mariage à participer à des rencontres qui leur permettront d'approfondir le sens du sacrement auquel ils se préparent. Mais présenter cette participation comme une exigence,

¹⁴⁵ Cf. HA, GAGEY, "La pastorale sacramentelle. De la demande à la proposition", pp. 47 ss, dont je m'inspire pour le développement qui suit.

¹⁴⁶ Dans le même sens, Jean-Paul il relevait dans *Familiaris consortio* 68, à propos de la pastorale du mariage, que « vouloir établir pour l'admission à la célébration ecclésiale du mariage d'autres critères qui concerneraient le degré de foi des fiancés comporte de graves risques : avant tout, celui de prononcer des jugements non suffisamment fondés et discriminatoires ».

en faire une condition sine qua non d'admission au mariage sacramentel, risque d'être ressenti comme un diktat injustifié ou comme une requête purement formelle, un « mauvais moment à passer » pour obtenir ce qu'on désire. Le fait d'être obligé d'obéir à la requête du curé, sous peine de ne pas pouvoir recevoir le sacrement souhaité, ne favorise en tout cas certainement pas la prise au sérieux de la démarche demandée¹⁴⁷.

Il peut même arriver que ces réunions aboutissent au résultat inverse de ce qui est souhaité, si les demandeurs du sacrement se croient obligés d'inventer des motivations ou de souscrire à des engagements qui ne correspondent pas à ce qu'ils pensent vraiment, mais dont ils pressentent qu'ils répondent à ce qu'attend le curé ou l'animateur pastoral. Les parents de l'enfant à baptiser ou les jeunes désireux de se marier « jouent le jeu », se pliant aux désirs supposés de leur interlocuteur ecclésial pour obtenir ce qu'ils souhaitent.

Ce dernier, souvent, n'est d'ailleurs pas dupe, mais se contente d'une réponse dont il sait le caractère fictif. Les fidèles comme le pasteur se trouvent alors en pleine hypocrisie, ce qui ne favorise certainement pas la prise de conscience du sens profond du sacrement. Des deux côtés, on sort de telles rencontres avec un goût amer, le ressentiment du couple ayant été forcé de jouer la comédie, le découragement du pasteur sentant que ses efforts ne mènent à rien.

De manière générale, le fait de subordonner l'admission au sacrement à des exigences relatives au degré de foi ou d'engagement ecclésial pose donc davantage de problèmes qu'il n'en résout. Cette politique pastorale présente trop de risques d'arbitraire, d'injustice, et n'est pas fondée sur des critères théologiques suffisamment sûrs pour être encouragée.

Face à l'impasse sur laquelle débouchent ces différentes attitudes, d'autres pistes peuvent être envisagées. Il est possible par exemple d'accueillir la demande de sacrement, si peu motivée soit-elle, en s'efforçant cependant d'aider le demandeur à approfondir sa vie de foi ou son engagement ecclésial. On ne lui impose donc pas des exigences impraticables, comme dans le cas précédent, mais on lui propose d'avancer dans la foi, à partir de là où il est. C'est ainsi, je pense, qu'il est possible d'interpréter les propositions pastorales contenues dans la lettre des Évêques de France, *Proposer la, foi dans la société actuelle*¹⁴⁸.

Dans ce document, les évêques français invitent les agents pastoraux à passer d'une pastorale de l'accueil de la demande à une pastorale de la proposition, ou plus précisément d'accompagner la pastorale de l'accueil d'une pastorale de la proposition¹⁴⁹. Leur intention est que le demandeur d'un sacrement soit en mesure de faire la différence entre la proposition chrétienne et le rite social d'intégration qu'il souhaite. Il ne s'agit donc pas de nier la valeur de ce rite ni de refuser l'accès au sacrement si le demandeur ne fait pas la preuve d'une foi ou d'une vie ecclésiale suffisante, mais plutôt, dans le cadre de son cheminement vers le sacrement, de lui proposer de faire un pas de plus.

En d'autres termes, les agents pastoraux sont invités à adopter une attitude « pro-active » : plutôt que d'accueillir passivement la demande d'un sacrement et d'y répondre en se réjouissant si celle-ci est fortement motivée et en se lamentant lorsqu'elle ne l'est pas, il convient que l'agent pastoral prenne à son tour l'initiative, en invitant le demandeur à approfondir le sens de sa démarche, afin que la réception du sacrement devienne une véritable rencontre du Christ. Il n'est donc pas question ici de poser des conditions d'accès au sacrement mais de profiter de la démarche

¹⁴⁷ Il en ira de même si on exige du demandeur l'accomplissement d'actes qui prouvent son engagement ecclésial, comme le fait de participer régulièrement à l'eucharistie dominicale. Indépendamment même du piège du formalisme relevé ci-dessus, on peut d'ailleurs se demander si la participation à l'eucharistie dominicale est le meilleur critère pour juger de l'engagement ecclésial d'un baptisé. Cela ne correspond en tout cas pas au souci de promouvoir une pastorale qui ne soit pas focalisée sur la dimension culturelle mais qui considère la vie chrétienne dans un cadre plus large, dont la participation à l'eucharistie est une dimension importante, certes, mais qui ne dit pas tout de la vie chrétienne.

¹⁴⁸ Les ÉVÊQUES DE FRANCE. *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1999. Voir particulièrement pp. 38-41, 77-79 et 92-94.

¹⁴⁹ Les évêques belges ont une position fort proche, lorsqu'ils parlent de recourir à une pastorale de l'hospitalité et du cheminement, qui consiste à proposer à la personne qui vient demander un sacrement ce qu'elle est capable d'assimiler au point où elle en est dans son histoire personnelle et son expérience de croyant, afin de la mettre en route vers une rencontre avec le Christ et avec une communauté de foi. Voir COMMISSION ÉPISCOPALE, *Rituel et sacrements. Éléments de réflexion à l'usage des responsables pastoraux*, Commission épiscopale Église et Foi 2002, p. 38.

entamée pour proposer au fidèle d'approfondir sa foi ou son engagement en Eglise¹⁵⁰ Selon les évêques, une telle pastorale de la proposition est déjà pratiquée dans les domaines de la confirmation, du sacrement des malades et de la réconciliation, notamment, en ce qui concerne cette dernière, dans le cas de pèlerinages et de grands rassemblements de jeunes. Les évêques souhaitent qu'on envisage dans la même perspective la pastorale du mariage et de l'eucharistie¹⁵¹.

Ce plaidoyer pour une pastorale de la proposition rejoint la suggestion émise par plusieurs théologiens de promouvoir un dialogue pastoral entre le responsable ecclésial et le demandeur de sacrement¹⁵². Dans le cas du baptême des petits enfants, par exemple, lorsque des parents manifestent une réticence à la perspective d'une préparation au baptême ou que leur foi paraît faible ou insuffisante, c'est dans un dialogue approfondi que l'agent pastoral, par une attitude faite à la fois d'accueil et d'interpellation, tentera d'amener ces parents à surmonter leurs difficultés et à entamer un cheminement de foi. Ce dialogue peut se réaliser aussi bien dans des entrevues individuelles que dans des rencontres de groupes, acceptées librement par les demandeurs¹⁵³.

Que l'on parle de pastorale de la proposition ou de dialogue pastoral, le but poursuivi est fondamentalement le même. Il s'agit de viser à une plus grande adéquation entre les attentes respectives de l'agent pastoral et du demandeur de sacrement, de manière à ce que le fidèle, au terme du cheminement, ait eu la possibilité d'approfondir sa foi, de la vivre en meilleure connaissance de cause, et pourquoi pas de s'engager davantage dans la communauté ecclésiale.

Une telle politique est certainement tout à fait louable et peut porter d'authentiques fruits de conversion, particulièrement lorsque l'agent pastoral possède ce charisme de « l'accueil interpellant » qui suscite enthousiasme et désir d'aller plus loin, et qu'il dispose... du temps et de l'énergie nécessaires pour accompagner les chrétiens dans leur cheminement. Je connais personnellement des curés ou des animateurs laïcs qui font de véritables merveilles à ce point de vue, en aidant par exemple des jeunes en marche vers le mariage à vivre la célébration de leur union comme un accueil de la présence de Dieu au cœur de leur engagement. Mais ces cas ne sont certainement pas les plus fréquents et laissent un certain nombre de questions ouvertes.

Tout d'abord, je ne suis pas sûr que la comparaison avec la confirmation, l'onction des malades ou *a fortiori* la réconciliation soit véritablement pertinente. Comme je l'ai indiqué plus haut, le contexte de la demande, pour ces trois derniers sacrements, est très différent de celui qui caractérise la requête de célébration d'un mariage, du baptême d'un petit enfant ou de funérailles. La réconciliation ou l'onction des malades telles qu'elles sont vécues chez nous n'ont pas la même « épaisseur sociologique » que le baptême ou le mariage. Les personnes qui demandent ces sacrements sont généralement prêtes à une démarche de foi et de vie chrétienne exigeante, et la proposition des pasteurs tombe donc dans un terrain fertile.

Le cas de la confirmation est plus ambigu, mais celle-ci devient pourtant aussi de plus en plus une authentique démarche d'engagement dans la vie chrétienne adulte. Ici encore, le public demandeur sera davantage ouvert à recevoir une proposition l'invitant à aller plus loin que dans le cas du mariage ou du baptême d'un enfant.

¹⁵⁰ Une telle attitude est recommandée y compris dans le cadre de la préparation au mariage, même si l'admission au sacrement ne suppose pas ici un degré de foi particulier, mais l'intention de vouloir ce que l'Église entend par le mariage. Ainsi, dans les orientations pour la pastorale du mariage élaborée par l'assemblée plénière des évêques de France en novembre 2002, les évêques français parlent de la préparation au mariage comme d'un « moment favorable pour redécouvrir le mystère de l'être humain, de sa vocation divine, de son désir de vie et de liberté [...] l'homme et la femme, à travers leur amour humain, peuvent suivre un chemin d'initiation à l'expérience chrétienne... ». Voir MESSAGE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, "Le mariage, acte d'espérance", dans *La Documentation catholique*, n° 2281, 2002, pp. 1026-1027.

¹⁵¹ Étonnamment, les évêques français n'abordent pas explicitement, dans ce paragraphe de leur lettre – pp. 92-94, le baptême des petits enfants, où une pastorale de la proposition pourrait pourtant également être envisagée à l'égard des parents

¹⁵² Voir par exemple S. TREMBLAY, *La pastorale du baptême au Québec. Un modèle remis en question*, Ville Mont-Royal, Novalis, 2001. Le deuxième chapitre de cet ouvrage est entièrement consacré à la problématique du dialogue pastoral.

¹⁵³ Cf. S. TREMBLAY, *op. cit.*, p. 43.

Il serait donc illusoire de croire qu'on puisse simplement transposer ce qui se vit dans le domaine de la réconciliation ou de la confirmation aux situations que nous examinons ici. Par ailleurs, si l'on considère la situation sur le terrain, il est indéniable que la mise en œuvre du dialogue pastoral ou de la pastorale de la proposition, si elle peut parfois produire de beaux fruits, donne lieu également à bien des désillusions. Prenons l'exemple des réunions de préparation au mariage ou au baptême des petits enfants.

Même si de telles rencontres ne sont pas imposées, sous peine de non-célébration du sacrement, mais simplement chaleureusement proposées, on n'échappe pas, me semble-t-il, aux risques relevés dans l'hypothèse précédente, à savoir que nombre de chrétiens non pratiquants vivront ces réunions comme des formalités qui font plaisir au clergé ou aux responsables de la pastorale, sans en percevoir l'intérêt véritable¹⁵⁴ Certes, ces réunions n'en sont pas pour autant inutiles.

Elles peuvent par exemple permettre à certains participants de renouveler l'image qu'ils ont de l'Église ou encore offrir un lieu d'échanges et de discussions sur des questions fondamentales, qui ne seraient sans doute pas abordées ailleurs. Mais permettent-elles vraiment de transmettre le sens du mystère à célébrer, lorsque les demandeurs de sacrement ne sont pas prêts à faire le pas ? Favorisent-elles vraiment un approfondissement de la foi et de l'engagement ecclésial ? On peut à bon droit se poser la question.

Plus fondamentalement, il est permis de se demander si ce qui précède constitue véritablement un dialogue pastoral au sens fort du terme¹⁵⁵ En effet, la notion même de dialogue implique en principe une certaine égalité entre les parties. Or, dans le cas qui nous occupe, l'agent pastoral est certainement en position d'autorité par rapport au fidèle qui vient demander un sacrement. Plus fondamentalement, ce « dialogue » n'est-il pas vicié à la base si l'agent pastoral part de l'*a priori* qu'il se trouve face à un interlocuteur à qui il a quelque chose à apporter... sans se demander s'il n'a pas également quelque chose à recevoir de lui ?

Car le véritable dialogue suppose également réciprocité, au moins dans l'intention des parties. Dans le dialogue pastoral tel qu'il est présenté ici, cette réciprocité semble singulièrement absente, tant chez l'agent pastoral que chez le demandeur de sacrement, d'ailleurs, qui est à cent lieues d'imaginer qu'il pourrait apporter quelque chose au curé ou au responsable paroissial qu'il a en face de lui. Mais s'agit-il alors véritablement d'un dialogue ?

Une invitation à changer de perspective

À ce stade de notre réflexion, il est possible de proposer une autre manière d'envisager les choses, qui, sans prétendre résoudre la difficulté, peut du moins inviter à la considérer dans une perspective différente. Jusqu'à présent, en effet, nous sommes partis d'un jugement de valeur implicite, sous-jacent à l'ensemble de la réflexion, selon lequel les demandes de sacrement fondées sur des motifs dits sociologiques ne sont pas de véritables demandes de foi, et qu'elles ne constituent donc, dans la meilleure des hypothèses, qu'un tremplin pour inviter à aller plus loin dans la foi ou la vie chrétiennes, ou, dans des hypothèses moins bienveillantes, un pis-aller dont il faut bien se contenter, voire une base insuffisante pour admettre au sacrement.

Mais quelle que soit l'attitude adoptée par l'agent pastoral, souple ou rigide, large ou exigeante, ce dernier part du pré-supposé que de telles demandes de sacrement n'ont guère de valeur dans une perspective chrétienne.

Or, il me semble possible d'adopter une autre approche de la question. Je voudrais pour ce faire repartir de la lettre des évêques aux catholiques de France, plus précisément de ce qu'elle dit de la transmission de la foi, un thème qui n'est pas sans présenter un certain nombre d'analogies avec le sujet qui nous occupe ici.

En effet, de même que beaucoup de chrétiens n'acceptent plus aujourd'hui de conformer purement et simplement leur conduite à ce que demande l'institution ecclésiale, de même n'ac-

¹⁵⁴ Voir par exemple HA. GAGEY, "La pastorale sacramentelle. De la demande à la proposition", pp. 45 ss.

¹⁵⁵ Je m'inspire ici de l'analyse de S. TREMBLAY, *op. cit.*, pp. 68 ss.

ceptent-ils plus « en bloc » le contenu de la foi tel qu'il est proposé par l'Église, ni les prises de position du magistère en matière de morale sexuelle ou sociale. Ces dernières, particulièrement, donnent lieu à débats à l'intérieur même du monde chrétien, et le point de vue ecclésial « officiel » a perdu une bonne part de l'autorité dont il bénéficiait jadis. On peut donc légitimement se demander si l'Église ne se trouve pas ici dans une situation similaire à ce qu'elle connaît dans le domaine sacramentel, c'est-à-dire qu'elle deviendrait ici aussi un grand marché self-service où chacun vient chercher ce qui lui plaît.

Tandis que certains chrétiens adhèrent fortement aux affirmations dogmatiques et morales du magistère, d'autres retiennent celles qui leur plaisent et rejettent ce qui leur semble irréaliste ou inadmissible. Face à ce phénomène de privatisation grandissante de la foi, déjà évoqué au début de cette contribution, l'Église serait donc contrainte, bon gré mal gré, de « brader » la foi et la morale comme elle « brade » les sacrements.

Malgré cette similitude, ait moins partielle, des situations, il est intéressant de constater que le jugement de valeur porté par les évêques de France sur la foi de leurs contemporains revêt une tonalité sensiblement différente de ce que j'évoquais tout à l'heure à propos des sacrements. Si les évêques français ne nient pas les difficultés provenant de ce qu'ils appellent une « crise de transmission généralisée » de la foi, ils refusent résolument « toute nostalgie pour des époques passées où le principe d'autorité semblait s'imposer de façon indiscutable », tout rêve d'un « impossible retour à ce que l'on appelait la chrétienté », pour « accepter sans hésiter de nous situer, comme catholiques, dans le contexte culturel et institutionnel d'aujourd'hui, marqué notamment par l'émergence de l'individualisme »¹⁵⁶

Certes, les évêques invitent aussi les fidèles, en matière de transmission de la foi, à une pastorale « de la proposition simple et résolue de l'Évangile du Christ », qui suscite un « acte personnel d'adhésion » de la part de ceux qui accueilleront cette Parole¹⁵⁷. Nous retrouvons ici la pastorale de la proposition qu'il s'agissait de favoriser dans le domaine sacramentel. Pourtant, je ne peux m'empêcher de penser que beaucoup d'agents pastoraux considèrent de manière plus positive les chrétiens qui adoptent une attitude critique à l'égard de la foi telle qu'elle leur est proposée, que ceux qui demandent un sacrement pour des raisons ne rentrant pas directement dans les schémas de pensée des responsables de la pastorale sacramentelle.

On retrouve les mêmes nuances dans la manière dont ces deux phénomènes sont abordés par les théologiens. Beaucoup d'entre eux, en effet, se réjouissent de ce qu'ils appellent « l'individualisation de l'ecclésial »¹⁵⁸ la reconnaissance de l'autonomie des baptisés, notamment dans les débats éthiques¹⁵⁹ et encouragent les chrétiens à avoir une attitude faite à la fois de confiance et de vigilance critique à l'égard du discours magistériel. Ils reconnaissent ainsi le désir de beaucoup de baptisés d'être libres et autonomes par rapport aux structures religieuses, surtout quand celles-ci prétendent encadrer et contrôler leurs croyances et leurs comportements.

Pour ces théologiens, des chrétiens mal à l'aise ou en dissentiment avec l'enseignement de l'Église peuvent même être un signe pour les pratiquants, afin que ceux-ci fassent, dans leur expérience ecclésiale, plus de place à la vigilance et au courage critique¹⁶⁰. Par contre, parmi les théologiens qui abordent la question de la pastorale sacramentelle, beaucoup reconnaissent certes la nécessité de concilier exigence et ouverture, élite et masse¹⁶¹, mais cette nécessité ne semble pas faire l'objet de la même appréciation positive que la diversité des attitudes face au discours ecclésial.

Il convient bien sûr d'éviter ici le procès d'intentions, mais il me semble néanmoins que le comportement des baptisés qui demandent un sacrement pour des raisons dites sociologiques ne suscite pas le même jugement favorable que l'attitude de ces mêmes chrétiens lorsqu'ils refusent

¹⁵⁶ LES ÉVÊQUES DE FRANCE, Proposer la foi dans la société actuelle, p. 20.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹⁵⁸ L'expression est d'Henry Bourgeois. Le même auteur relève aussi l'importance que chacun ait son propre style ecclésial, « non pas son Église, mais sa manière de se rapporter à la réalité commune de l'Église ». Cf. H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 38.

¹⁵⁹ Voir par exemple G. FOUREZ, *Cette foi-ci*, Bierges, Éditions Mols, 2001, pp. 163 ss.

¹⁶⁰ Cf H. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église ?*, pp. 125-127.

¹⁶¹ Voir par exemple F. DENIAU, "Proposer la foi dans la pastorale sacramentelle", pp. 25-26.

d'adhérer en bloc aux affirmations de foi ou de morale proposées par l'Église. La crainte de « brader les sacrements » serait-elle plus forte que celle de « brader la foi » ?

Il y a ici un paradoxe qui ne peut manquer d'interpeller. Certes, on pourra objecter que les situations ne sont pas identiques. Souvent, les baptisés qui ne partagent pas telle affirmation de la foi chrétienne ou telle prise de position de l'Église en matière éthique sont des personnes qui ont profondément réfléchi à la question et choisissent en conscience de s'écarter de l'enseignement de l'Église, tandis que les demandes de sacrement peu motivées concernent apparemment des personnes qui ne réfléchissent pas suffisamment au sens de leur requête.

Mais précisément, une telle distinction n'est-elle pas révélatrice d'un *a priori* de la part des agents pastoraux, qu'il conviendrait au minimum de questionner ? Effectivement, il y a certainement un écart entre les motivations de chrétiens demandant le mariage ou le baptême de leurs enfants pour des raisons dites « sociologiques » et l'attente des pasteurs à leur égard, mais il serait trop rapide d'y voir une simple affaire de différence dans l'intensité de la foi, entre des agents pastoraux à la foi solide, réfléchie, équilibrée, et des fidèles « de la base » qui n'auraient qu'une foi approximative, peu approfondie, proche de la superstition ou de la convenance sociale.

En d'autres termes, les chrétiens qui demandent le baptême pour protéger leur enfant, par exemple, n'ont pas nécessairement une foi moindre que celle du curé de paroisse ou du responsable de la pastorale, mais elle est certainement vécue et exprimée de manière différente. Plutôt que de se placer immédiatement dans la position de supériorité de celui qui sait par rapport à celui qui ne sait pas, l'agent pastoral n'aurait-il pas intérêt à considérer le demandeur de sacrement comme quelqu'un qui peut aussi lui dire quelque chose de la foi et de la vie chrétiennes, même si la compréhension qu'il en a est apparemment fort différente de la sienne ?

En adoptant une telle attitude, il favoriserait l'émergence d'un véritable dialogue pastoral, où chaque interlocuteur est à l'écoute de l'autre, est même prêt à se laisser convertir par l'autre. Peut-être alors, au terme de l'entretien préparatoire au sacrement, l'agent pastoral découvrira-t-il avec stupéfaction que c'est lui qui a été conduit à changer sa manière de voir, alors qu'il souhaitait au départ aider l'autre à faire un pas en avant, c'est-à-dire l'amener à considérer la foi et la vie chrétiennes comme lui-même les comprend.

Adopter un tel comportement supposera souvent une véritable conversion de la part de l'agent pastoral. Il n'est pas facile en effet de se départir d'un certain *a priori* de supériorité lorsqu'on se trouve confronté à des demandes de sacrement qui n'ont apparemment pas grand-chose à voir avec une démarche de foi authentique. Il n'est pas facile de se placer alors dans une réelle attitude d'écoute, en étant prêt à se laisser interpeller par une manière différente de croire et de vivre la relation à Dieu, à y reconnaître une authentique expression de foi, même si elle ne rentre pas dans nos catégories habituelles. C'est pourtant une condition *sine qua non* à l'instauration d'un véritable dialogue pastoral.

Qui plus est, il ne s'agit pas seulement ici de changer d'*apriori*. Plus fondamentalement, c'est la relation même entre l'agent pastoral et le chrétien demandeur de sacrement qui s'en trouve bouleversée. On a justement fait remarquer à ce propos que la relation pastorale fait souvent l'objet d'une lecture dichotomique, qui met l'accent sur l'écart, voire le conflit potentiel existant entre le groupe des agents pastoraux représentant l'institution et celui des demandeurs¹⁶². Il s'agit ici de proposer en quelque sorte de dépasser cette logique du face-à-face, entre celui qui sait et celui qui doit apprendre, pour favoriser une logique du cheminer ensemble, où chacun est prêt à recevoir de l'autre.

Pour le dire en d'autres termes encore¹⁶³ il s'agit de refuser de se laisser enfermer dans une logique binaire centrée sur la demande – où on a le choix entre accueillir toutes les demandes qui sont faites ou devenir sélectif et en refuser un certain nombre – pour davantage se centrer sur la personne elle-même du demandeur de sacrement, avec laquelle l'agent pastoral peut faire un bout de chemin sur la route de la vie. On le voit, cette mise en valeur d'un authentique dialogue pastoral, dans toute la force de ce terme, ne signifie pas qu'on renonce à la pastorale de la proposition

¹⁶² Sur cette question, voir G. ROUTHIER, "Le devenir des rites d'initiation dans une société marquée par le pluralisme, dans B. KAEMPF (Éd.), *Rites et ritualités*, Paris/Bruxelles/Montréal, Cerf/lumen Vitae/Novalis, 2000, pp. 133-134.

¹⁶³ Cf. G. ROUTHIER, op. Cit., P. 140.

suggérée par les évêques de France. Mais elle situe cette pastorale dans un cadre plus large, où il s'agit autant de recevoir que de donner.

Et ce « cheminer ensemble » est susceptible de produire des fruits inattendus. Il n'est pas impossible, par exemple, qu'au terme du dialogue, il apparaisse aux deux parties qu'un geste non sacramentel s'avérerait plus signifiant que le sacrement demandé au départ ¹⁶⁴. Mais cette décision n'aura pas été prise par le seul agent pastoral, en vertu d'un jugement unilatéral porté sur la qualité de la foi et de la vie chrétiennes du demandeur de sacrement, mais elle sera le fruit d'un discernement commun¹⁶⁵.

Une telle perspective correspond particulièrement bien, me semble-t-il, avec la pastorale d'engendrement que le présent ouvrage s'efforce de promouvoir. Une pastorale fondée sur la conviction qu'engendrer est toujours une affaire de réciprocité, de mutualité, et qu'il est donc important de veiller, au cœur de la relation pastorale, à une réciprocité des relations qui engendrent à la vie. Une pastorale qui décentre de soi-même pour se mettre à l'écoute de la Parole telle qu'elle nous est adressée par le canal de nos frères et sœurs dans la foi.

Une pastorale qui invite à reconnaître que tout chercheur de sens, si éloigné soit-il apparemment de la foi et de la vie chrétienne, est également animé par l'Esprit et peut contribuer à engendrer l'Église à la nouveauté du don de Dieu qui travaille notre monde. Une pastorale qui refuse de se laisser enfermer dans des jugements préalables, mais se rend disponible à ce que l'Esprit peut susciter, à l'intérieur d'un cheminement commun. Une pastorale qui reconnaît que l'Évangile ne nous place pas tous dans le même moule, mais qu'il nous engendre à la vie de Dieu dans ce que nous avons de plus unique, de plus personnel.

L'enjeu de la promotion d'un authentique dialogue entre l'agent pastoral et le demandeur de sacrement, on le voit, dépasse largement le cadre de leur rencontre individuelle. S'il peut contribuer à améliorer une telle relation – et à rendre dynamisme et joie au responsable ecclésial, c'est beaucoup plus profondément la manière même pour l'Église de se situer par rapport au monde – et par rapport à la Parole de Dieu agissant au cœur du monde – qui est ici en jeu. Cela rend d'autant plus urgente la conversion à une nouvelle manière d'envisager la relation pastorale.

¹⁶⁴ Gilles Routhier évoque à ce propos la démarche intéressante du diocèse de Lyon, dont le service de pastorale sacramentelle propose trois démarches possibles pour les personnes venant demander le baptême d'un enfant : une célébration de présentation, à l'intention des personnes qui veulent que leur enfant fasse un premier pas vers Dieu, sans que cela ne l'engage, par la suite à devenir chrétien ; une célébration d'accueil, entrée progressive et graduelle dans l'expérience baptismale ; la célébration immédiate du baptême. Sur ce sujet, voir G. ROUTHIER, *op. Cit.*, p. 146.

¹⁶⁵ *Mutatis mutandis*, une situation semblable se rencontre parfois dans la pastorale en milieu hospitalier ou carcéral, à propos du sacrement de réconciliation. Dans le contexte beige ou français actuel, il arrive fréquemment qu'un agent pastoral de l'aumônerie, diacre ou laïc, accompagne un malade ou un détenu dans une authentique démarche de réconciliation. Au terme de ce cheminement commun, se pose la question d'un éventuel recours au prêtre, afin de recevoir l'absolution sacramentelle. Si certains souhaitent la venue du prêtre, d'autres au contraire se disent heureux de la démarche qui a pu être vécue avec l'agent pastoral et ne souhaitent rien de plus. Ici également, dans l'esprit d'un authentique dialogue pastoral, le recours ou non au sacrement proprement dit ne sera pas le fruit d'une décision unilatérale de l'agent pastoral, mais le résultat d'un discernement commun.

Le dialogue pastoral revisité - À la recherche d'une troisième voie

Sophie TREMBLAY

Quand j'ai commencé mes recherches sur le dialogue pastoral, au début des années quatre-vingt-dix, de nombreuses voix s'élevaient, pleines d'inquiétude et de ressentiment, pour décrier la foule encore nombreuse des demandeurs de sacrements, qu'il s'agisse du baptême des petits enfants, de la première communion, du mariage ou des funérailles à l'église. Depuis les années soixantedix, un débat hautement émotif faisait rage dans le monde pastoral : une guerre des tranchées entre les tenants de l'accueil inconditionnel, parfois d'un optimisme naïf, et les défenseurs de l'exigence sans compromis, parfois d'une sévérité implacable.

Après quelques années de tiraillement entre les deux camps, j'ai réalisé que le débat en question semblait s'enliser. Loin de se révéler fécond pour la pastorale, il tendait plutôt à paralyser l'ouverture et la créativité. J'ai cessé de chercher l'argument décisif susceptible de clore le débat, persuadée que ces positions antagonistes s'inspirent au fond d'une même interprétation de la situation des demandeurs et de la nature du dialogue pastoral. N'est-ce pas cette interprétation unique qu'il faut justement remettre en cause pour relancer la réflexion et la pratique ? La rencontre entre responsables pastoraux et demandeurs de sacrements peut-elle être vécue autrement que dans l'affrontement entre volontés divergentes ou dans la complaisance dictée par la peur de déplaire ?

En changeant de regard sur la réalité du dialogue pastoral, il devient possible d'imaginer une troisième voie : celle d'une pastorale d'engendrement d'où émergeraient de nouvelles figures de la foi et de la vie ecclésiale. Dans une pastorale d'engendrement, le dialogue pastoral doit être conçu autrement qu'on a l'habitude de le faire. Il doit être revisité. Ainsi, il devient nécessaire que les responsables pastoraux pensent leur approche en fonction d'une perception différente des positions des interlocuteurs d'un dialogue pastoral et des rapports entre eux.

Ceci se concrétise dans deux passages majeurs à effectuer : de la pastorale du reproche à celle de l'approche, et du dialogue dialectique au dialogue dialogal. En outre, les responsables pastoraux auront besoin de développer de nouvelles habiletés et d'explorer des avenues encore inédites susceptibles de modifier en profondeur la pratique du dialogue pastoral.

Des perceptions à changer

Le dialogue pastoral constitue une situation de communication mettant en présence des interlocuteurs occupant deux positions différentes, soit la position de demandeur et celle de responsable pastoral (prêtre, diacre, agent ou agente de pastorale laïc, bénévoles). Toute approche pastorale repose sur une conception préalable, implicite ou explicite, de ces positions. Cette conception peut provenir de plusieurs sources : de la formation pastorale, la littérature théologique, les sciences humaines, les documents ecclésiaux locaux, mais plus encore d'expériences personnelles avec des demandeurs et de récits circulant dans les coulisses du monde pastoral.

Voici la manière la plus courante de se représenter la situation. D'une part, le tout-venant des demandeurs de sacrements frappent à la porte d'une Église qu'ils ne fréquentent jamais pour demandeur impunément un sacrement auquel ils prétendent avoir droit. D'autre part, les responsables pastoraux appliquent des critères de discernement afin de répondre positivement ou négativement à ces demandes et tentent désespérément de susciter un peu d'enthousiasme évangélique chez les « non-pratiquants », les « distants »¹⁶⁶. De fait, la grande majorité des baptisés qui demandent le baptême ou la première communion pour leur enfant, qui veulent se marier à l'église ou obtenir des funé-

¹⁶⁶ Une proportion importante des demandeurs ne fréquente la paroisse qu'à l'occasion des événements importants de leur vie et des grandes fêtes liturgiques comme Noël et Pâques. On les nomme parfois les « festifs », les « saisonniers », les « distants » ou encore les « distancés de l'Église ». Eux-mêmes s'identifient souvent comme des « croyants non pratiquants ». Toutes ces catégories ne rendent compte qu'imparfaitement de la réalité de ces baptisés et de leurs attitudes religieuses. En plus de décrire une situation de fait, leur usage implique trop souvent un jugement accusateur. Nous ne les utiliserons qu'entre guillemets.

railles religieuses pour un proche décédé, boudent l'eucharistie dominicale et semblent avoir oublié en grande partie la catéchèse ou le catéchisme de leur enfance. Il s'agit d'un fait bien attesté pour l'ensemble des pays occidentaux et la plupart des dénominations chrétiennes.

Or, les responsables pastoraux se préoccupent de l'ignorance religieuse des demandeurs de rites et se troublent lorsqu'ils s'expriment de manière si peu conforme à leurs attentes. Lorsqu'il est question de spiritualité, de sacrements, du contenu de la foi chrétienne, le langage ecclésial demeure habituellement étranger à l'univers des personnes n'exerçant aucune responsabilité pastorale, même chez les personnes ouvertement croyantes et les pratiquants dominicaux.

Les demandeurs expriment leurs préoccupations par rapport à la célébration à venir dans des catégories où la majorité des responsables pastoraux n'arrivent à repérer aucun contenu théologique pertinent à leurs yeux. Ceux-ci en concluent fréquemment que tous ces demandeurs ne sont que des païens baptisés, des incroyants attachés aux coutumes et aux traditions, bref des parasites pour l'Église. Les intérêts des uns et des autres semblent ne coïncider en rien. D'après Louis-Marie Chauvet, « on se trouve donc presque inévitablement, au départ du processus, dans une situation objectivement conflictuelle¹⁶⁷ ».

Ces représentations, que nombre de responsables pastoraux croient être l'évidence même, constituent pourtant une interprétation et non un pur reflet de la réalité. Une interprétation repose sur une sélection consciente ou inconsciente des événements observés, filtrée et organisée par un système de significations opérant chez la personne qui regarde. Autrement dit, le regard n'est pas neutre, il est toujours déjà orienté. Changer de regard correspond donc à changer d'interprétation, c'est-à-dire chercher une interprétation qui intègre mieux des éléments de la réalité jusque-là négligés, qui fournisse une meilleure perspective d'ensemble et qui constitue un guide plus éclairant pour les actions à entreprendre¹⁶⁸. Cette interprétation doit être cherchée et construite, à force de tâtonnements, d'essais et d'erreurs. Pour y parvenir, nous avons des passages importants à effectuer.

Deux passages à effectuer : de la pastorale du reproche, à la pastorale de l'approche

Le rôle des responsables pastoraux ne peut être départi d'une certaine forme d'autorité, en raison de la fonction de représentation exercée par ceux et celles qui l'assument. Par définition, tout responsable pastoral, du curé de la paroisse jusqu'au plus humble des bénévoles, est tenu de prendre la parole au nom de l'Église comme institution et comme communauté. Dans ce cadre, plusieurs comprennent leur rôle comme l'exercice d'un pouvoir de décision. Ministres ordonnés ou agents laïcs, il leur reviendrait de donner ou de refuser l'accès aux sacrements, à partir d'un jugement qu'ils devraient être les seuls à porter. Qu'ils agissent avec douceur ou dureté, ils se perçoivent donc comme les seuls sujets vraiment actifs du dialogue pastoral.

Conséquemment, les personnes qui demandent un sacrement se voient reléguées à la pure réception, voire à la passivité : elles seraient simplement l'objet du dialogue pastoral. Certains responsables pastoraux n'imaginent pas qu'il puisse en être autrement, étant donné le diagnostic généralisé d'incompétence en matière religieuse qu'ils accolent aux « distants de l'Église ». Ils doivent agir comme « ceux qui savent » à l'égard de « ceux qui ne savent pas ».

Quant aux personnes qui viennent demander un sacrement à l'Église, ne portent-elles pas fréquemment la crainte d'être mal jugées, rejetées, méprisées. Objectivement, elles se situent en position de vulnérabilité devant une autorité. Souvent, elles adoptent une attitude défensive parce qu'elles appréhendent qu'on tente de les endoctriner, de les manipuler, de les enrôler à leur corps défendant sans respecter leur rythme ou leur liberté de conscience. Il est malheureusement trop fréquent que se rencontrent dans un dialogue de sourds des demandeurs et des responsables pastoraux aux nombreux préjugés les uns envers les autres et déterminés à rester sur leur position. C'est alors l'impasse.

Comme il est tentant pour les responsables pastoraux d'incriminer des masses de baptisés en raison de leur ignorance du langage ecclésial ! Mais la pastorale du reproche et du ressentiment

¹⁶⁷ L.-M. CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions Ouvrières, 1993, p. 205.

¹⁶⁸ Pour une critique du « mythe du donné » et de la théorie correspondantiste de la vérité, voir R. RORTY, *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990 (1^{er} éd. 1979).

contribue à creuser davantage le fossé dont on dénonce pourtant l'existence : « Cette pastorale du reproche est celle qui, au sens strict, repousse le proche et en fait un distant¹⁶⁹ ». Pourtant, l'évangile nous lance sur une autre piste, en particulier grâce à la parabole du bon Samaritain en Luc 10. Jésus renverse la question du scribe qui lui demande qui est son prochain : ne s'agit-il pas plutôt de savoir se faire proche de l'autre ? « Il n'y a plus de distants si l'on sait s'approcher ou si l'on permet à l'autre de s'approcher. Si on se fait prochain, l'autre devient prochain ; si on laisse l'autre se faire prochain on brise le mur de la distance¹⁷⁰ ».

Il s'agit d'abandonner toute attitude accusatrice à l'égard des demandeurs de sacrements qui ne fréquentent pas l'eucharistie dominicale et qui connaissent peu le langage ecclésial. Peut-on sincèrement les considérer comme seuls responsables, voire coupables de la situation ? Avec le Concile Vatican II, ne s'est-il pas produit une importante mutation langagière au sein de l'Église catholique, en plein cœur d'une période de changements sociaux et culturels majeurs ? Pouvait-on s'attendre à ce que ces changements soient intégrés dans les mentalités l'espace de deux générations ?

Plus encore, comment plusieurs siècles d'apprentissage de la « bonne réponse » dans les catéchismes auraient-ils rendu du jour au lendemain les catholiques capables de prendre la parole à la première personne sur leur foi et de saisir en un éclair les intuitions de la nouvelle théologie ? Les demandeurs de rites ne sont évidemment pas les seuls responsables de leur inaptitude à parler le jargon ecclésial récent. Notre Église y a aussi sa part de responsabilité.

Mais puisqu'il serait stérile de faire la chasse aux coupables, n'est-il pas préférable de cesser de chercher un bouc émissaire afin d'accueillir simplement les personnes telles qu'elles sont au présent, dans une attitude d'ouverture et d'intérêt sincère ? À quoi bon se scandaliser et persister à leur en vouloir d'être ce qu'elles sont, le jour où elles frappent à la porte de la paroisse ? En consentant à la réalité telle qu'elle est, il devient possible de dialoguer avec les demandeurs à partir du pays réel, au lieu de se référer sans cesse à ce qu'ils auraient dû dire, penser ou comprendre.

Dans une atmosphère relationnelle plus ouverte, les interlocuteurs parviendront plus facilement à se montrer sincères les uns envers les autres. Ils éprouveront moins le besoin de se défendre ou de se protéger. Précisons que cette acceptation n'a rien à voir avec une molle complaisance. Il ne s'agit pas de se résigner à ce que les personnes en demeurent au même point, mais plutôt de consentir à marcher avec elles à partir de leur véritable point de départ, quel qu'il soit.

Du dialogue dialectique au dialogue dialogal

D'après le théologien indien Raimundo Panikkar, jusqu'au milieu du xx siècle, le dialogue « était une méthode de la dialectique, [mais] maintenant il se dégage de la dialectique et se justifie par lui-même¹⁷¹ ». Il existe donc deux types de dialogue. D'une part, le dialogue dialectique, confrontation critique de positions différentes, se déroule dans l'arène intellectuelle et privilégie presque exclusivement la dimension rationnelle de la personne. Les interlocuteurs demeurent en extériorité et cherchent objectivement à faire triompher leur point de vue grâce à leurs arguments.

D'autre part, le dialogue que Panikkar qualifie de dialogal met en présence des interlocuteurs qui reconnaissent pleinement leur égalité de principe et s'ouvrent totalement au point de vue de l'autre dans une complète réciprocité, jusqu'à se laisser remettre en cause dans leurs convictions. La prise de parole de chacun s'effectue en intériorité et dans la subjectivité explicitement assumée. Le dialogue dialogal n'est possible que si les interlocuteurs renoncent librement et totalement à toute forme de pouvoir sur l'autre, sans chercher à le convaincre ou à l'utiliser, dans la transparence et la gratuité.

¹⁶⁹ J.-M. GAUTHIER, "Une pastorale à refaire à même le monde", dans J. GRAND'MAISON, L. BARONI et J.-M. GAUTHIER (dir.), *Le défi des générations. Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui*, coll. *Cahiers d'études pastorales*, n° 15, Montréal, Fides, 1995, p. 203.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷¹ R. PANIKKAR, "Témoignage et dialogue", dans E. CASTELLI (éd.), *Le témoignage*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 377.

Alors à quel type de dialogue correspond le dialogue pastoral ? Dans la réalité, les responsables pastoraux évitent difficilement le dialogue dialectique et le choisissent parfois sciemment. Le désir d'avoir raison, de persuader, d'avoir le dernier mot, semble alors le plus fort. Comme nous l'avons mentionné plus haut, plusieurs responsables pastoraux jouent à fond la carte de l'autorité directive. Ils se font un devoir de trouver un moyen de faire accepter de bon gré leur point de vue ou leur décision par les demandeurs, c'est-à-dire de les raisonner.

La moindre résistance des demandeurs sera interprétée comme un signe de légèreté ou de mauvaise volonté. Malheureusement, ces responsables pastoraux infantilisent les demandeurs de rites tout en prétendant les responsabiliser. Plus encore, en privilégiant le dialogue dialectique, ils se trompent de terrain : « les rites de passage déclenchent, sur le plan psychosocial, des ressorts archaïques d'autant plus puissants que davantage latents¹⁷² ». Parce qu'il se cantonne au jeu des arguments rationnels, le dialogue dialectique ne fait qu'effleurer la pointe de cet iceberg.

Le dialogue pastoral correspond-t-il plutôt au dialogue dialogal ? Pas totalement. Dès qu'un des interlocuteurs assume l'autorité morale liée à l'exercice d'une responsabilité pastorale ou d'un ministère dans l'institution ecclésiale, la relation devient forcément dissymétrique. La présence visible d'un représentant de l'Église locale (et *a fortiori* de l'Église universelle) pèse de tout son poids et, qu'on le veuille ou non, influence la situation de communication.

Que ce représentant soit prêtre, diacre, agent laïc de pastorale ou simple bénévole, la dimension de représentation demeure inéluctable. Il en va tout autrement lorsqu'un croyant entre en relation avec d'autres personnes comme simple individu, sans être identifié à un rôle ou à une fonction, sans qu'on lui adresse une demande de rite ou d'accompagnement.

Dans une pastorale d'engendrement, les responsables pastoraux seraient appelés à se départir du réflexe trop bien acquis du dialogue dialectique et à abandonner toutes les formes de coercition, même les plus subtiles : « Ceux qui croient pouvoir imposer [Dieu] grâce à leur détermination, leur conviction et même leur enthousiasme, voire leur simple volonté, ne portent qu'une cause vide, désertée par Dieu¹⁷³ ».

Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille laisser au vestiaire ses convictions profondes. Au contraire, il s'agit plutôt de prendre au sérieux la foi au Dieu de Jésus-Christ, Dieu discret et aimant. Créateur de la liberté des humains, comment se sentirait-il menacé par elle ? Comme lui, ne sommes-nous pas interpellés à « être invitation perpétuelle, sans amertume, sans exaspération, sans volonté de puissance, sans lassitude, sans revendication¹⁷⁴ » ?

En raison du rôle de représentation endossé par les responsables pastoraux, le dialogue dialogal à l'état pur ne pourrait toute fois constituer la norme ou le modèle de leurs interventions. Leur position les oblige à assumer une forme d'autorité morale. Mais il existe différentes manières d'assumer une telle autorité. Rigide et intransigeante, l'autorité peut soumettre et s'imposer. Il arrive aussi que des intervenants nient détenir quelque autorité que ce soit et, par désir de plaire, se prêtent au jeu d'une pseudo-égalité fusionnelle dont l'aboutissement sera le refus de l'altérité et le déni de soi.

Mais l'autorité, quand elle se fait présence discrète et attentive, peut aussi accompagner respectueusement, relever, encourager, soutenir les découvertes et les apprentissages. Par exemple, il semble nettement plus fructueux de faire participer les demandeurs à la clarification de leur situation de foi et au choix de nouveaux pas à faire, bref de les faire entrer dans l'aire du discernement et de la décision. Au lieu d'adopter une position en surplomb et de discerner POUR eux, il s'agit de discerner AVEC eux. Dans ce cas, l'autorité est exercée concrètement dans la visée de stimuler la

responsabilité, l'engagement actif, la construction du sujet humain et croyant.

On privilégiera donc l'adoption d'un maximum d'attitudes typiques du dialogue dialogal, en utilisant discrètement son autorité morale dans le but de responsabiliser et d'encourager. Pour ce faire, les responsables pastoraux considéreront les demandeurs comme des adultes et, autant que possible, comme des égaux. Plus encore, ils se reconnaîtront, comme eux et avec eux. récepteurs du

¹⁷² L.-M. CHAUVET, op. cit., p. 197.

¹⁷³ O. LE GENDRE, *Les masques de Dieu*, Ste-Foy, Anne Sigier, 1995, p. 50.

¹⁷⁴ Ibid., p. 52.

don gratuit de Dieu.

De nouvelles avenues à explorer

Les deux passages que nous venons d'évoquer constituent un premier pas vers un dialogue pastoral revisité dans l'esprit d'une pastorale d'engendrement. Mais changer de regard nous entraîne aussi à modifier nos manières concrètes de procéder. Il ne suffit plus de poser aux demandeurs quelques questions inquisitrices sur leurs motivations et de se servir de leurs réponses pour mieux affûter des arguments susceptibles de les gagner à notre vision des choses. Le besoin d'explorer de nouvelles avenues et de développer de nouvelles habiletés se fait sentir. Parmi toutes les avenues possibles, deux se démarquent plus particulièrement : apprendre à identifier la « grammaire de Dieu » des demandeurs pour y ajuster ses interventions, et découvrir à travers les propos des demandeurs des ponts entre langage séculier et langage religieux.

La « grammaire de Dieu » des demandeurs

L'observation du langage des demandeurs fait depuis longtemps partie de la pratique du dialogue pastoral. Toutefois, cette observation n'a pas toujours atteint sa cible. Au départ, il est certainement déroutant d'entrer en contact avec des personnes qui, pour demander un sacrement à l'Église, se révèlent à peine capables d'utiliser un vocabulaire religieux de base et se servent apparemment de stéréotypes et de phrases toutes faites (« on ne pourrait concevoir de faire les choses autrement dans notre famille », « je veux que mon enfant devienne enfant de Dieu », « je veux respecter la tradition », etc.).

Certains continuent d'en déduire que ces personnes ne savent pas ce qu'elles demandent et n'ont pas la moindre idée de ce que signifient les sacrements dans la vie chrétienne. Mais généralement, on essaie plutôt de décoder les propos des demandeurs afin d'y déceler quelques braises de la « mèche qui fume encore » (Es 42,3 et Mt 12,20). Combien ont cherché à jauger l'authenticité et le poids de signification des propos des demandeurs en essayant de sonder leurs reins et leurs cœurs jusqu'à pouvoir mesurer l'intensité de leurs convictions intérieures. Dans ce cas, on tente de mettre en rapport le langage des demandeurs avec leur for interne, considéré comme fondement référentiel de ce qu'ils expriment et comme matière première de la signification.

Toutefois, il s'avère impossible d'adopter en quelque sorte le point de vue de l'œil de Dieu et de mesurer le degré de correspondance entre ce que disent les gens et leurs mouvements intérieurs. L'accès direct à ce qui habite les gens en deçà de leurs paroles demeure barré. Nous ne pouvons échapper à la matérialité du langage. Même dans les situations où l'authenticité d'un locuteur paraît évidente, le langage n'est jamais une réalité transparente. Il faut compter avec lui jusqu'au bout.

De plus, il est réducteur de ne rapporter des paroles qu'au for interne de la personne qui les prononce ou à un fondement externe. Comme réalité sociale, le langage s'apprend à travers des interactions avec l'environnement humain et physique, un peu comme on se familiarise avec un jeu ou un sport. Le langage prend la figure d'un système complexe régi par de nombreuses règles apprises et intégrées en situation sociale réelle, à même les événements quotidiens : c'est ce que Wittgenstein appelle des « jeux de langage » imbriqués dans différentes « formes de vie »¹⁷⁵.

Lorsque les demandeurs parlent de sacrements, de Dieu et d'Église, ils utilisent donc les règles qu'ils ont apprises pour en parler dans l'éducation, la vie sociale et familiale. Ils se conforment en quelque sorte à une « grammaire de Dieu » qui leur indique, ne fût-ce que de manière embryonnaire, ce qu'il convient de dire et de faire en matière religieuse. Actuellement, la grammaire des demandeurs se compose souvent d'un collage de règles de différentes provenances. Elle ne correspond pas forcément à une grammaire constituée en système organisé et officiellement approuvé par un groupe religieux ou une autorité.

Pour comprendre un peu mieux leurs interlocuteurs, les responsables pastoraux cesseront d'attendre qu'ils leur servent un discours conforme à la grammaire de Dieu du monde pastoral pour se mettre à l'écoute attentivement afin de repérer leurs propres règles. Par exemple, quelles tradi-

¹⁷⁵ L. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 109-364 et F. KERR, *La théologie après Wittgenstein*, coll. *Cogitatio Fidei*, n° 162 Paris, Cerf, 1991, pp. 199-227.

tions leur importe-t-il d'honorer. Quelles règles de conduite sont-ils, persuadés devoir observer ?

Quelles règles institutionnelles de l'Église, quels gestes, quels rites leur sont plus familiers ? Peut-on repérer quelques mots clefs, quelques éléments du contenu de la foi, reliquats d'une formation catéchétique à l'école, à la maison ou à l'église ? Utilisent-ils des fragments d'autres traditions religieuses, chrétiennes ou non ? S'ils émettent des critiques à l'égard de l'Église ou d'une forme ou l'autre de discours religieux, sur quoi se fonde leur point de vue ? Pour entrer dans un véritable dialogue, l'observation de la « grammaire de Dieu » des demandeurs constitue un outil précieux concrétisant des attitudes d'empathie et de sollicitude.

Les responsables pastoraux pourront s'ajuster à leurs interlocuteurs, s'adresser à eux dans un langage qui leur soit accessible et compréhensible, respecter leurs sensibilités, se déplacer sur le terrain de l'autre. Puisque les demandeurs ont appris les règles de leur « grammaire de Dieu » en relation avec d'autres, les responsables pastoraux seront également en mesure de déduire ou d'institutionner ce que pourraient avoir vécu les demandeurs qu'ils rencontrent en matière religieuse : ils pourront éventuellement entrer plus en profondeur dans l'échange si la confiance s'installe.

Mentionnons toutefois que l'observation de la « grammaire de Dieu » porte des fruits dans la mesure où elle se fait dans un esprit de dialogue dialogal. Il serait éthiquement inacceptable d'y avoir recours dans un esprit dialectique, ce qui risquerait alors d'en faire un instrument de manipulation.

Des ponts entre langage séculier et langage religieux

Nous avons déjà mentionné le peu de familiarité de la plupart des demandeurs avec le langage de la tradition chrétienne ancienne et récente, bref le langage du monde pastoral, de la liturgie, de la catéchèse et de la théologie. La capacité ou l'incapacité d'utiliser le langage religieux peut être facilement confondue avec la présence ou l'absence de foi. Mais « la foi peut-elle se réduire à un imaginaire croyant encadré par une institution ? ¹⁷⁶ »

Qu'on le veuille ou non, le vocabulaire chrétien ne fait plus vraiment partie de la culture vivante de nos sociétés sécularisées. Une part de ce vocabulaire s'est sclérosé et une autre part ne circule que dans la sousculture un peu fermée des pratiquants très engagés et des responsables pastoraux. Dans la mesure où ils participent également à la vie du monde séculier, les responsables pastoraux pourraient devenir des « constructeurs de ponts sur le fossé entre les langages d'Église et les langages séculiers », capables de « produire une parole qui circule dans les deux sens ¹⁷⁷ ».

En passant de la pastorale du reproche à celle de l'approche, nous sommes invités à découvrir, dans la vie des « non-pratiquants » et des « distants », des signes de l'Esprit saint agissant, des traces du mystère de ce Dieu qui nous précède. Ces signes et ces traces se présentent sans l'enrobage de la tradition. Il nous faut donc développer davantage de réceptivité et de souplesse, sans quoi toute une dimension de l'expérience de nos contemporains nous échappera complètement. En outre, la qualité de l'écoute et des attitudes humaines est capitale pour que puisse surgir le récit, pour que les demandeurs se sentent à l'aise de parler de leur vie sans craindre de jugement ou d'évaluation.

À cet égard, le dialogue pastoral revisité ressemble bien plus à un art qu'à une technique. On retrouve le souffle qui traverse les Actes des Apôtres et qui donne sens au mot témoignage. « [Les Apôtres révèlent, reconnaissent et nomment ce qui travaille au cœur du monde des humains. [...] Ils sont témoins des effets de la parole parmi les hommes, effets qui peuvent être signifiés et nommés par la résurrection de Jésus. Ils font dans le monde œuvre d'interprétation plus qu'ils ne disposent d'un savoir à diffuser auprès des ignorants ¹⁷⁸ ». Il faut des témoins pour lire le mystère pascal en travail dans l'expérience quotidienne, et pour oser dire aux autres ce qu'ils reconnaissent simplement, sans prétention d'imposer leur interprétation.

Quels indices permettent aux responsables pastoraux de reconnaître l'Esprit du Christ Jésus agissant à même la réalité séculière ? Les Écritures fournissent plusieurs pistes : les dons de l'Esprit,

¹⁷⁶ R. LEMIEUX et J.-P. MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Québec, Éditions de IQRC, 2000, pp. 125-126.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 124.

¹⁷⁸ L. PANIER, "Portes ouvertes à la foi. La mission dans les Actes des Apôtres", dans *Lumière et Vie*, 40, no 205, 1991, pp. 109-110.

les fruits de l'Esprit, les attitudes de Jésus et des Apôtres dans leurs diverses rencontres. En outre, plusieurs symboles bibliques et liturgiques sont susceptibles de devenir de bonnes clefs d'interprétation de l'expérience : l'alternance de la lumière et des ténèbres, la source, la flamme, le relèvement, la faim, le sentier sur la montagne, etc. Ces symboles font avant tout partie de la vie séculière, ils touchent le corps et les sens. Les relier aux récits de vies actuelles pourrait même redonner vie à des métaphores mortes de la tradition.

Plus encore, responsables pastoraux et demandeurs pourraient découvrir ensemble de nouvelles significations aux rites qu'ils célébreront ensemble, le cas échéant. D'autres pistes semblent assez évidentes : la présence d'un questionnement sur le sens de sa vie ou d'un événement difficile, un choix courageux en situation de dilemme moral, un engagement concret au nom de ses valeurs, l'expression d'aspirations et d'insatisfaction par rapport à sa vie. En outre, l'évocation ou le récit d'une expérience de transcendance constitue une autre piste riche de possibilités, que cette expérience soit d'ordre esthétique, ontologique, éthique ou interpersonnelle¹⁷⁹.

Précisons bien que ces pistes ne constituent en rien une grille d'interprétation à appliquer de manière technique. Chaque personne en responsabilité pastorale est douée de sensibilités particulières et sera forcément plus réceptive à tel ou tel indice. Elle partira de ses propres convictions «comme d'une expérience originelle permettant de parler aux autres, dans la reconnaissance et le respect de leur propre expérience¹⁸⁰».

Les fruits du dialogue pastoral revisité

Au terme des passages que nous avons évoqués, le visage du dialogue pastoral ne pourra manquer d'être profondément changé. Qui sait, l'exploration de nouvelles avenues risque de nous mener là où nous osons à peine l'imaginer. Se redécouvrant chercheurs, témoins et récepteurs du don de Dieu, les responsables pastoraux se libéreraient du fardeau de se considérer comme les propriétaires d'une tradition à laquelle introduire ceux et celles qui l'ignorent. Ils auraient la joie de reconnaître la nouveauté du Royaume à même la sécularité et l'expérience humaine. Ils découvriraient la Parole vivante s'inscrivant à même les mots de tous les jours.

Le dialogue pastoral promet de porter les fruits les plus savoureux pour ses interlocuteurs s'il est pratiqué comme attention au mystère de l'autre plutôt que comme évaluation. Dans le discernement pratiqué ensemble et la recherche commune de vérité, le discernement joue davantage une fonction de révélation que de jugement. On peut imaginer des demandeurs changeant de regard sur eux-mêmes, après avoir rencontré des témoins capables de s'émerveiller devant eux et choisissant de demeurer désarmés. Et que dire des responsables pastoraux s'il leur devient possible de se nourrir de la rencontre inattendue de Dieu chez ceux et celles dont ils auront voulu se faire proches. Osons rêver ! Et si notre Église devenait un signe de la tendresse de Dieu signifiant pour nos contemporains grâce à la pratique renouvelée du dialogue pastoral.

¹⁷⁹

expérience de Dieu

¹⁸⁰ R. LEMIEUX et J.-P. MONTMINY, op. cit., p. 126.

Voir L. Roy, *Le sentiment de transcendance* : Paris, Cerf, 2000, 145 p.

Spiritualité d'engendrement et praxis pastorale

Pierrette DAVIAU

La résurgence du religieux et particulièrement la montée du spirituel questionnent la pastorale tout autant que la théologie. La spiritualité aurait-elle échappé à la pastorale ? Cette dernière se serait-elle trop concentrée sur la transmission des contenus de foi, sur la seule initiation sacramentel le sans se préoccuper suffisamment de la vie spirituelle ? En effet, on perçoit souvent le catholicisme comme une religion loin de la vie des gens, insensible à leurs préoccupations quotidiennes et à leur évolution morale.

Le catholicisme est actuellement vu par plusieurs de nos contemporains comme une religion froide, triste, légaliste, normative. Si, d'une part, le Concile Vatican II a été source de créativité, invitation pressante au renouvellement à tous les niveaux, il a, d'autre part, ébranlé bien des sécurités et des bases qu'on croyait définitives et même éternelles. Le rejet quasi systématique de l'héritage de chrétienté par les sociétés occidentales ne laissait pourtant pas présager l'émergence actuelle de tant de groupes religieux et, encore moins, ces dernières années, cet engouement pour le spirituel.

Du cœur de notre modernité séculière surgissent avec acuité des questions spirituelles profondes, une quête aiguë de sens, des recherches pour une vie spirituelle toujours plus signifiante, des récits émouvants « d'expériences de Dieu ». Ce paysage de contexte spirituel en mutation de ce début de xxi siècle, lié à l'abandon de la pratique religieuse, à la crise fondamentale et majeure de la crédibilité envers l'Eglise catholique et le christianisme présente de sérieux défis aux agences et agents de pastorale. Ces nouvelles réalités, tout en leur offrant la chance de façonner un nouveau type d'homme et de femme, de nouveaux modes de vie, les invitent « à favoriser une actualisation inédite du message chrétien¹⁸¹ ». Avant de tenter de renouveler la langue de bois du discours ecclésial et théologique, avant même de repenser les moyens de réanimer leurs paroisses, les agents et agentes d'une pastorale d'engendrement n'ont-ils pas d'abord besoin de revivifier leur propre vie spirituelle pour bien nourrir la foi des baptisés à qui ils sont envoyés ?

Quelle spiritualité développer pour une telle pastorale ? Question complexe s'il en est une. Comment s'orienter et se retrouver dans la multiplicité des courants de sagesse spirituels, mystiques, acétiques, laïques de tout acabit¹⁸², les uns comme les autres, tous prometteurs de vie, de contacts avec le divin, de convivialité retrouvée ? Chaque personne, un jour ou l'autre, se demande comment vivre sa relation avec le sacré, comment réaliser la pleine harmonie avec soi-même, les autres, le monde. Chaque chrétien désire entrer en contact avec le Dieu tout proche et tout autre de l'Évangile et cherche comment il pourrait vivre une communion réelle avec l'Église de Jésus-Christ.

Dans ce contexte de questionnement et de changement, quelle spiritualité pour une pastorale d'engendrement. Pour une pastorale axée sur l'appropriation de la Bonne Nouvelle de l'Évangile ? Une pastorale qui « choisit la vie et le bonheur et non la mort et le malheur [...] Choisis donc la vie pour que vous viviez, toi et ta descendance, en aimant le Seigneur, en écoutant sa voix, en vous attachant à Lui » (Dt 30,15 et 20) invite à développer une spiritualité d'abord axée sur la vie en soi et chez l'autre.

Dans la perspective d'une praxis pastorale d'ouverture, de libération et de créativité, nous poserons quelques jalons pour expérimenter une spiritualité d'engendrement. Nous proposerons, comme conditions de transformation spirituelle, la nécessité de construire sa propre identité et de vivre son expérience personnelle du divin. Puis, nous regarderons deux autres composantes d'une

¹⁸¹ N. PROVENCHER, *Trop tard ? L'avenue de l'Église d'ici*, Ottawa, Novalis, 2003, p. 86.

¹⁸² On pourrait consulter à ce sujet, entre autres, le livre de J. VERNETTE, *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse. Les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui*, coll. *Questions en débat*, Paris, Bayard/Centurion, 1999, ainsi que le livre de L. FERRY et d'A. COMTE-SPONVILLE, *La sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998.

spiritualité axée sur l'engendrement de la vie : la qualité des relations et l'appel à un engagement à couleur d'Évangile.

Que serait une spiritualité d'engendrement de la vie ?

Il n'est pas facile d'en parler, d'en donner les conditions ; les mots nous échappent en même temps qu'ils sont chargés de sens. On ne prétend donc pas définir ce que serait une spiritualité pour une pastorale d'engendrement, mais plutôt donner quelques pistes qui pourraient éclairer et surtout être reprises et adaptées pour chaque parcours individuel. La vie spirituelle, la vie selon l'Esprit, ne s'obtient certes pas à coup de volonté ni en se calquant sur des modèles, si saints soient-ils. L'être humain est un tout, esprit et corps ; comment alors éviter la vision dualiste dans laquelle la plupart des croyantes et croyants ont été éduqués ? Si l'on désire viser une intégration de la personne, il devient important de ne pas diviser ni séparer le corps de l'âme. On pourrait même opter pour parler, comme les anciens, du « cœur » pour nommer le centre de l'être humain où l'âme, la *psychè*, devient le principe qui anime toute la personne.

Dans notre perspective, la spiritualité est la manière de vivre d'une personne animée de l'intérieur. Sa recherche d'authenticité avec elle-même, les autres, le divin et le cosmos. La vie spirituelle implique d'aller au plus profond, au plus vrai de soi-même. Le « deviens qui tu es » d'Eschyle, s'il fait écho au « connais-toi toi-même » de Socrate, ne précède-t-il pas le message du Nazaréen : Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous » (Lc 17,21) ?

La vie spirituelle est l'aventure de toute une vie ; elle n'est pas un itinéraire tracé noir sur blanc à la naissance. Même si croyants et croyantes ont reçu la grâce divine à leur baptême, ils sont tenus à ce travail intérieur sur eux-mêmes tout au long de leur existence. La vie spirituelle est recherche constante de sens, mise en marche quotidienne, quête incessante d'absolu, exploration d'un mode de vie conforme à ses valeurs, à ses croyances, à sa foi. Elle est itinéraire plutôt que chemin, projet à inventer plutôt que modèle à suivre. Comme la décrit un récent livre, elle est *tinérante*¹⁸³.

Toute spiritualité s'inscrit cependant au cœur de l'expérience personnelle de chaque individu. La personne spirituelle se met en route non comme une vagabonde qui erre sans savoir où elle se dirige, mais comme une voyageuse qui mise sur le mystère. Cela suppose une avancée, un risque quotidien, un saut dans le « mystère », dans son propre mystère, dans celui des autres, dans celui de l'univers, mais également un acte de foi dans le mystère de Dieu.

Processus constant de naissance à soi-même, aux autres et à Dieu, le cheminement spirituel s'inscrit dans un acte de liberté répété, de libération de tout ce qui enchaîne, de tout ce qui détruit la personne. Poursuivre, jour après jour, cette marche, c'est accepter que surgissent des questionnements de fond au niveau de son existence humaine comme au cœur de sa foi : Qui suis-je ? Qu'est-ce que je fais de ma vie ? Où est la vérité ? Suis-je vrai/e ? Quel sens a mon engagement familial, pastoral, social ?

Vivre une spiritualité d'engendrement exige plus que pratiquer une religion ; c'est un style de vie lisible à travers les attitudes, les idées, les valeurs, les activités, les images, les croyances ; même les expressions corporelles choisies exprimeront la vie intérieure, la relation avec l'Invisible, la relation avec Dieu. La spiritualité englobe donc tout l'être, toutes les relations à soi, à la société, à la nature, à Dieu. Elle fait partie de nos profondeurs physiques, psychologiques et religieuses. Elle affecte nos conversations et nos sentiments. Elle se développe, change, s'intègre, se renforce ou s'affaiblit dans l'ensemble du contexte de vie.

Cette spiritualité incarnée et plurielle est consciente des questions nouvelles, des questions plus difficiles posées par les transformations accélérées de notre monde. Qu'on le veuille ou non, elle est pénétrée de part et d'autre par l'éducation, la culture, le monde extérieur, les courants contemporains. L'intériorité ne se vit pas seulement au cœur de l'existence individuelle, mais se construit aussi dans l'aménagement de son rapport au monde en vue d'une véritable appartenance et d'une authentique responsabilité.

¹⁸³ R. BERGERON *et al.*, *Itinérances spirituelles*, Montréal, Médiaspaul, 2003. Voir aussi du même auteur, *Renâitre à la spiritualité*, Montréal, Fides, 2003.

Mais quand une spiritualité favorise-t-elle en soi et chez les autres l'engendrement de la Vie ? Nous risquons d'affirmer qu'elle répond à cette exigence quand elle suscite transformation, changement, conversion. Quand elle libère d'une religion de formules, de rites, de dogmes, de prescriptions pour favoriser la relation à soi, à la communauté, à la création et à Dieu. Pour se réclamer de Jésus-Christ, ne faut-il pas d'abord le désirer, le rechercher, le rencontrer dans l'intimité et dans la communauté ? N'est-ce pas un préalable pour se présenter comme agence ou agent d'une pastorale d'engendrement, comme guides capables d'accompagner avec compétence et sagesse ? Mais pour arriver à pratiquer avec discernement cette maïeutique de l'être, encore faut-il également être actif dans les quatre niveaux d'agir que nous développerons.

Une spiritualité qui met en valeur la vie en soi

L'éclatement des référents extérieurs, tout comme le projet d'aider les autres à poursuivre leur quête d'identité, à devenir sujet de leur propre recherche spirituelle, demande à l'agence et à l'agent d'une pastorale d'engendrement d'être d'abord fidèle à sa propre originalité, d'être sujet de son projet de vie singulier. Or la spiritualité est une dimension intrinsèque de l'identité moderne comme lieu permettant à la personne de se relier au Bien, au Beau et au Vrai. Si cheminer vers son propre épanouissement se présente comme une valeur supérieure de notre société, cet idéal est exigeant en termes de responsabilisation et d'authenticité car l'identité ne se résume pas à la seule actualisation de son *ego*.

L'idéal de l'authenticité, comme le décrit Charles Taylor, implique une création, une construction de soi, la découverte et l'exploitation de ses potentialités, l'ouverture à des horizons de significations toujours à poursuivre ¹⁸⁴. La suite du Christ exige que l'on soit vrai avec soi-même, sans mensonges sur le « qui on est », sans tricherie avec l'entourage.

Ce désir d'une existence en plénitude, cet impératif d'accomplissement de soi est non seulement légitime, mais correspond à la promesse de plénitude en Christ évoquée par l'Évangile (cf. Jn 1,16). Prendre conscience de son expérience personnelle de grâce et de vérité dans sa vie quotidienne implique, pour l'agente et l'agent d'une pastorale d'engendrement, de favoriser le vécu plus que la connaissance d'un savoir. Cette activité de construction de soi suscite une connaissance vitale, organique. Elle oriente vers un désir de saisir l'essentiel de son expérience humaine et chrétienne.

Cette quête de soi est liée à la prise de conscience de ses états intérieurs et des actes qui en découlent, mais cette recherche quotidienne d'identité ne se fait pas en vase clos. En effet, on sépare de moins en moins l'engagement pastoral au service de la communauté de l'accomplissement personnel, de la mise en valeur du « trésor » caché au fond de soi. Cette progression de l'inventaire de ses ressources propres pour en faire émerger son monde intérieur demandera sans cesse de faire face aux résistances et aux blocages qui y font obstacles.

Construire son identité personnelle ne se fait pas seulement d'une manière abstraite. Cela demande d'être présent à son corps, porte d'entrée de l'expression de soi, qui détient implicitement la connaissance globale des situations. Cet accès à la connaissance intime de soi est possible grâce à la perception d'états et de mouvements intérieurs ressentis corporellement. Développer son intériorité implique une ouverture à percevoir la sensation globale, parfois floue, émise par son corps (ce que Gendling appelle le « sens corporel » ¹⁸⁵), et qui aide à prendre conscience de ce qui se vit en dedans.

Cette capacité de contact avec soi laisse émerger la nouveauté de l'être et rend perméable à la profondeur de soi. Et si le Christ s'est incarné, ce n'est pas pour que nous vivions hors de notre humanité, hors de notre corps. Les souffrances et les épreuves font aussi partie de la vie et ce n'est pas en taisant les déchirures et les douleurs de sa propre existence que l'on pourra accompagner autrui dans ses peines et ses difficultés. L'expérience de la maladie ou du deuil fait aussi partie de la découverte de soi. de la lecture personnalisée de l'Écriture. Demeurer proche de cette expérience

¹⁸⁴ Cf. Ch. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1993, pp. 85-94.

¹⁸⁵ Cf. E. GENDLING, *A Process Model*, Chicago, University of Chicago, 1997.

rend la personne présente à soi et contribue au processus d'engendrement et d'actualisation de soi¹⁸⁶.

Dans un environnement de bruit, d'agitation marchande et médiatique, il devient essentiel, mais non facile, de découvrir ses propres voies d'intériorité : la prière méditative, la contemplation, les groupes de partage de vie, les groupes de théologie contextuelle, etc. Se ressourcer intérieurement, avoir accès à son propre puits¹⁸⁷, découvrir ses chemins privilégiés d'intériorisation demande d'apprendre à pénétrer de l'intérieur les événements vécus.

Car la spiritualité suppose l'édification constante de son intériorité, la recherche quotidienne de l'essentiel et du vrai, l'agir en fonction de ses convictions profondes qui font participer à l'Infini en soi. « Partir comme Abraham, Paul, Moïse [...] se choisir soi-même, choisir le genre de personne que je veux devenir, avoir le courage d'opter pour soi en toute liberté. Partir vers soi et vers Dieu en soi¹⁸⁸ », est chemin d'engendrement de la vie en soi, exigence pour garder vivante nos vies. Et il faudra toujours vivre notre spiritualité en acceptant nos vulnérabilités, nos fragilités, nos difficiles réponses à l'équité, à la compassion et à une mutualité amoureuse de la vie.

Cette aventure révèle toujours plus la personne à elle-même et aux autres en devenant constitutive de sa personnalité. Cette entreprise d'unification de son expérience spirituelle correspond à l'appel à la pleine réalisation de soi et se fait de façon progressive, plus lente chez les uns que chez les autres, mais toujours invitation à une plus grande intériorité. Bien sûr, on peut mettre en opposition expérience spirituelle et expérience religieuse ou encore tenter de les unifier, mais pour l'agence ou l'agent d'une pastorale d'engendrement, la foi, définie comme acte de croire au divin, demeure au cœur de sa spiritualité.

Où l'expérience personnelle de Dieu s'arrime aux réalités de ses journées

Transmettre une spiritualité comme transmettre la foi se fait davantage en livrant sa propre expérience de Dieu qu'en faisant de beaux discours sur lui. Cela invite à envisager autrement le quotidien, à y chercher sa mentalité propre, ses aspirations, ses attitudes fondamentales, ses préjugés, ses forces et ses limites dans un esprit de discernement. Cette recherche d'identité personnelle et spirituelle consiste dans une démarche, jamais achevée, pour unifier son être, trouver sens à son existence. Elle repose sur son univers de croyances et de valeurs, sur ses repères éthiques. Sur sa vision du monde que chaque individu est appelé à nommer, à cerner, à évaluer et à s'approprier pour affirmer son unicité spirituelle.

Si la vie spirituelle recherchée est « celle qui fait du bien, apporte un plus à la réalisation des potentialités de chaque individu, assure la paix intérieure, la réconciliation avec soi-même, le calme et l'équilibre ¹⁸⁹ », ne doit-on pas dire que l'expérience humaine devient le lieu et l'espace où Dieu parle et agit ? Le monde ambigu et complexe dans lequel nous vivons provoque les femmes et les hommes à chercher un dépassement de soi dans le sacré et devient pour les chrétiens et les chrétiennes un lieu où s'accomplit l'histoire en tant que don de Dieu. Croire en l'action de Dieu, c'est croire qu'il porte l'histoire, qu'il se soucie de chaque personne à qui il donne l'être et la vie, la liberté et la joie.

Dans notre société sécularisée, Dieu a de moins en moins de sens pour plusieurs, mais professer sa foi en Dieu c'est reconnaître qu'il ouvre l'humanité à une vie nouvelle dans l'Esprit ¹⁹⁰. Or la pédagogie divine, toute sa présence au cœur de l'histoire du peuple hébreu, nous apprend que Dieu ne se communique qu'à travers l'expérience. Il importe donc d'initier au mystère par une expérience de foi, celle-ci étant au cœur de la démarche spirituelle.

Pour permettre aux autres de construire leur propre identité croyante, il est essentiel pour l'agent d'une pastorale d'engendrement de laisser résonner en lui la Parole de l'Écriture avant de l'annoncer. Les récits fondateurs de la Bible, tout comme les récits de vie, prendront une place

¹⁸⁶ Voir à ce sujet le livre de B. LAMBOY, *Devenir qui je suis*. Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

¹⁸⁷ On pourrait lire avec intérêt à ce sujet le dernier livre de I. GEBARA, *Les eaux de mon puits. Réflexions sur des expériences de liberté*, Bruxelles, Éditions Mors, 2003.

¹⁸⁸ BERGERON *et al.*, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁸⁹ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 133.

¹⁹⁰ Cf. E. Schillebeekx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, coll. *Cogitatio fidei*, 166, Paris, Cerf, 1992, pp. 166 ss.

prépondérante dans leur croissance spirituelle.

Certes, chaque personne aura ses méthodes personnelles de lire l'Écriture, de la méditer, de s'en laisser imprégner pour transformer sa vie et inspirer ses actions. Si tous les textes sacrés sont inspirés, certains livres, les Évangiles entre autres et les livres sapientiaux, ouvrent davantage la porte à une spiritualité du quotidien¹⁹¹. Ils concernent davantage la vie, la création et le Dieu créateur qui prodigue ses bontés à l'humanité. Ils valorisent un nouvel art de vivre, une dynamique de la libération issue des courants plus proches de la modernité.

Dans notre monde à tendance « individualisante », la spiritualité préconisée par les écrits sapientiaux apprend à se relier à Dieu en essayant de se comprendre soi-même. Cet héritage biblique convoque la personne à découvrir sa sagesse intérieure, à saisir son milieu de vie comme révélation de l'amour créateur. La vision positive présentée par la tradition de sagesse favorise une spiritualité d'incarnation et une spiritualité de la création davantage qu'une spiritualité de la rédemption. On y présente la grandeur de la personne humaine, image de Dieu, la valeur du respect envers elle, l'importance de la sauvegarde de la nature parce que don de Dieu. Les références au corps, à la qualité de la vie, au bien-être et à l'harmonie inspirent une spiritualité bien incarnée.

Si l'on se tourne vers l'Évangile, on constate combien le quotidien y est au cœur ; il parle du corps, des sens, il est une bouche, un nez, des yeux, des mains et surtout des pieds. C'est toujours le visible qui nous est soumis et c'est par là que parfois passe jours le visible qui l'invisible, le souffle, le vent, l'Esprit. Lire l'Évangile, c'est entrer en contact avec des personnes, des situations, des objets de tous les jours : un vase, une cruche, des épis, du pain, un figuier, des cheveux, des bandelettes, un grabat, un puits, etc. On trouve dans l'Évangile des mots simples, des mots de tous les jours, des mots de la vie ordinaire, un vocabulaire concret¹⁹². C'est à travers tout ce quotidien, différent pour chaque personne que surgit la vie spirituelle, qu'elle grandit, qu'elle nourrit la personne et son entourage.

Une spiritualité évangélique respecte l'humanité de Jésus qui a voulu être « en tout semblable aux hommes » et ne s'inspire pas uniquement du Jésus d'après la résurrection. Une spiritualité d'engendrement qui favorise l'expression personnelle regarde Jésus dans son cheminement, dans ce qu'il a vécu auprès des siens, dans ce qu'il dit et fait, dans sa quête personnelle et ses découvertes, dans les réalités de ses souffrances, de ses doutes, de sa mort. Jésus est sûr de l'amour et de la tendresse de son Père et, pour lui, cette tendresse est seule capable de libérer les humains, de les faire naître à l'amour. Lire l'Évangile avec ces yeux-là permet de découvrir combien Jésus n'autorise pas la fuite du cœur, de l'affectif, des relations, de l'humaine condition.

Bien sûr, il est important de connaître l'exégèse, mais plus encore de lire et de méditer l'Écriture pour réfléchir sur le sens de l'existence, de son existence, et sur son besoin fondamental de transcendance. Ces textes posent aussi la question fondamentale de la souffrance, de l'échec, du mal et de la finitude humaine. Si nous vivons dans une société désabusée, déprimée et souffrant des conséquences d'une crise des valeurs, on ne peut passer à côté des aspects plus difficiles et plus radicaux du message évangélique. C'est également du point de vue moins alléchant de ces réalités que la libération intérieure et la transformation en profondeur doivent être envisagées.

Une spiritualité de tendresse et de compassion

Dans la logique du processus de croissance, l'identité intègre l'altérité. Les échanges et les rencontres avec les autres (collègues ou non) si diversifiés soient-ils confirment l'identité ou la remettent en question par une succession de transformations qui en résultent dès que l'on se met à l'écoute vraie des autres et de soi. L'altérité peut devenir un mode d'expression de l'identité spirituelle. Exister en relation, c'est comprendre que personne n'existe isolément, que l'on reprend à son compte l'histoire qui nous a précédés et créés. L'environnement familial, culturel, social, naturel, écologique est essentiel pour se construire et évoluer humainement et spirituellement.

¹⁹¹ Cf. P. DAVIAU (Dir.), Pour libérer la théologie. Variations autour de la pensée: féministe d'Ivone Gebara, ch. 3 et 4, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

¹⁹² Cf. Ibidem.

Notre relation à Dieu, à l'Infini, au Cosmos, ne peut que ressembler à notre manière d'être en relation avec nous-mêmes et avec les autres. Ce principe de l'interdépendance ouvre des perspectives pour refaire nos tissus communautaires et sociaux tout autant que pour cultiver nos espaces intérieurs à partir des choses et des êtres qui se lient et se relie et qui, sans doute, relie le spirituel à « un autre monde ».

La spiritualité se fonde sur l'interdépendance de l'espèce humaine et insiste sur le fait que nul ne peut s'accomplir personnellement au détriment de ses semblables. Être des intendants et des intendantes responsables de la générosité que Dieu nous manifeste dans sa création implique le devoir d'être sensibles aux besoins des personnes à l'échelle de la planète.

Une spiritualité d'engendrement tendra à éliminer les relations de domination pour cultiver des relations de mutualité, de réciprocité, de tendresse et de compassion évangéliques. Les paroisses, les mouvements, les associations qui organisaient auparavant la socialisation des catholiques sont pour la plupart désertées pour ne pas dire moribonds. Par contre on assiste à de nouvelles formes de socialisation s'inspirant de la solidarité. Le désir de partage et d'échange du vécu prime sur des propos argumentés autour de l'exigence d'un discours dogmatique ou autour d'un nécessaire consensus théologique.

Les groupes émergents se fondent davantage sur la reconnaissance des parcours individuels que sur la rigidité de parcours décidés d'avance. Les démarches appréciées puisent avec simplicité dans la diversité des expériences qui se côtoient. Ces groupes de cheminement apparaissent parfois essentiels pour nourrir sa foi et sa spiritualité, une spiritualité que l'on veut dépouillée de prestige et de l'assurance de la sécurité des grandes traditions. Et cela se fait dans le quotidien, dans les rapports avec les autres qui invitent à des changements de conscience et de cœur. Changements nécessaires à une vision autre, nécessaires pour accepter d'être en interdépendance avec les autres comme avec la terre.

Ces groupes apparaissent comme des oasis où le rituel ne prend pas le dessus, mais où on se donne l'occasion de réfléchir sur soi, sur ses relations, sur ses engagements, sur son action pastorale.

S'ils sont lieu de révision de vie, ils ouvrent à de véritables dépassements de soi, aux exigences du radicalisme évangélique. Des cheminements de groupe sans prétention peuvent contribuer à refaire le tissu communautaire. Ils sont lieux d'expression pour donner aux agentes et agents pastoraux la possibilité de nommer ce qu'ils vivent, leurs espoirs comme leurs difficultés, leurs succès comme leurs échecs.

Ils encadrent peu, mais laissent place aux chemins diversifiés, à la libération de la parole et surtout à l'appropriation de la Parole de l'Écriture. Car, les liturgies paroissiales sont encore trop organisées de façon cléricale, si elles permettent une « assistance », elles fournissent rarement l'occasion d'éprouver le sens communautaire et le cheminement personnel. Libérer la parole, l'expression, c'est ce que Jésus fait et cela produit un étonnant dynamisme spirituel, un élan vers l'autre, un engagement authentique et libérateur, riche de potentialités nouvelles.

Une spiritualité d'engagement responsable et solidaire

La spiritualité axée sur la quête de l'accomplissement spirituel, loin de conduire vers un désinvestissement de l'engagement, ouvre aux besoins de son milieu. Une spiritualité qui nous tire hors du monde serait-elle bien évangélique ? Une spiritualité qui nous fait désert nos responsabilités, nous replie sur nous-mêmes, nous exclut des problèmes sociaux, économiques et politiques peut-elle nourrir l'intérieur ?

Une spiritualité engagée demande un changement de conscience, une conversion du cœur nécessaire à une vision holistique sans quoi on ne peut accepter, ni encore moins vivre, l'interdépendance avec les autres comme avec la terre. C'est dans les engagements et les situations du quotidien que se façonne une maturité capable de réinventer, de recréer un monde nouveau. De poursuivre des projets à long terme, d'initier des rapports sociaux solides et durables. Responsabiliser les hommes et les femmes pour qu'ils puissent vivre en toute dignité, transformer les systèmes et les valeurs économiques, politiques, culturelles et rendre la vie agréable, cela aussi est faire acte de spiritualité.

La solidarité, la compassion, le souci d'aider les autres autant dans leur cheminement personnel que dans leur devenir communautaire restent au cœur d'une spiritualité pour une pastorale de l'engendrement. L'engagement diaconal fait partie de l'accomplissement spirituel et apparaît comme un critère d'authenticité d'une spiritualité véritable.

Travailler à sa propre responsabilisation et à celle des hommes et des femmes de nos milieux pour qu'ils puissent vivre en toute dignité. S'insurger contre les systèmes oppresseurs, se solidariser avec les moins nantis, c'est aussi cela vivre une spiritualité d'engendrement de la vie : « ce que vous faites aux plus petits d'entre les miens, c'est à moi que vous le faites » (cf. Mt 25,40).

Se trouver soi-même, mais pour sortir de soi, s'ouvrir aux autres, s'engager sur les traces de Celui qui nous précède. La spiritualité surgit dans les situations de justice et d'injustice, de partage et de conquête, de respect et d'oppression, d'abus et d'entraide, de paix et de guerre¹⁹³. L'action est également lieu et source de vie, particulièrement celle auprès des personnes moins favorisées de la société. L'activité publique du Nazaréen se déploie par de nombreux déplacements à l'égard des personnes qui sont dans le besoin pour leur annoncer la bonne nouvelle (cf. Lc 4,18-19). Il fait voir, Il fait marcher, il donne à boire et à manger. En un mot, il fait jaillir la vie, il ne méprise pas, ne condamne pas, ne juge pas les petits, les indigents, les malades, les prostituées. Aimer à la manière de Jésus, c'est aimer comme soi-même, et cela demande un don de soi, des actions de tendresse concrètes et authentiques. Sans amitié, sans affection, sans tendresse peut-il y avoir une véritable solidarité avec les pauvres ? Autrement ne tombe-t-on pas dans la froideur, dans l'impersonnalité, dans une pastorale institutionnelle loin de la vie et non créatrice de vie ?

Si la spiritualité invite à construire sa propre identité et à trouver l'orientation de son expérience personnelle du divin, elle ne doit pas enfermer, ne pas tirer hors du monde au risque de ne pas être évangélique. S'exclure des problèmes sociaux, économiques et politiques entraîne le repliement sur soi, une spiritualité égocentrique. Les agentes et agents pastoraux sont invités à se replacer devant un champ neuf à cultiver, devant une page nouvelle à réécrire. Le principe de l'interdépendance ouvre des perspectives pour refaire nos lieux communautaires tout autant que pour cultiver nos espaces intérieurs.

Conclusion

Notre monde compte sur des spirituels formés, sur des spiritualités renouvelées pour réorienter sa vie, pour lui redonner un sens humain, un sens évangélique et ainsi revivifier son espérance en un monde meilleur. Les agentes et agents d'une pastorale d'engendrement, de même que leurs formateurs et formatrices, sont invités à réarticuler l'essentiel du message évangélique pour aujourd'hui, à proposer des modalités de cheminement adaptées à une pastorale différente, des itinéraires spirituels incarnés et fidèles à une pastorale renouvelée. Accompagner les personnes dans une perspective d'engendrement de la vie, c'est les inviter à exister à partir d'un lieu singulier et original qui leur ressemble.

Aider la personne à contacter ce qui en elle est actualisant, l'aider à devenir ce que elle aspire à être fondamentalement suppose d'avoir soi-même foi en cette démarche de croissance et d'avoir décidé *de* l'expérimenter quotidiennement. Une spiritualité en acte, avec de véritables actrices et acteurs en démarche de foi, d'actualisation et de créativité, représente à vrai dire la mise en scène d'une approche spirituelle d'engendrement de la vie.

¹⁹³ Cf. R. BERGERON et al., op. cit., pp. 62-64.

Proposer la Bonne Nouvelle aux jeunes

« Pour que notre joie soit complète » (1 Jn 1,4)

Olivier FRÖHLICH

Introduction

Aujourd'hui, l'attention aux jeunes est plutôt à la mode dans l'Église « occidentale ». De nombreux diocèses créent ou développent leur service de pastorale des jeunes, les communautés chrétiennes, à travers leurs conseils, se posent régulièrement la question de la place qu'elles réservent aux adolescents. Au niveau de l'Église universelle, les Journées Mondiales de la Jeunesse Soulignent à l'envi cette préoccupation.

Elle n'est pourtant pas dénuée d'ambiguïté. Les sociologues des religions constatent que les mouvements religieux s'intéressent de manière particulière à la jeunesse, gage de pérennité de leurs traditions. Cet intérêt de l'Église pour les jeunes viserait-il seulement à assurer la relève ? De fait, on entend nombre de chrétiens s'interroger : « Où sont les jeunes ? On ne les voit plus à la messe.

Ce n'est pas faux ! Mais l'objectif pastoral n'est pas de « ramener les jeunes à l'église ». Vouloir les assimiler, les faire entrer dans nos manières de vivre la foi est une impasse. Aujourd'hui, on se rend compte concrètement que c'est un échec ; mais — et c'est plus grave — on risque aussi de perdre toute espérance : ce n'est pas que les générations qui nous suivent ne croient plus, elles croient différemment.

Mais alors, pourquoi cet intérêt pour les jeunes ? On l'aura compris, il n'est pas question de critère de rentabilité. Si l'Église s'intéresse aux jeunes, c'est au nom des jeunes eux-mêmes, et au nom de la Bonne Nouvelle qui la traverse. Nous croyons que l'Évangile peut aider chacun à « être » ou, mieux, à « devenir », et qu'il doit être offert à cet âge particulier qu'est l'adolescence comme un chemin qui peut aider à grandir humainement et spirituellement. Cette orientation fondamentale posée, nous expliciterons les objectifs d'une pastorale des jeunes.

Nous nous laisserons ensuite guider par Philippe et l'eunuque éthiopien pour aborder la transformation de nos images de Dieu. Nous pourrons alors, à la fin de ce parcours souligner ce que l'on attend des accompagnateurs adultes.

Une Bonne Nouvelle pour les jeunes - au nom des jeunes

Aborder le monde des jeunes en pastorale, ce n'est pas viser un public-cible, comme peuvent le faire les publicitaires, c'est prendre le risque d'une rencontre. Et pour qu'une rencontre soit féconde, il faut entrer en dialogue, accueillir chacun les richesses de l'autre, mais aussi risquer de l'interpeller. Mais qui sont-ils, ces jeunes dont on parle tant ? Il ne s'agit pas de faire une longue analyse sociologique, mais de donner quelques clés indispensables pour comprendre cette période particulière, et parfois déconcertante, de la vie qu'est l'adolescence.

Éternelles adolescences

Une des caractéristiques de notre société occidentale contemporaine, c'est l'allongement de la période de l'adolescence. Elle commence plus tôt, les premiers « symptômes » apparaissent souvent dès 11-12 ans, avec la puberté¹⁹⁴. Et elle a tendance à se prolonger beaucoup plus tard, au-delà des 25 ans selon certains psychologues. Tony Anatrella parle des « adulescents », ces jeunes adultes qui restent largement marqués par de nombreuses caractéristiques de l'adolescence, notamment parce que les rites traditionnels de passage à l'âge adulte – comme le mariage ou l'entrée dans la vie professionnelle – sont diffus, retardés, voire même abandonnés.

Histoire de crustacés

¹⁹⁴ Ce qui signifie que la fin de la catéchèse préparatoire aux sacrements de l'initiation s'adresse déjà à des adolescents, et plus à des enfants. Nos méthodes en tiennent-elles suffisamment compte ?

Pour comprendre ce qui se joue durant ces années, Françoise Dolto utilise une belle image : l'adolescence est marquée par le complexe du homard.

*« Les homards, quand ils changent de carapace, perdent d'abord l'ancienne et restent sans défense, le temps d'en fabriquer une nouvelle. Pendant ce temps-là, ils sont très en danger. Pour les adolescents, c'est un peu la même chose. Et fabriquer une nouvelle carapace coûte tant de larmes et de sueurs que c'est un peu comme si on la "suintait". Dans les parages d'un homard, il y a presque toujours un congre qui guette, prêt à le dévorer. L'adolescence, c'est le drame du homard ! Notre congre à nous, c'est tout ce qui nous menace, à l'intérieur de soi et à l'extérieur, et à quoi bien souvent on ne pense pas. »*¹⁹⁵

L'adolescence est le temps du passage de l'enfance à l'âge adulte, temps de transformations physiques, psychologiques et sociales, souvent difficile à vivre. Cette période de la vie n'est pas « un long fleuve tranquille » : l'apparition de la puberté et les changements corporels s'accompagnent de profondes remises en question et d'une recherche d'identité parfois douloureuse. C'est un temps de mal-être qui peut s'exprimer par des comportements inattendus, parfois difficiles à décrypter et à accepter pour l'adulte.

Les adolescents d'aujourd'hui sont-ils plus difficiles que ceux d'hier ? Beaucoup le prétendent. Méfions-nous pourtant des appréciations subjectives. Déjà Socrate, au v^e siècle avant notre ère, notait que « *notre jeunesse aime le luxe. Elle a de mauvaises manières, méprise l'autorité, n'a aucun respect des personnes âgées. Les enfants d'aujourd'hui sont de vrais tyrans. Ils ne se lèvent pas de leurs sièges lorsque les parents entrent dans la pièce. Ils s'opposent à eux, parlent lorsqu'on ne leur demande rien, dévorent à toute vitesse leur nourriture et tyrannisent leurs maîtres et professeurs.* » Voilà un texte d'une étonnante actualité, qui peut nous amener à relativiser bien des jugements contemporains ! Je ne pense pas, pour ma part, que les adolescents actuellement soient plus difficiles que leurs aînés, mais probablement vivent-ils dans une société qui rend l'adolescence plus malaisée à vivre qu'auparavant.

Société en mutation

Soulignons, sans volonté systématique, quelques traits de cette société qui connaît des évolutions tout aussi rapides que radicales. Nous y découvrirons l'un ou l'autre défi auquel nous sommes tous confrontés : jeunes et adultes participent pour une bonne part aux mêmes valeurs.

1. Les jeunes Occidentaux vivent dans une société de consommation. Certains peuvent accéder à de multiples biens matériels, tandis que d'autres sont exclus de cette frénésie d'achats. Les uns comme les autres risquent d'y voir le seul chemin vers le bonheur. La publicité, omniprésente, sait utiliser les images de rêve pour toucher leur sensibilité.

C'est aussi toute appartenance à un groupe social qui est en jeu. Les vêtements, par exemple, sont un élément-clé d'identification à l'adolescence : sans pouvoir d'achat, des jeunes risquent toujours d'être exclus de certains groupes. Comment les aider à aller au-delà des apparences pour construire de vraies relations et découvrir la vérité des personnes ?

2. Des modes de communication nouveaux ont pris une place essentielle dans la vie des jeunes en l'espace de quelques années. En Belgique, de nombreux adolescents dès 12 ans reçoivent un téléphone portable, c'est devenu un classique parmi les cadeaux de communion. Beaucoup ont accès à Internet et utilisent massivement le courrier électronique. La communication devient pratiquement instantanée et mondiale, de plus, les courriers, SMS et autres *texto* font redécouvrir cet intermédiaire qu'est l'écrit – un écrit qui se dégage de toute convention littéraire ou orthographique. Mais la communication peut-elle exister sans conventions ?

C'est tout leur rapport au temps qui est transformé : nous sommes dans la civilisation du zapping, où tout apparaît comme immédiat et éphémère. La peur de l'avenir – entretenue par ces fléaux que sont le chômage, le terrorisme... – est réelle¹⁹⁶. Comment les aider à vivre leurs passions

¹⁹⁵ F. Dolto et C. Dolto-Tolitch, *Paroles pour adolescents ou le complexe du homard* Paris, Hatier, 1989, pp. 14-15.

¹⁹⁶ Et pourtant, les jeunes bénéficient de conditions de vie jamais atteintes jusqu'ici : confort, santé, loisirs, espérance de vie...

et leurs engagements sur le long terme ?

3. Ils sont marqués par une (pseudo-)culture érotisée. La sexualité est banalisée ; le corps humain est largement utilisé, par les publicitaires notamment. Mais ce corps jeune, remodelé, que reflète la publicité est-il bien ce corps qu'habitent les jeunes au quotidien ? De nombreux adolescents qui se sentent mal dans leur peau ne peuvent y trouver un modèle épanouissant.

4. Les relations humaines connaissent des évolutions significatives. Les lieux de socialisation traditionnels (travail, mouvements, quartier, école...) perdent de leur force. L'on s'y côtoie toujours, mais sans nécessairement construire un « vivre ensemble » : on vit *à côté* des autres, mais plus *avec* les autres. Le modèle familial, lui aussi, se transforme¹⁹⁷. Mais la famille reste une valeur essentielle, parfois idéalisée, malgré les difficultés qu'elle connaît.

Ces transformations ont pour conséquence une certaine insécurité affective, qui ne va pas sans fragilités. Les jeunes recherchent des lieux chaleureux et expriment leur besoin de relations onviviales. L'Église est-elle capable de répondre à cette attente ?

5. Notre société vit à l'heure de la mondialisation, mais le monde n'est pas pour autant devenu le « village global » que certains prédisaient¹⁹⁸. Au contraire, les inégalités et les divergences de points de vue ne sont que plus visibles. Les médias et les réseaux de communication n'ont pas créé une culture universelle, ils n'ont fait que souligner l'éclatement de la société.

On le voit à travers ces quelques flashes trop rapides, il devient de plus en plus difficile de construire du sens pour beaucoup de nos contemporains. Comment en irait-il autrement pour les adolescents, qui traversent une période cruciale de leur évolution personnelle ?

Pour les jeunes

Une pastorale des jeunes a donc pour responsabilité d'accompagner des adolescents depuis la sortie de l'enfance jusqu'à leur entrée dans l'âge adulte. Si l'on veut réellement pouvoir les respecter dans leur cheminement, il faut promouvoir une pastorale distincte pour les jeunes – distincte, cela ne signifie ni opposée, ni séparée, mais une pastorale qui a une méthodologie propre.

Trois motifs nous semblent justifier ce besoin d'une approche spécifique :

- elle s'adresse à des jeunes, qui vivent une période tout à fait particulière de leur existence (le complexe du homard) demandant à être accompagnée de manière appropriée ;
- elle doit accorder une place essentielle à la maturation humaine et sociale – beaucoup de choses se jouent à cet âge là, à travers les relations, les études...
- le monde des jeunes a son vécu propre, son vocabulaire, sa culture, et il faut donc une certaine inculturation pour s'adresser à eux.

Que cherchez-vous ?

Le début de l'évangile de Jean nous suggère une mise en route (Jn 1,35-42). Jean-Baptiste fait connaître Jésus à deux de ses disciples, qui vont le suivre. Ils feront ensuite partager leur découverte à d'autres, qui eux aussi se mettent à la suite du Christ. C'est le début d'une longue chaîne de témoins qui continue aujourd'hui.

Tout commence par une question. " *Que cherchez-vous ?* » demande Jésus (v. 38). Ce sont les premiers mots du Christ dans l'évangile de Jean. C'est une question, pas une réponse. Et une question par laquelle, d'emblée, le Christ s'intéresse à ses interlocuteurs. C'est le début de tout accompagnement des jeunes.

On ne peut commencer qu'en s'intéressant à eux, à ce qui fait leur vie, à leurs joies et leurs peines, leurs rêves et leurs désespoirs, leurs engagements, leurs amours et leurs amitiés, leurs questions et leurs angoisses... On ne peut que commencer par une question : toute réponse ne sera acceptée que si elle est portée avec eux.

¹⁹⁷ Aujourd'hui, à Paris, une famille sur deux est monoparentale ou recomposée.

¹⁹⁸ Cf. l'essai de D. WOLTON, *L'autre mondialisation*, Paris. Flammarion, 2003.

Nous touchons là le cœur d'une démarche pastorale : elle doit partir de l'écoute, une écoute portée par une vraie sympathie, sans jugement. Elle est témoignage d'un Dieu qui s'intéresse à l'homme. Cette écoute est le point de départ d'une vraie rencontre.

S'intéresser à quelqu'un, c'est lui donner une existence, c'est montrer qu'il est important à mes yeux. À l'âge des remises en questions, des doutes sur soi-même, il est essentiel que le jeune ait, pour se construire, des regards positifs posés sur lui, des gens qui lui signifient qu'il est «intéressant».

Pour les adultes, cela exige de se décentrer de soi-même pour rejoindre le jeune dans son cheminement d'adolescent : ne pas partir de nous, de nos expériences, de nos savoirs, mais partir des besoins et des possibilités des jeunes que nous voulons accompagner. Or, nous avons souvent tendance à penser la pastorale à partir de nos idées, nos préoccupations, nos pratiques d'Eglise.

Nous ne devons donc pas commencer par inviter les jeunes dans nos églises, mais il faut aller là où ils sont, les rencontrer là où ils vivent, où ils parlent, et nous intéresser à eux, gratuitement.

Alors, on peut leur lancer une invitation, celle de l'Évangile. « *Venez et vous verrez* », dit Jésus (v. 39). Quelques mots qui en appellent à la curiosité de ces deux hommes. Il leur donne envie de découvrir son pa's natal, sa terre d'origine, sa parenté avec Dieu. Une curiosité saine est toujours liée à une ouverture d'esprit et à un élargissement de notre horizon.

Ce qui commence pour les disciples, c'est un chemin avec le Christ. C'est petit à petit, sur ce chemin parcouru ensemble, qu'ils découvriront celui qui a aiguillé leur curiosité. Le chemin sera long, parfois jalonné d'échecs. Le Christ aura régulièrement besoin de patience et de pédagogie pour introduire ses disciples au mystère de sa personne.

Mais le temps du chemin approfondit chaque jour la relation qui le lie à ses apôtres : c'est là que se jouera l'essentiel, la reconnaissance de celui qui donne sa vie pour ses amis. L'accompagnement des jeunes doit avoir le même mouvement : s'intéresser à eux, les inviter à parcourir un chemin, sur cette route entrer en relation avec le Christ et découvrir ce Dieu qui marche à nos côtés.

Au nom de l'Évangile

Ceci m'amène à mon second point de départ, c'est l'Évangile, une Bonne Nouvelle tellement belle que nous ne pouvons nous empêcher de la partager. « *Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile* », s'exclame l'apôtre Paul (1 Co 9,16).

Dieu veut le bonheur de l'homme

Beaucoup de jeunes sont habités par la question du bonheur. Elle est de tout temps, mais elle prend un relief particulier dans notre société marquée par une crise du sens. Puis-je être heureux ? Certains y répondent en vivant à corps perdu l'instant présent : on consomme, on achète, on fait la fête... D'autres se laissent habiter par le désespoir. Peu de nos contemporains voient dans la démarche de foi une réponse à leur quête d'épanouissement.

Et pourtant, au cœur de l'expérience chrétienne, il y a la découverte de ce Dieu qui nous aime et qui veut le bonheur de l'homme et de la femme : « *La femme oublie-t-elle son nourrisson, oublie-t-elle de montrer sa tendresse à l'enfant de sa chair ? Même si celles-là oublieraient, moi, je ne t'oublierai pas (Is 49,15)* Tout l'évangile est une invitation au bonheur : en saint Matthieu, Jésus commence son enseignement par ce mot, 9 fois répété, « *heureux: !* » (Mt 5,3-12).

C'est cette Bonne Nouvelle qui nous fait vivre, qui fait vivre nos communautés, que nous voulons offrir aux jeunes. Comme un cadeau, comme un sourire offert, comme une invitation au bonheur...

Car nous savons bien que le bonheur de cette découverte de Dieu n'est entier que s'il est partagé. « *Nous vous écrivons cela pour que notre joie soit complète* », souligne l'apôtre Jean (1 Jn 1,4 , cf. 2 Jn 12). Notre joie... Celle du messager de Bonne Nouvelle comme celle de celui qui l'accueille : c'est la joie d'un émerveillement partagé.

Croix du Seigneur, passions des jeunes

Comment découvrons-nous ce dessein de Dieu pour l'homme ? Au nom d'un souci, somme toute bien légitime, de rendre le message chrétien audible, une bonne partie de la catéchèse a utilisé le langage des « valeurs chrétiennes ». Osons dire qu'il est temps d'abandonner ce discours, volontiers moralisant, qui n'a rien d'une bonne nouvelle (au sens premier du terme) pour retrouver ce qui fait la force du message évangélique.

Au cœur de la foi chrétienne, il y a l'expérience pascale, expérience de mort et de résurrection. Si on parle d'un Dieu qui aime l'homme, on ne peut faire l'impasse sur cet amour qui se donne jusqu'au bout : « *Avant la fête de la Pâque. Jésus sachant que son heure était venue, l'heure de passer de ce monde au Père, lui, qui avait aimé les siens qui sont dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême.* » (Jn 13,1)

L'amour de Dieu pour les hommes va jusqu'au don de la vie, jusqu'à la mort, car l'amour est plus fort que la mort. Quel renversement de nos valeurs ! Le chant des Béatitudes témoignait déjà que la quête du bonheur ne passe pas par les richesses ou le pouvoir, ou par l'illusion d'un monde sans souffrance.

Si l'Église fait mémoire de la croix du Christ et de l'espérance de la résurrection, elle peut aussi faire mémoire du tragique des croix de nombreux hommes – et des croix de nombreux jeunes. Car ils sont nombreux à être blessés par cette société, meurtris par un monde scolaire qui les humilie, par une cellule familiale douloureuse ou inexistante, par l'exclusion de la consommation effrénée s'ils n'ont pas d'argent. Il y a aujourd'hui nombre de jeunes exclus de la fête¹⁹⁹ – familiale, scolaire, professionnelle, amoureuse... ecclésiale aussi. L'invitation à la vie et au bonheur ne sera vraie que si elle s'inscrit dans cette réalité concrète.

Une Bonne Nouvelle pour les pauvres

Nous retrouvons là le cœur même de l'acte d'évangélisation : « *la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* » (Mt 11,5, cf. Lc 4,18). Le critère déterminant, nous dit l'Évangile, c'est l'annonce aux pauvres.

Nous devons d'abord apprendre à écouter, à ouvrir notre cœur et nos oreilles aux cris des pauvres. Comme le Dieu d'Israël qui se révèle à Moïse avec ces mots : « *J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses oppresseurs. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer* » (Ex 3,7-8a)

Ces jeunes blessés et démunis devront être au cœur de notre préoccupation pastorale. Il n'est pas aisé de les rencontrer, parce qu'ils sont souvent les plus éloignés de la vie de l'Église, parce que nous ne pouvons pas compter sur leurs parents pour les accompagner dans leur recherche de foi, parce qu'ils entrent difficilement dans une démarche structurée. Mais que la Bonne Nouvelle soit annoncée aux pauvres doit être un critère important en pastorale des jeunes, comme dans toute pastorale.

Proposer l'Évangile

Nous croyons profondément que la Bonne Nouvelle est un chemin qui peut aider des jeunes à grandir humainement et spirituellement et à trouver bonheur et épanouissement dans leur vie. « *Je te propose aujourd'hui de choisir ou bien la vie et le bonheur; ou bien la mort et le malheur. Choisis donc la vie.* » (Dt 30, 15.19) C'est ce qui nous pousse à en être les témoins.

Comment proposer cette Bonne Nouvelle ? La dynamique d'une pastorale des jeunes n'a pas de souci de récupération ou de relève, au contraire, elle doit s'ouvrir à la liberté du semeur.

La liberté du semeur - Sortir

La parabole du semeur (Mc 4,3-9) est éloquente. Elle s'ouvre avec ces mots : « *le semeur*

¹⁹⁹ Beaucoup de jeunes ont perdu le goût de vivre : en France, le suicide est la première cause de mortalité des jeunes entre 15 et 34 ans, avant même les accidents de voiture.

sortit pour semer » (v. 3). Si l'on veut répandre le grain de la Parole, il convient, avant toute chose, de *sortir*. Sortir de nous-mêmes, de nos idées toutes faites, de nos habitudes.

Témoigner de l'Évangile auprès des jeunes, c'est avant tout sortir – et Dieu sait si les jeunes aiment bien « sortir » pour ensemer un terrain nouveau, inconnu. Sortir, c'est quitter un lieu pour un autre. On risque toujours de vouloir proposer aux jeunes ce que l'on a soi-même apprécié, ce qui nous a marqués. Mais aujourd'hui, la société – et le monde des jeunes en est comme un miroir grossissant -- a profondément changé.

Soyons réalistes : les occupations, les attentes, les moyens de communication des jeunes sont aujourd'hui très différents. Ce que nous leur proposons doit l'être aussi. Il faut faire le deuil, sans peur, sans nostalgie, d'une situation révolue. L'avenir sera tout autre – il nous appartient de l'écrire aux couleurs de l'Évangile.

Générosité du semeur

Une fois sorti, à pied d'œuvre, le semeur va jeter du grain à pleines poignées, sans lésiner, à tel point que son grain se répand un peu partout. Il ne nous semble ni très économe de ses précieux semences, ni très efficace, ce semeur aux gestes larges.

Mais il nous fait appréhender la dynamique du semeur d'Évangile sur la terre des jeunes. Il s'agit de semer largement, sans souci d'efficacité ou de rentabilité – qu'elle soit immédiate ou à long terme. Ne pas se soucier d'abord du terrain, de sa réceptivité, mais semer, parce que j'ai du grain à partager, et qu'il ne peut rester au fond d'un silo.

Que se serait-il passé si le semeur s'était découragé après le troisième terrain ? On pourrait comprendre sa lassitude : jusque-là, tous ses efforts sont vains, asséchés, étouffés. Mais il continue à semer, malgré les échecs, confiant dans l'avenir. Beaucoup d'adultes qui accompagnent les jeunes risquent le découragement, quand ils voient le grain semé avec enthousiasme rester, apparemment, sans fruit. Mais ils ne doivent jamais oublier que l'essentiel reste invisible à leurs yeux, comme le rappelle le renard au Petit Prince de Saint-Exupéry.

Confiance du moissonneur

Semer, c'est aussi faire confiance. Une fois le grain tombé en terre, il disparaît à nos yeux. L'essentiel de la germination va se faire dans le secret de la terre.

« Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre ; qu'il dorme ou qu'il soit debout, la nuit et le jour : la semence germe et grandit. il ne sait comment. » (Mc 4,26)

Notre présence pastorale auprès des jeunes ne doit pas s'évaluer en termes d'*efficacité*, mais en termes de *fécondité*. Il nous faut adopter l'attitude du semeur de l'évangile, qui sème largement, puis va dormir pendant que le grain germe.

Ce détachement prend une importance essentielle avec des adolescents, avec qui nous devons aussi avoir une attitude d'éducateur : si nous voulons éduquer à la liberté, favoriser une réelle maturité, la prise de distance est indispensable. Le détachement est aussi libérateur pour nous : pas de course à l'efficacité ; oublions le nombre comme critère pastoral. Prenons le temps d'être, d'écouter, de vivre avec. À l'image du Christ, qui s'intéresse profondément à l'homme, à tout homme.

Objectifs d'une pastorale des jeunes

En faisant nôtre l'attitude du semeur, nous voici libérés de toute préoccupation de rentabilité pastorale. Nous, pouvons maintenant appréhender plus justement une présence d'Église au monde des jeunes.

Un but : rencontrer le Christ

Une pastorale des jeunes exige avant tout de s'intéresser à chaque jeune, au nom du Christ, qui vient partager les joies et les peines de l'humanité. Elle se donne pour tâche d'accompagner les jeunes dans leur maturation humaine et leur croissance spirituelle. L'un et l'autre se répondent : nous

croyons que la rencontre du Christ est libératrice et peut aider à construire son identité.

Notre responsabilité est de permettre aux jeunes de rencontrer le Christ et de vivre une expérience spirituelle qui conduise au bonheur. Nous voulons donner le goût de Jésus-Christ aux jeunes, car nous croyons que ce goût du Christ peut donner aussi le goût de vivre. « *Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur* », chante le psalmiste (Ps 34,9).

Une pédagogie d'éveil progressif

La pastorale des jeunes doit être ouverte à tous les jeunes, dans la diversité de leurs chemins, dans le respect de ce qu'ils sont – même si cela semble déroutant. Dans un document stimulant²⁰⁰, Yvette Chabert propose une pédagogie d'éveil au goût, avec la métaphore du repas. Il faut que cette pédagogie soit flexible, adaptable, personnalisée.

- Goût de l'apéritif gratuit pour le plus grand nombre, à entrée et à sortie libre : un accueil inconditionnel, une porte toujours ouverte.
- Goût de mets divers, proposés à la carte, à picorer selon soi-même, sans ordre forcément cohérent : des activités proposées, où les jeunes vont venir puiser, selon leurs attentes : une célébration dans un camp, les JMJ, un week-end de retraite...
- Goût du plat du jour, plat du mois, plat du trimestre, fidèlement consommés : petit à petit, proposer une démarche plus cohérente, qui s'inscrit dans la durée et qui permet un engagement.
- Goût du menu complet pour un petit nombre. La plupart d'entre nous ont pris l'habitude du menu complet, bien sûr. Et nous sommes parfois déconcertés face à ceux qui viennent picorer dans les plats, ou qui se contentent de l'apéritif. Mais c'est l'ensemble qui forme une vraie pastorale des jeunes. On peut donc dire que la carte offerte aux adolescents doit être variée, dans les propositions comme dans les approches.

Il faut d'abord *être avec* les jeunes, cheminer avec eux, partager leurs joies et leurs difficultés sans la moindre velléité de récupération. Tous les lieux de rencontre des jeunes sont importants, même ceux qui semblent pastoralement peu rentables. Cela demande, bien entendu, du temps et de l'énergie !

Il faut ensuite offrir des lieux aux jeunes qui veulent aller plus loin. Nous devons organiser des espaces et des temps de rencontre et de ressourcement ; il est essentiel qu'existent des lieux d'une proposition explicite de la foi – tout en respectant le rythme et les questions des adolescents : temps de partage et d'approfondissement de la Parole, apprentissage du silence et de la prière, initiation aux sacrements (eucharistie et réconciliation notamment).

La diversité au service de l'unité

Ce choix de la diversité signifie notamment que nous choisissons de soutenir des pédagogies différentes et des approches diverses – dans la mesure où elles acceptent de s'écouter et d'être complémentaires. Nous ne sommes pas dans une logique d'affrontement, et nous voulons œuvrer à une meilleure connaissance : mouvements de jeunesse, groupes paroissiaux de cheminement, nouveaux mouvements... tous ont des richesses à partager.

Dans cette perspective, nous choisissons aussi d'articuler les temps forts et le quotidien. Des moments forts, des activités exceptionnelles, des grands rassemblements peuvent aider à redonner souffle à nos activités habituelles. Ils peuvent aussi susciter de nouvelles initiatives : de nombreux groupes de prière, par exemple, sont nés après un voyage à Taizé. Ils marquent particulièrement les jeunes, qui savent en même temps bien les situer à leur juste place : comme la Transfiguration, il s'agit d'un moment bref, qui donne du relief au quotidien de nos vallées. À nous d'apprendre à les relier à l'ordinaire des jours, sans craindre que les jeunes nous échappent.

La pastorale des jeunes est spécifique, mais pas séparée, elle ne peut pas se concevoir de

²⁰⁰ Cf. Y. CHABERT, Quels chemins nouveaux pour proposer la foi aux jeunes ?, coll. Documents Épiscopat, n° 4-5, mars 2001, p. 10.

manière isolée. Elle doit résolument se situer dans une perspective globale elle doit permettre aux jeunes de goûter tout ce qui fait la vie de l'Eglise, avec ses richesses et ses pauvretés. L'Eglise revêt de multiples visages qu'il faut apprendre à découvrir. C'est en effet essentiel, pour les jeunes, de savoir qu'ils ne sont pas seuls, que d'autres cheminent avec eux et rencontrent les mêmes hésitations et les mêmes enthousiasmes. La foi chrétienne se vit d'abord comme une expérience partagée avec d'autres.

Devenir acteur de sa communauté

La communauté fraternelle est donc un lieu indispensable pour une vie chrétienne. Spontanément, on pourrait dire que cela rejoint l'expérience des jeunes qui aiment vivre en groupe. Mais l'un et l'autre correspondent-ils ? Le groupe est-il toujours une communauté ?

Aujourd'hui, les jeunes ont tendance à choisir soit de toutes petites équipes, presque fusionnelles, de quelques amis qui s'entendent bien, ou, au contraire, ils aiment participer à des activités rassemblant de très grandes foules. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont des groupes où on peut escamoter la différence de l'autre. Il ne s'agit pas à proprement parler de communautés.

La communauté chrétienne, elle, prend pour modèle le groupe des apôtres, ou la primitive Eglise de Jérusalem telle que nous la décrivent les *Actes* : nous refusons les communautés fusionnelles, les groupes où « on se sent bien entre nous », car ce qui nous rassemble, c'est le Christ, pas nos sympathies^{ou} nos points communs.

Nos communautés doivent être le lieu d'un apprentissage progressif de la prise de responsabilité. Il importe que les jeunes puissent devenir acteurs de leur propre vie, dans leur communauté chrétienne, leur mouvement de jeunesse, leur école, le monde des loisirs... Ils ont leur place dans tout ce qui les concerne et notamment dans la vie de l'Eglise.

Dans les groupes de jeunes que nous accompagnons, il importe aussi de faire réellement confiance aux jeunes, de leur confier des responsabilités. Nous avons parfois l'impression qu'ils sont

moins bien formés dans la foi, moins disponibles qu'avant, de par une certaine fragilité affective, à cause des études, parce qu'ils répugnent à des engagements à long terme. Ne tombons-nous pas dans la tentation de l'idéalisme ? Ils feront différemment de nous mais pourquoi serait-ce moins bien ?

Et, après tout, quand on voit ceux que Jésus a recruté pour faire partie du groupe des 12, ce n'était pas nécessairement ceux que nous aurions jugés les plus aptes à assumer des responsabilités !... Mais Jésus a su les accompagner, partager leur vie dans une proximité forte (repas, voyage, prière...). Il a su aussi les ouvrir à sa personne, susciter leur acte de foi. Donner une responsabilité n'empêche pas l'accompagnement, que du contraire. Les deux doivent impérativement s'articuler.

L'enjeu, c'est aussi celui-ci. Dans *Quadragesimo Anno*, Pie XI écrivait : « *Les apôtres des ouvriers seront des ouvriers.* » Aujourd'hui, les apôtres des jeunes doivent être des jeunes. C'est un défi important à relever !

À la rencontre du Dieu de Jésus-Christ

Quand Philippe rencontre l'eunuque éthiopien sur la route de Jérusalem à Gaza (Ac 8,26-39), il ne se retrouve pas dans un terrain vierge de toute représentation religieuse. Il s'adresse à un homme quia déjà une certaine connaissance du Dieu de la Bible. Mais l'Éthiopien a besoin d'un guide pour comprendre ce qu'il a découvert dans les Écritures. C'est la situation à laquelle nous sommes régulièrement confrontés dans la rencontre avec les adolescents, et même avec de nombreux adultes.

La plupart ont une certaine représentation de Dieu. Ces images sont souvent issues de l'éducation familiale, parfois acquises en catéchèse, régulièrement influencées par les médias. Nous avons souligné que l'objectif fondamental d'une pastorale des jeunes est de permettre aux adolescents de vivre la rencontre avec le Christ, qui est un chemin vers Dieu. Si l'adolescence est un temps de transformation, il est nécessaire de les accompagner dans l'évolution des images qu'ils se font de Dieu²⁰¹.

²⁰¹ Pour tout ce passage, cf. H. HERBRETEAU, Les chemins de l'expérience spirituelle. Repères pour accompagner des jeunes, coll. Les jeunes et Dieu, Paris, éd. de l'Atelier, 2000, pp. 103-116.

A l'adolescence, l'image que l'on a de ses proches, par exemple, doit évoluer. L'enfant qui grandit découvre les limites de ses parents, il doit faire le deuil de l'image idéale qu'il en avait pour retrouver la vérité d'une relation épanouissante.

Il en est de même de nos représentations de Dieu : beaucoup de nos contemporains ont gardé, à l'âge adulte, les images d'Épinal du Dieu de leur enfance. On a l'impression qu'ils n'ont pas fait leur « crise d'adolescence de la foi ». Un certain nombre ont rejeté ces représentations enfantines devenues insupportables pour eux. C'est parfois vécu de manière très douloureuse, à l'occasion d'un deuil, d'un accident ou d'une maladie.

Bien sûr, toute expression de Dieu reste inadéquate, mais la représentation que nous portons peut nous aider à aller de l'avant ou, au contraire, bloquer tout chemin vers une foi adulte.

Les images du Dieu de l'enfance

Deux représentations reviennent spontanément. Dieu apparaît d'abord comme le tout-puissant, celui qui peut toute chose – un peu à l'image du parent idéalisé, qui accourt dès que son enfant l'appelle. Mais cette représentation se heurte à bien des questions : pourquoi Dieu ne répond-il pas à toutes mes demandes ? Serait-il simplement le « grand horloger » de Voltaire ? C'est ensuite l'idée de bonté que souligneront de nombreux jeunes en parlant de Dieu. Il est celui qui se met à leur écoute, celui qui inspire les gestes de solidarité et d'amour à travers le monde.

Mais, très vite, ces deux images apparaissent comme incompatibles. Si Dieu est à la fois bon et tout-puissant, comment permet-il que des hommes et des femmes souffrent ? Que des enfants meurent ? Pourquoi ces catastrophes et ces victimes innocentes ? Pourquoi le mal ?

Dieu, spécialement dans la culture judéo-chrétienne, est aussi représenté par l'image du père. Avec, liée à cette dernière, la catégorie de l'autorité. C'est une représentation parfois très abîmée chez certains jeunes, à cause de leur histoire personnelle. L'autorité est aussi ce que l'on rejette à l'adolescence, au nom de son épanouissement et de sa liberté.

Remise en cause ou rejet ?

Ces images héritées de l'enfance ne sont pas erronées, mais elles demandent à être revisitées, approfondies. Elles étaient souvent des certitudes tranquilles, qui s'effondrent à l'adolescence. Trois arguments principaux se retrouvent régulièrement :

- on ne peut pas prouver l'existence de Dieu, ce qui semble déterminant pour des jeunes marqués par une culture scientifique et rationaliste. Dieu n'est, somme toute, qu'une « hypothèse inutile » ,
- la souffrance et le mal apparaissent comme une négation – théorique ou pratique – de Dieu,
- la responsabilité de l'homme et son autonomie sont plus importantes que toute nécessité de Dieu.

À cela s'ajoute la lourdeur, réelle ou ressentie, de la vie de l'Église : la méfiance envers les grandes institutions s'ajoute à la difficulté, pour l'institution ecclésiale, de s'adapter au monde des jeunes, dans sa liturgie, dans ses prises de parole...

Dès lors, l'adolescence sera pour beaucoup le moment où l'on rejette la religion, avec force ou avec dérision. Quel chemin proposer aux jeunes pour que ce rejet soit un passage qui fait grandir et non un abandon définitif ? Ici tout particulièrement, l'adolescent a besoin d'adultes dans la foi qui accompagnent sa recherche.

Le silence de Dieu

La structuration de la foi doit d'abord passer par l'expérience du silence de Dieu. Beaucoup d'adolescents ont l'impression que Dieu est absent de leur vie personnelle et de l'histoire du monde. Au moment où ils ont besoin de lui, ils crient vers le ciel, et ont l'impression de ne pas être entendus. Ils pourraient reprendre cette parole du psaume que le Christ prononce sur la croix : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Mc 15,34) *Quand ils regardent celles et ceux qui*

les entourent, ou quand ils découvrent le monde, ils ont tout autant l'impression que Dieu ne peut être présent à cette histoire marquée de tant de déchirures et de souffrances.

Éprouver Dieu

Il faut prendre au sérieux cette expérience : n'est-elle pas l'épreuve de la foi ? Avant toute compréhension de Dieu, nous croyons indispensable de permettre aux jeunes d'expérimenter sa présence, puis de les aider à mettre des mots sur ce qu'ils ont vécu. Chez les adolescents particulièrement, le ressenti, l'affectivité, occupent une grande place. Il s'agit d'éprouver Dieu avant de le prouver. Avant de mettre des mots sur Dieu, il faut avoir vécu la rencontre personnelle du Christ et avoir ressenti le regard d'amour que Dieu pose sur nous.

Avec des jeunes, on ne peut se contenter de se mettre autour d'une table pour prier ou réfléchir. Il faut leur permettre de vivre des expériences fortes, qui les marqueront. Il appartient aux adultes, aujourd'hui plus qu'hier, d'accompagner ces expériences spirituelles pour donner aux jeunes une réelle intelligence de leur foi. Une expérience telle qu'elle peut être vécue à Taizé ou durant les JMJ risque d'être un feu de paille si des adultes n'aident pas les jeunes à mettre des mots sur ce vécu et à l'inscrire dans le temps.

Prouver Dieu ?

Une argumentation logique ne donnera jamais la foi, celle-ci est d'abord de l'ordre de l'expérience. Mais on peut partir de ce qui a été vécu par les jeunes pour les aider à comprendre Dieu.

Leur expérience concrète contredit ces images enfantines d'un Dieu qui répond au cri de l'homme comme une maman répond aux pleurs de son enfant. S'ils ont vécu la présence de Dieu dans leur vie, s'ils ont fait une réelle expérience spirituelle, alors ils auront envie d'aller plus loin. Le dialogue avec d'autres, la lecture de l'Écriture, l'écoute, leur permettront de structurer leur foi, de faire évoluer leurs images de Dieu. Il ne s'agira plus tant d'un savoir que d'une compréhension, une reconnaissance de Dieu. Ils découvriront alors que l'amour s'exprime souvent bien mieux dans la faiblesse que dans la force (1 Co 1,25).

Faire l'expérience de la prière

Dans la vie chrétienne, on ne peut se contenter de parler de Dieu, notre foi doit aussi être nourrie par un dialogue *avec* Dieu. La prière est au cœur de l'expérience croyante. D'une part, l'apprentissage de la prière permet aux jeunes un approfondissement personnel crucial, parce qu'il les confronte à des questions essentielles : quelle place pour la gratuité dans ma vie ? Et pour le silence ; Suis-je capable de me retrouver seul face à moi-même ou ai-je l'envie de fuir la solitude ?

D'autre part, il nous resitue d'emblée au cœur même de la foi en proposant l'aventure d'une rencontre et d'un dialogue avec Dieu. En invitant les jeunes à la prière, nous leur rappelons que le cœur de la vie chrétienne est une relation aimante entre Dieu et l'homme, une expérience qu'ils doivent goûter. « *Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai le repas avec lui et lui avec moi.* » (Ap 3,20)

Mais, là aussi, spécialement dans la prière personnelle, on est vite confronté au silence de Dieu. Si le jeune n'a pas revisité ces représentations enfantines de Dieu, s'il reste dans les demandes infantiles sans passer à la richesse du dialogue avec le Seigneur, il risque d'abandonner bien vite toute démarche de prière silencieuse.

Accompagner une recherche

Ces démarches de compréhension de Dieu ou de prière sont difficiles à vivre seul. Le récit de la rencontre de Philippe avec l'eunuque éthiopien (Ac 8,26-39) est une belle illustration de l'attitude de recherche des jeunes et de la nécessité d'un accompagnement.

1. Avant toute chose, notons la confiance de Philippe. Dieu lui dit d'aller sur la route de Jérusalem à Gaza, et il précise qu'elle est déserte (v. 26). Philippe devait se poser la question de l'utilité d'une telle démarche, mais il s'y rend, confiant. Beaucoup d'accompagnateurs de jeunes se demandent parfois à quoi sert toute cette énergie qu'ils investissent avec des adolescents. Elle doit s'inscri-

re dans la confiance : ils auront parfois l'impression d'être seuls sur le chemin, ils seront parfois surpris de là où l'Esprit les conduit, mais ils seront une étape décisive pour ceux qui passeront par là.

2. Philippe, à l'invitation de l'Esprit, va s'approcher du char de l'eunuque. Ses attitudes sont importantes : il s'approche de l'homme, il l'écoute, il l'interroge en partant de ce qu'il est occupé à faire. Philippe se rend proche de l'Éthiopien, il s'intéresse à lui. Nous avons déjà souligné l'importance de cette proximité. C'est seulement dans le cadre d'une relation personnelle, s'ils perçoivent que nous la portons avec eux et pour eux, que l'on peut aider les jeunes à porter cette question de Dieu.

1. L'Éthiopien, comme beaucoup de jeunes aujourd'hui, a déjà une certaine connaissance du Dieu de la Bible. Son problème n'est pas de savoir, mais de comprendre. Philippe l'a bien perçu : « *Comprends-tu vraiment ce que tu lis ?* », demande-t-il. Ce sera l'occasion pour l'Éthiopien de dire son attente, son manque : « *Comment le pourrais-je si personne ne me guide ?* » Les jeunes n'ont pas besoin d'experts qui leur disent qui est Dieu, mais de témoins qui les aident à comprendre – et à se comprendre eux-mêmes.

L'eunuque était avide de trouver une clé à ce qui est pour lui une énigme existentielle. De même, une pastorale authentique cherche à rejoindre les dynamismes les plus profonds de la personne du jeune ; elle s'adresse au cœur, là où sont les racines secrètes de l'être, là où Dieu vient. C'est de là que tout part.

Quand on visite un musée ou un monument historique, nous savons bien que notre intérêt pour la visite dépend en bonne partie de la passion du guide pour ce qu'il nous fait découvrir. Il en est de même pour les « Philippe » que doivent être les animateurs de jeunes : il leur appartient d'être passionnants pour que les jeunes deviennent des passionnés du Christ.

4. Le texte que lit l'eunuque est un passage du prophète Isaïe, plus précisément un extrait des chants du Serviteur de Dieu – un texte que la tradition appliquera très tôt à la passion du Christ. On le voit, on est directement plongé au cœur du mystère pascal. Ce passage difficile, qui évoque la souffrance du juste, devient la « bonne nouvelle de Jésus » (v. 36), nous dit Luc, l'auteur des *Actes*. Évoquer le calvaire du Christ, c'est prendre en compte les croix des jeunes, c'est aussi annoncer une espérance au cœur des passions de l'humanité.

5. À peine a-t-il découvert la Bonne Nouvelle que l'eunuque demande le baptême. Ce qu'il vit n'est pas qu'une compréhension intellectuelle, mais une expérience de communion personnelle avec le Christ, qui trouve son accomplissement dans un sacrement. La rencontre de Dieu provoque toujours un changement dans l'existence : pour l'Éthiopien, ce sera le baptême.

4. Dès qu'il est baptisé, Philippe disparaît à ses yeux. Même s'il se retrouve seul, l'eunuque repart tout joyeux. Il n'est pas déçu par la disparition de Philippe : celui-ci a été pour lui un guide vers le Christ ; maintenant qu'il connaît le Christ, Philippe n'est plus nécessaire. C'est l'occasion de se rappeler que l'accompagnateur n'est que de passage dans la vie du jeune, il est au service d'une rencontre.

6. L'Éthiopien est désormais dans la joie, joie de sa rencontre du Seigneur. Quand on reçoit une bonne nouvelle, normalement on est joyeux – ou alors c'est une mauvaise nouvelle. L'accueil de

l'Évangile et la rencontre du Christ sont au service de l'épanouissement du jeune.

Un long compagnonnage

Comme l'eunuque éthiopien, nous avons besoin de guides qui nous aident à relire notre vie. L'accompagnement des jeunes exige des chrétiens qui cheminent avec eux. L'Évangile passe toujours par des personnes, qui témoignent joyeusement de leur foi, jamais par des structures.

Nous terminons avec ce qui aurait presque dû être un préalable. Mais nous percevons mieux maintenant quels sont les défis et les responsabilités auxquels sont confrontés ceux et celles qui, dans nos communautés, accompagnent les jeunes sur un chemin de foi.

Car il s'agit bien d'un accompagnement. On pourrait dire qu'on est « dans le même bateau ». Nous sommes alors compagnons d'une traversée, parfois houleuse, parfois sereine. L'adolescence est un passage, à nous d'être des passeurs, avec tous les risques que cela comporte.

Être avec les jeunes est un défi important. Les adolescents ont besoin d'accompagnateurs, de compagnons de route, qui les aident à vivre leurs questions, leurs angoisses, qui leur permettent de découvrir leurs richesses, qui suscitent leurs prises de responsabilités, qui soutiennent leurs engagements. Qui soient de vrais adultes aussi : les jeunes nous demandent de les comprendre, pas d'être comme eux.

Avec les jeunes : croire, espérer, aimer

Pour aider les adolescents à grandir, on ne demande pas à l'accompagnateur d'être un homme-orchestre ou un expert, mais de vivre selon l'Évangile. « *Consentons à passer des savoir-dire ou des savoir-faire sans erreurs à un savoir-être transpirant de Jésus-Christ !*²⁰² » On pourrait dire que l'adulte doit vivre avec les jeunes, et pour eux, les vertus théologales²⁰³ : il doit avant tout les aimer, il leur donne sa confiance et espère en eux, il leur partage sa foi.

Aimer

Tout commence avec l'amour. Si l'accompagnateur n'aime pas les jeunes qui lui sont confiés, les jeunes le ressentiront très vite, et la confiance sera difficile. Don Bosco disait qu'a *il faut que non seulement les jeunes soient aimés, mais qu'ils se sentent aimés* ».

Pour l'accompagnateur chrétien, aimer, c'est vivre à la manière du Christ : « *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés* » (Jn 13,34). Quand on parcourt les Évangiles, on se rend compte que l'amour de Jésus n'est pas fait de grands discours, mais qu'il passe par des actes concrets : il accueille tous ceux qui se tournent vers lui, il guérit les malades, il va à la rencontre des aveugles et des exclus... Bref, « *il passait en faisant le bien* » (Ac 10,38).

C'est aussi un amour qui va jusqu'au bout, jusqu'à la mort. Qui accompagne les jeunes devra souvent mourir à ses rêves, et affronter l'échec et la déception. Mais l'essentiel est de continuer à les aimer, même si, parfois, ils nous déçoivent. Lors d'une retraite que j'accompagnais, les jeunes ont eu l'occasion de partager sur ce beau texte d'évangile qu'est la question du scribe à Jésus sur le plus grand commandement (Mc12,2834).

Leurs réflexions opéraient un déplacement significatif dans l'accueil de cette parole du Christ : « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* ». Si, pour beaucoup d'entre nous, aimer son frère reste une interpellation permanente, pour les jeunes, la plus grande difficulté... c'était d'abord s'aimer soi-même ! Aimer les jeunes, c'est leur signifier qu'ils ont du prix à nos yeux et, par là, les aider à s'apprécier eux-mêmes.

Croire

Accompagner des jeunes sur le chemin de la foi, c'est nécessairement croire, en soi, en Dieu, en l'autre. C'est témoigner, en toute simplicité, de notre foi et de ce qui nous fait vivre.

Shafique Keshavjee, un pasteur d'origine indienne, raconte que, quand il voulait parler de Dieu à ses enfants, ceux-ci lui répliquaient : « Papa, ne nous raconte pas d'histoire... mais ton histoire ! Dis-nous pourquoi Dieu est si important *pour toi*. »²⁰⁴ Avec les jeunes, il est impossible de jouer un rôle, ils attendent des adultes qui témoignent, en vérité, par leur vie, comment le Christ est présent à leurs joies et à leurs souffrances.

Invité à vivre sa foi en Dieu, l'adulte doit aussi exprimer sa foi dans le jeune qu'il a en face de lui. Les jeunes ont besoin d'accompagnateurs qui ont confiance en eux, et qui leur disent qu'ils croient en eux, car ils sont précisément à un âge où ils manquent de confiance en eux-mêmes –

²⁰² Y. CHABERT, op. cit., p. 31.

²⁰³ J.-M. PETITCLERC, *Dire Dieu aux jeunes*, Paris, Salvator, 2002, (3^e éd.), pp. 124-132.

²⁰⁴ Sh. KHESHAVJEE, *Dieu à l'usage de mes fils*. Paris, 2000, p. 17.

rappelez-vous le complexe du homard. Il est essentiel d'oser leur confier des responsabilités, même limitées. Car elles sont des messages concrets qui signifient que nous croyons en eux. C'est un chemin de reconnaissance qui fait grandir l'adolescent.

Espérer

À l'heure où tant d'indicateurs sont dans le rouge, il est indispensable d'aider les jeunes à vivre l'espérance.

Aujourd'hui, de nombreux discours sur la société soulignent essentiellement des évolutions négatives : on évoque la violence du monde des jeunes (comme si les adultes qui construisent des chars et entretiennent des armées ne l'étaient pas), on souligne les ravages de la drogue, ou l'incapacité des jeunes à s'engager... Leur donne-t-on envie de construire un monde plus juste et plus fraternel ?

Ceci n'implique pas pour autant un optimisme béat ou un refus de tout esprit critique. Chaque génération a ses richesses et ses fragilités. Mais il faut avoir un *a priori* de confiance envers les jeunes. Il n'y a pas de raison que l'Esprit de Dieu soit absent d'une génération parce qu'elle serait née quelques années après nous.

Simplement, il nous faut être attentif à ce qui germe. L'espérance est une vertu théologale, pas une constatation de ce qui est. Chez les adolescents, beaucoup de choses sont encore en train de mûrir, lentement. Il nous faut encourager, arroser la plante qui pousse. Être attentif à ce qui est en croissance demande beaucoup d'attention : « *un arbre qu'on abat fait plus de bruit qu'une forêt qui pousse* », rappelle un proverbe africain.

Pour toute la communauté

Les adultes qui accompagnent des jeunes ont aussi une responsabilité vis-à-vis de l'ensemble de la communauté chrétienne. Ils l'interpellent sur sa capacité à accueillir les jeunes, à leur donner la parole ; ils lui rendent confiance en l'avenir, soulignant ce qui est en train de germer, ils créent des ponts et des occasions de dialogue.

Régulièrement, ils doivent aussi aider les chrétiens à transformer la question : « que pouvons-nous apporter aux jeunes ? » en « qu'est-ce que les jeunes peuvent nous apporter ? » Et comment pouvons-nous accueillir ce qu'ils peuvent nous partager ? La pastorale des jeunes doit devenir une priorité, au nom d'une attention aux jeunes, mais aussi parce qu'elle est un enseignement pour l'Église. L'Église ne reste pas indemne quand elle se frotte aux jeunes : ils lui renvoient une image, peut-être déformée, mais qui ne peut que l'interpeller ; ils l'obligent à inventer des chemins nouveaux ; ils la poussent à ne pas s'arrêter à la périphérie mais à retrouver le cœur de la foi chrétienne. Il y a un engendrement mutuel extrêmement fécond pour toute l'Église qui peut naître de cette rencontre.

Des ouvriers pour la moisson

Tout ceci nécessite du temps, beaucoup de temps : avec les jeunes, il faut savoir « perdre du temps ». Dans nos pays occidentaux, qui furent riches en ministres ordonnés, de nombreux jeunes prêtres investissaient de l'énergie – et du cœur ! – dans l'accompagnement des adolescents. Aujourd'hui, le nombre des prêtres diminue, et ils ne rajeunissent pas... Une présence aux jeunes est devenue pour eux une vraie difficulté, à cause de la différence de génération, de mentalité et de culture, à cause de la disponibilité, du temps que cela demande.

Par ailleurs, tout le monde n'est pas fait pour accompagner les jeunes. Il s'agit d'un charisme particulier, qui demande patience, écoute, confiance... De nombreux parents d'adolescents peuvent témoigner que ce n'est pas toujours facile !

Et pourtant, nos communautés chrétiennes doivent porter ce souci de la proposition de la foi aux générations qui nous suivent. Il est nécessaire aujourd'hui de susciter des vocations d'accompagnateurs de jeunes. C'est un beau charisme à discerner. Avant de vouloir mettre en place un projet concret pour des adolescents, une équipe pastorale doit prendre le temps du discernement : qui pourrait porter cela dans notre communauté ? Quitte peut-être à dégager cette personne d'autres

responsabilités dans la vie paroissiale, si on estime que la présence au monde de la jeunesse est primordiale.

Il est tout aussi indispensable de soutenir et d'encourager celles et ceux qui sont concrètement engagés dans cette pastorale. Trop souvent, on a blessé des accompagnateurs de jeunes, qui sont parfois très seuls dans leur groupe, essayant de relier des adolescents à la communauté : on leur reproche de ne pas faire venir les jeunes à la messe, ou on souligne que ceux-ci ont mal lu et chanté trop fort... Ce n'est peut-être pas faux, mais pense-t-on à leur dire combien nous sommes heureux de leur présence, au nom de la communauté chrétienne, auprès des plus jeunes ?

Selon l'Évangile, «*la moisson est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux*» (Mt 9,37, Lc 10,2). On rappelle souvent ce manque d'ouvriers, de préférence pour s'en lamenter, mais on oublie de dire que la moisson est déjà florissante. Le Christ lui-même le rappelle à ses apôtres : «*levez les yeux et regardez ; déjà les champs sont blancs pour la moisson* » (Jn 4,35). Peut-être n'en sommes-nous pas assez persuadés. Si on pouvait apprendre à lire les signes de la moisson dans le monde des jeunes, à voir ces épis dorés, probablement susciterions-nous bien des vocations d'accompagnateurs de jeunes.

En guise de conclusion...

En guise de conclusion, je ne résiste pas au plaisir de livrer cette petite histoire de J. Loew ²⁰⁵:

« Comment faire boire un âne qui n'a pas soif ? Et comment, toute révérence gardée, donner la soif et le goût de Dieu aux hommes qui l'ont perdus ? Et qui se contentent du pastis ou du whisky, de la télé ou de l'auto ? Des coups de bâton ? Mais l'âne est plus têtu que nos bâtons. Et cette méthode ancienne est déclarée trop directive par les éducateurs d'aujourd'hui.

Lui faire avaler du sel ? Pire encore et qui relève presque des tortures psychiatriques. Comment donc faire boire cet âne en respectant sa liberté ? Une seule réponse : trouver un autre âne qui a soif.. et qui boira longuement, avec joie et volupté, au côté de son congénère. Non pas pour donner le bon exemple, mais parce qu'il a fondamentalement soif, vraiment, simplement soif, perpétuellement soif.

Un jour peut-être, son frère, pris d'envie, se demandera s'il ne ferait pas bien de plonger, lui aussi, son museau dans le baquet d'eau fraîche. Des hommes ayant soif de Dieu, plus efficaces que tant d'âneries racontées sur lui. »

Il me semble qu'elle dit mieux que de longs discours ce dont l'Église a besoin aujourd'hui pour témoigner auprès des jeunes. Non pas des ânes, mais des hommes et des femmes qui ont soif de Dieu et qui donnent envie de goûter à la source d'eau vive.

²⁰⁵ J. FAIZANT et J. LOEW, *Paraboles et Fariboles, coll. Foi Vivante, n° 323*, Paris, 1993, P. 30.

Travail autobiographique et nouvelle naissance

Paul-André GIGUÈRE

Si je ne peux me raconter à la première personne, réfléchir à ma guise, fouiller dans mon histoire, dans ma mémoire et dans mes rêves, dans mes délires et mes fantasmes, dire et me dédire, étaler mes interrogations, mes croyances et mes doutes au grand jour les confronter à Ici critique bienfaisante, aux interrogations, croyances et doutes d'autrui, comment me soumettrai-je à la remise en question qui est pourtant la clef de toute marche en avant pour tendre, et c'est déjà beaucoup, vers la vraie liberté, qui est celle que l'on porte au fond de soi ?

Nina HAYAT, *La nuit tombe sur Alger la Blanche, Tirésias, 1995.*

Comment une personne déjà âgée peut-elle naître de nouveau ? Elle ne peut pourtant pas retourner dans le ventre de sa mère et naître une seconde fois ! (Jn 3 4)

Les pratiques autobiographiques ont le vent dans les voiles. Lancée il y a huit ans, la collection « Histoire de vie et formation » aux éditions de l'Harmattan compte déjà une quarantaine de titres. Les histoires de vies de groupes et de collectivités sont devenues des moyens de revalorisation sociale, une forme de soutien aux revendications de dignité et une manière simple de créer de la cohésion et de l'appartenance. Les récits individuels servent de support à des démarches thérapeutiques, à des bilans de vie professionnelle ou à des célébrations *de* fidélité dans une relation de couple.

Si les pratiques autobiographiques se sont multipliées au sein d'organismes communautaires, d'ateliers ponctuels ou d'institutions vénérables comme les universités, la réflexion théorique sur et

réflexion se greffe sur des courants beaucoup plus larges qui s'intéressent au récit et à la narrativité, à la mémoire et au souvenir, au développement du sujet et au caractère performatif du langage²⁰⁶.

Les chrétiens manifestent un intérêt comme naturel pour les pratiques du récit, probablement parce qu'ils naissent et grandissent dans le récit. Au cœur de la vie chrétienne et singulièrement de la vie des communautés, circule un perpétuel courant d'anamnèse. Au cœur de tous les rassemblements chrétiens, il y a proclamation de fragments des récits fondateurs : ce qu'un jour Esaïe a écrit ou David a réalisé, les réflexions que Paul a offertes à une communauté particulière ou, surtout, la trace vivante de Jésus : « Dans mon premier livre, j'ai raconté tout ce que Jésus a fait et enseigné depuis le début... » (Ac 1,1). Au cœur de toutes les célébrations des orthodoxes comme des catholiques, on trouve un récit sans cesse repris « La nuit même où il fut livré, le Seigneur prit du pain.. ».

Il existe par ailleurs une longue tradition autobiographique dans le champ de la spiritualité chrétienne. Ici la figure d'Augustin, dont les *Confessions* constitue un monument incontournable, fait figure de précurseur. C'est avec la modernité, et donc la promotion du sujet individuel, que cette littérature fleurit²⁰⁷. Des directeurs spirituels commandent à des personnes engagées dans la voie mystique de consigner par écrit leur cheminement spirituel. Dès lors, un genre littéraire est né, avec ses conventions. On verra par exemple les auteurs dire, dans leur introduction, que c'est par pure obéissance et avec beaucoup de confusion qu'ils ou elles ont consenti à écrire ce texte, qu'il faut y lire la marque de la puissance de la grâce divine plus forte que toutes les misères et les fautes qui caractérisent leur vie, que cet écrit doit servir à la gloire de Dieu, etc.

Il existe aussi depuis très longtemps, dans la pédagogie des *Exercices spirituels* de Saint Ignace, un moment où le retraitant est invité à parcourir l'ensemble de sa vie et à y retracer la fidélité de Dieu. Si donc des chrétiens s'intéressent à l'autobiographie spirituelle, ce n'est pas qu'un effet de mode. Mais le courant autobiographique étant en vogue dans la culture, il serait utile que les Églises

²⁰⁶ On trouvera une bibliographie multilingue un peu éclectique mais sûrement pas exhaustive dans C. Josso (Dir.), *La formation au cœur des récits de vie. Expériences et savoirs* Paris, L'Harmattan 2000, pp. 275-311.

²⁰⁷ Pour un large inventaire déjà ancien, F. VERNET, "Autobiographies spirituelles", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1141-1159.

se livrent à une réflexion sérieuse sur cette pratique et offrent des espaces, des lieux, des temps et des accompagnateurs ou accompagnatrices rendre l'expérience non seulement possible, mais surtout féconde. Déjà il y a une dizaine d'années, l'équipe de recherche de l'IPR à Strasbourg avait réfléchi à la nature, aux visées, aux implications et aux conditions de cette pratique²⁰⁸. C'est dans ce même esprit que la présente contribution a été rédigée.

Une pratique instituée

La pratique sur laquelle j'appuie ma réflexion couvre une douzaine d'années et a donc touché une centaine de personnes. Dans le cadre de la formation offerte à l'Institut de pastorale des Dominicains à Montréal, j'anime un séminaire d'autobiographie spirituelle d'une durée de trente heures. Le cheminement est étalé sur l'ensemble de l'année universitaire, ce qui veut dire que le groupe tient dix rencontres de trois heures entre la mi-septembre et la fin d'avril.

Il s'agit en principe de relire sa vie sous l'angle du rapport au spirituel et au religieux. C'est donc une lecture thématique, tout comme certains retracent l'itinéraire de leur rapport au savoir ou de leur rapport à l'argent ou leur expérience de la vie amoureuse. Mais parmi les participants au séminaire, plusieurs n'arrivent pas à « isoler » la composante proprement spirituelle de leur vie et font plutôt une relecture de leur vie « tout court », essayant plutôt, dans un regard rétrospectif, de trouver la trace de Dieu dans les événements de leur devenir.

La première moitié du travail est consacrée à retrouver les souvenirs, recueillir les fragments, puis amorcer une première tentative d'assemblage, ce qui est déjà un travail d'interprétation. À mi-parcours, la plupart des participants sont en mesure de voir ou au moins d'entrevoir ce qui pourrait être « le fil conducteur » ou « unificateur » de leur histoire de vie. C'est souvent là que s'amorce un passage décisif. Comme en témoigne une participante qui avait délaissé toute référence religieuse pendant plus de vingt ans.

Au début du réveil de ma foi, en même temps que la joie, il y avait la stupeur d'avoir passé tant d'années à côté de ma vie. Et bien voilà que je crois que mon autobiographie m'a donné naissance, oui. Mais si elle a pu le faire, c'est je pense parce qu'elle a contribué à donner du sens à toute mon histoire. Je suis parvenue à trouver un fil conducteur qui fait du sens, qui éclaire ma vie, même mes périodes de noirceur.

La deuxième partie de la démarche du séminaire consiste en un travail sur un premier récit. Chaque personne soumet un texte au groupe et s'expose à recevoir l'écho que provoque son texte chez les autres participants du séminaire. Il est important de veiller, ici, à ce que ceux-ci réagissent non à la vie de la personne, mais au récit qu'elle en fait. Ce « travail sur l'énoncé »²⁰⁹, offert par des tiers, est indispensable pour sortir la personne de sa position solipsiste dans laquelle l'enferme le fait d'être à la fois auteure et objet de son récit.

Ce double exercice de s'exposer à l'écho des autres, mais aussi aux récits des autres effectués comme un jeu de miroir. En effet, le récit des autres révèle ce qu'il y a de commun à toutes les aventures et, parfois, donne accès à des événements qui étaient jusque-là demeurés oubliés ou inaccessibles. De plus, il permet de mettre en relief ce qui est propre à chacun et irréductiblement singulier. La démarche du séminaire se termine par la rédaction d'un récit final, nourri des commentaires reçus du groupe et des prises de conscience, parfois même des prises de décision qui l'ont accompagnée.

« Engendrement ? »

Au moment d'offrir des réflexions plus analytiques en fonction du thème unificateur de cet ouvrage, je dois dire d'entrée de jeu que l'image de « l'engendrement » ne m'est pas du tout sympa-

²⁰⁸ G. ADLER (Dir.), *Récits de rite et pédagogie de groupe en formation pastorale*, coll. Défi-formation, Paris, L'Harmattan, 1994.

²⁰⁹ G. PINEAU et J.-L. LE GRAND, *Les histoires de vie*, coll. *Que Sais je* n° 2760, Paris, Presses universitaires de France, 1993, pp. 95-98.

thique et que je ne la trouve pas très féconde²¹⁰. J'aime me représenter l'être humain comme appelé à être le sujet de son devenir. Je le crois capable de cela, surtout s'il est supporté et soutenu, dans le respect de ses limites et de ses blessures et surtout une grande foi en ses possibilités. J'aime aussi me représenter le chrétien comme appelé à mûrir dans sa foi en suivant un mouvement intérieur qui se déploie dans une tension entre une décision / réponse radicalement libre et absolument personnelle à l'appel de Dieu, et un abandon confiant à ce même Dieu.²¹¹ Dans ce contexte, l'image de l'engendrement confine la personne à un rôle passif. Personne ne s'engendre soi-même. On est nécessairement engendré.

C'est à l'Église qu'on applique habituellement la métaphore de l'engendrement. Je flaire, dans la précipitation avec laquelle des gens d'Église l'adoptent et parfois s'y complaisent, une espèce d'affolement suite à la désertion des lieux de culte de la part de toute une génération et l'absence presque totale d'une relève significative chez les jeunes. Cette panique ne ferait-elle pas courir vers une image forte comme celle de l'« engendrement » à la manière des couples obsédés par un besoin viscéral d'être parents qui fréquentent à grands frais les cliniques de fertilité ? Et si on prenait d'abord le temps de se questionner sur ce « besoin » d'engendrer ? S'est-on avisé qu'il pourrait bien s'apparenter plutôt aux tentations subies par Jésus au désert ?

Je souhaiterais que méditant de nombreuses pages bibliques, l'Église accepte de faire plus longtemps route avec tous les porteurs de causes apparemment compromises et sans lendemain en compagnie de ceux qui s'inquiètent de la disparition possible de la musique classique ou de l'opéra, du folklore ou d'espèces animales ou végétales menacées d'extinction. J'aimerais voir mon Église faire route avec toutes les personnes stériles et ressentir avec elles, comme en creux, la question essentielle du sens de l'existence. J'aimerais que l'Église vive sa stérilité dans la foi et la confiance, réconfortée par son identification avec le Serviteur à propos duquel l'eunuque (tiens ! tiens !, celui qui ne peut engendrer) se demande, s'inspirant d'Escaïe: «Sa postérité, qui la racontera?» (Ac 8,33).

L'analogie de l'« engendrement » a l'immense avantage de suggérer la transmission d'une vie, la mise au monde de vivants. Sa contrepartie m'apparaît cependant lourde de conséquences dont la première serait de l'ordre d'un profond malentendu. Au Québec du moins, l'Église concrète, avec sa méfiance du monde moderne, sa peur de l'autonomie des croyants et sa propension chronique au contrôle fait davantage figure de marâtre ou de mère étouffante que de « mère suffisamment bonne », au sens de Winnicott.

Pour ce dernier, la « mère suffisamment bonne » est celle qui favorise la séparation de l'enfant et sait s'en détacher pour le mettre sur le chemin de sa propre vie²¹². Je suis loin d'être convaincu qu'ayant « engendré » des « enfants », l'Église se réjouirait de les voir devenir adultes et favoriserait leur sortie du nid vers la merveilleuse liberté des enfants de Dieu. L'idéologie permet de le rêver, mais l'expérience historique ne permet pas d'y croire.

De plus, c'est loin de l'Église que beaucoup, pour ne pas dire la plupart des croyants adultes que je rencontre, telle la participante au séminaire citée plus haut, ont amorcé leur conversion ou leur retour à la dimension spirituelle de leur vie. N'en déplaise aux théologiens, ce n'est pas « en son sein » qu'ils sont re-nés « de l'Esprit », comme Jésus le révèle à Nicodème. Celui-ci, heureusement, souffle encore où il veut (Jn 3,5-8).

Ceci dit, il arrive, nous l'avons lu, que des personnes disent « *mon autobiographie m'a donné naissance* ». L'expérience autobiographique marque un avant et un après dans leur vie. Avant, il y avait de l'éclatement, après, il y a de l'ordre. Avant, il y avait des fragments, maintenant, il y a une image. Avant, il y avait des événements, désormais, il y a un projet. Comment cela peut-il se produire, et à quelles conditions ?

Au carrefour des temporalités

Une autre participante au séminaire livre son témoignage :

²¹⁰ En fait, la valeur heuristique de « l'engendrement » ne me semble pas dépasser le niveau de la métaphore. Cf. P. ACHARD (Dir.), *Discours biologique et ordre social*, Paris, Seuil 1977, p. 166.

²¹¹ P.-A. GIGUÈRE *Catéchèse et maturité de la foi*, coll. *Théologies pratiques*, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2002, pp. 86-88.

²¹² D.W. WINNICOTT, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975

La première chose, je pourrais dire que c'est une expérience qui m'aura sauvé la vie. Elle a été difficile à vivre parce des volets jusqu'alors oubliés sont revenus à la mémoire. Parce que de traverser, même par écrit, des grands bouts d'une vie parsemée d'épreuves vraiment difficiles, ne peut pas être à la fois salutaire et agréable.

Ça été pour moi un travail de non-retour: Une fois que les portes de la mémoire ont commencé à s'ouvrir, c'en était fait Je ne pouvais plus reculer et un très long travail de prise de conscience, de ménage » venait de s'enclencher.

Le travail d'autobiographie a été pour moi comme une conception ; le germe d'une nouvelle vie avait été semé en moi. Il aura été suivi d'une gestation qui dura trois ans ; relire le passé, donner un sens au présent en rapport avec le passé mais aussi en donnant un avant-goût de l'avenir. J'ai eu à faire de nombreux deuils, combattre la désespérance. Traverser les ravins de la mort pour me diriger vers la terre promise et en être finalement aujourd'hui au moment des dernières contractions qui me permettront enfin de voir le jour De vivre à nouveau mais avec un esprit libéré.

Et j'espère une âme en paix, avec la possibilité d'un regard tourné vers l'avenir jusque-là obstrué par le passé. C'est une expérience qui m'aura permis de re-naître mais comme pour toute naissance, la vie ne fait que commencer Il faut apprendre, construire et comme il y a déjà eu une vie, il faut aussi corriger ce qui avait été mal appris, réapprendre la confiance et consolider tes bonnes choses, regarder dorénavant vers l'avenir Dans le fond, tout reste à faire.

Un aspect frappant de ce témoignage est la mise en évidence de la temporalité mise en œuvre dans l'expérience autobiographique. L'autobiographie est toujours écrite dans le présent de son auteur. Elle dit ce qu'il voit maintenant, et comment il le voit maintenant. Elle n'est pas travail de reconstitution du passé, elle est interprétation du présent. Dans dix ans, revenant sur le même passé, c'est un autre récit qu'on écrira. Loin d'être un acte qui concerne le passé, l'autobiographie est un acte éminemment présent. Il cherche à trouver, dans le passé, ce qui rend compte du présent.

Comment suis-je devenu la personne que je suis aujourd'hui²¹³ ? En même temps, tout en étant une interprétation présente du passé, l'autobiographie est essentiellement ouverture sur l'avenir. Par définition, tout récit autobiographique est un récit ouvert. Voici que j'observe la trajectoire, brisée ou unifiée, de ma vie jusqu'à présent, trajectoire à laquelle mon récit donne un sens, peut-être même une direction. La fin du séminaire d'autobiographie comporte un moment très fort sur le plan symbolique : les participants tiennent dans leurs mains le texte de leur récit. Ils pourraient dire: «Ceci est mon corps, ceci est mon sang », au sens biblique : « Ceci est ma vie ».

Et maintenant, je me trouve à une croisée de chemins. Je peux décider de poursuivre dans la direction indiquée par mon histoire, et cela devient une décision de fidélité, souvent courageuse, surtout quand il faut assumer des blessures ou des ruptures inguérissables. Mais je peux aussi décider de rompre avec la manière de vivre qui a été la mienne jusqu'à présent et de dire : « Voilà, c'est fini. Je ne veux plus continuer sous ce mode. Désormais... à compter de maintenant... », et cela devient une décision de conversion. Une participante au séminaire l'exprime en ces mots :

J'ai repris l'écriture. Le cœur s'est ouvert laissant sortir, vomissant la souffrance qui était cachée. Ma vie avait été une vie d'enfer, de souffrances incroyables et l'occasion m'était enfin offerte de me libérer.

Être auteur, être sujet

Et voici le deuxième thème central relié à l'expérience autobiographique, celui de l'identité. Le travail autobiographique m'explique la personne que je suis devenue. Je suis le produit de mon histoire, de multiples influences, positives et constructives ou négatives et destructrices. Mon expérience, mon histoire, c'est moi. Assumer son histoire, n'est-ce pas s'assumer soi-même ? Je puis découvrir, au contraire, que j'ai vécu jusqu'ici d'une identité empruntée, factice. M'apercevoir que j'ai toujours été qu'un personnage d'une pièce écrite par quelqu'un d'autre : mon milieu social, mes éducateurs, mes parents, mon conjoint qui a eu tout l'ascendant sur moi.

J'ai été un acteur de ma vie, peut-être un excellent acteur d'ailleurs, crédible, qui croyait à son

²¹³ Voir sur cet aspect, les réflexions extrêmement lumineuses de M. FREEMAN dans *Rewriting the Self. History Narrative*, Londres/New York, Routledge, 1993, surtout le chap. 2, pp. 25-49

personnage. Maintenant, j'aurais envie de devenir l'auteur de ma vie. C'est l'acte par lequel je m'institue auteur de mon récit qui me met en position de vouloir devenir l'auteur de ma vie.

Dans ce cas, la pratique autobiographique peut vraiment ressembler à une pratique d'engendrement. Qui peut répondre à l'interrogation de Nicodème. C'est en analysant les récits de vie de sexagénaires que Marie-Madeleine Million-Lajoinie montre que la « démarche d'écriture de soi constitue en elle-même une stratégie "vitale" parfois, et au sens fort du terme, une stratégie d'existence pour soi et de survie, par l'écriture : il s'agit en effet de s'approprier sa vie, de la mettre à l'abri de la dépossession associée à la sénescence et à la mort, et aussi de demeurer ou de devenir visible, c'est-à-dire "lisible" pour "les autres"²¹⁴ ».

Générativité

Une tout autre manière de relire la pratique de l'autobiographie spirituelle est suggérée par Dan Mc Adams dans son ouvrage fascinant intitulé *Ces histoires selon lesquelles nous vivons*²¹⁵. Selon cet auteur, c'est le désir de tout être humain d'avoir une forme de fécondité. De transmettre quelque chose. Il rejoint ici cette force du milieu de la vie adulte qu'Erikson a appelée « générativité » : celle qui nous fait nous soucier de la génération qui nous suit. Confronté à sa mortalité, conscient qu'il est voué à disparaître, l'adulte éprouve d'une manière consciente ou inconsciente le besoin de laisser une trace sinon durable, du moins immédiate de son passage. Un cadeau à la génération qui vient derrière. Il cite Becker²¹⁶ :

*Qui sait quelle forme prendra le mouvement en avant de la vie dans le temps qui est devant nous ou comment il fera usage de notre recherche angoissée ? Le plus que la plupart d'entre nous pouvons faire, semble-t-il, est de façonner quelque chose - un objet ou nous-mêmes - et de le déposer dans la confusion, en faisant une offrande, pour ainsi dire, à la force de la vie*²¹⁷.

Une forme de ce que nous pouvons façonner pour le jeter dans le courant de la vie, c'est le récit de notre propre vie. Un récit dont par définition nous sommes le héros. Cela ne veut pas dire que nos vies sont « héroïques », mais que dans la consistance que nous lui donnons en la mettant en récit nous acquérons une stature qui traverse les limites de la temporalité. Et qui sait si, à cause du travail autobiographique, à défaut de pouvoir revivre et modifier notre passé, nous n'aurons pas envie de mieux vivre le temps qu'il nous reste à vivre ? Nous retrouvons ici le thème de la décision concernant l'avenir, mentionné plus haut à propos de la temporalité.

Ainsi donc, la pratique autobiographique pourrait contribuer à la fécondité de l'Église, à sa capacité d'engendrer, si on y tient, en ce qu'elle fournirait aux générations montantes des figures parfois d'identification, plus souvent de repère, qui illustrent à quoi ressemble une vie humaine qui cherche à se laisser transformer par la soif de Dieu et par l'Évangile. La sécularisation de la culture a fait presque complètement disparaître des romans, des films, des émissions de télévision ou des pièces de théâtre des figures crédibles de croyants.

Qui sait si des autobiographies spirituelles humbles, vraies, sans prétention, ne pourraient pas contribuer à illustrer comment on peut être humain et croyant au cœur de la modernité ou de la post-modernité ? Et par là, donner aux lecteurs envie d'engager leur propre vie sur les routes de l'Évangile ?

De quelques conditions et limites

Reprenons en terminant une image employée au début de ce texte, celle des couples qui fréquentent les cliniques de fertilité. Il n'est pas rare qu'ils y viennent avec l'illusion que les résultats désirés seront au rendez-vous d'une manière infaillible. Après tout, la science et la technologie ne possèdent-elles pas maintenant une telle emprise sur les mécanismes de la reproduction que l'intervention des spécialistes soit à tout coup couronnée de succès ? C'est un des premiers devoirs de ces

²¹⁴ M.-M. MILLION-LAJOINIE, *Reconstruire son identité par le récit de vie*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 146.

²¹⁵ D.P. Mc ADAMS, *The Stories We Live By. Personal Myths and the Making of the Self*, New York/Londres, Guilford Press, 1993, pp. 223-250.

²¹⁶ E. BECKER, *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1975.

²¹⁷ McADAMS, *op. cit.*, p. 227. L'auteur cite E. BECKER, *op. cit.*, p. 285.

spécialistes que de les aviser de la possibilité d'échec de leurs tentatives²¹⁸.

De même, des gens d'Église inquiets du non-renouvellement du membership ecclésial pourraient sauter sur la pratique autobiographique comme des marins en détresse sur une bouée de sauvetage. Enfin, voilà quelque chose qui semble marcher !

Énumérons, sans les développer, quelques conditions à respecter pour maximiser le potentiel de l'autobiographie spirituelle sans jamais cependant en garantir les fruits.

La fécondité du travail d'autobiographie spirituelle doit compter avec la durée: il faut du temps pour retrouver les matériaux de son histoire spirituelle, pour procéder à un premier assemblage, mais aussi pour absorber les émotions qui accompagnent l'anamnèse, pour laisser émerger le fil conducteur, pour rédiger un texte suivi. La fécondité du travail d'autobiographie spirituelle dépend aussi de la capacité de prise de parole et d'attention des participants. Cela implique d'abord que le nombre de participants à la démarche soit limité. Sept ou huit m'apparaît un nombre idéal.

Cela implique surtout que la personne qui accompagne le groupe réussisse à établir et veille à maintenir un climat favorable. Ce climat est un climat de confiance. Cette confiance s'appuie sur l'engagement de chacun d'observer la plus grande discrétion par rapport à ce qui se dit, mais aussi par rapport aux textes qui peuvent s'échanger entre les membres du groupe. Elle s'appuie aussi sur une discipline où l'on s'interdit toute forme de jugement, aussi bien louangeur que critique, sur le vécu de l'autre ou les modes qu'il choisit pour s'exprimer.

Elle repose de plus bien sûr sur une grande liberté dans l'expression, ce qui implique la liberté de taire certaines parties de son récit, la liberté de parler au moment où on se sent prêt, celle encore d'exprimer en toute franchise et authenticité l'écho que le récit de l'autre trouve en soi. Pour cela, rien de plus aidant que des consignes claires, répétées régulièrement, que l'animateur ou l'animatrice fait respecter scrupuleusement.

La question de l'accompagnement reste une question centrale à laquelle beaucoup d'attention a été portée par les auteurs²¹⁹. La première règle pour accompagner une personne ou un groupe est sûrement d'avoir fait soi-même le travail sur soi.

Enfin, on gagne à baliser le terrain ou le sentier par des exercices concrets. Ils peuvent être destinés à faciliter la cueillette des matériaux de son histoire. Par exemple, j'invite les participants à laisser monter le souvenir de personnes qui ont joué un rôle significatif dans leur rapport au spirituel, rôle qui peut avoir été négatif aussi bien que positif. Je les invite à être attentifs à des lieux où ils ont vécu quelque chose d'intense, à des chants ou cantiques qui ont marqué une période de leur histoire, etc. Ils peuvent aussi consister en propositions de structuration du récit, par exemple en proposant de suivre tout simplement la piste chronologique ou, si cela convient davantage, une piste « dramatique » où le récit s'articule autour d'un événement central.

Ces conditions sont nécessaires, elles ne sont jamais suffisantes. Ma brève expérience dans le domaine montre que la fécondité de la démarche dépend essentiellement d'une sorte de moment favorable, un *kairos*. Pour certains, la démarche arrive exactement au bon moment. Un long travail, intentionnel ou au contraire souterrain a précédé et le séminaire joue le rôle de catalyseur qui précipite la résolution d'un long processus. Pour d'autres, la plupart, je pense, l'activité est intéressante, utile, agréable parfois, dérangeante aussi, mais n'est pas véritablement marquante, du moins dans l'immédiat. Cela doit être reconnu sans inquiétude par les animateurs ou les animatrices.

Pour Augustin, « raconter sa vie, c'est confesser sa foi²²⁰ ». C'est faire acte de tradition. La pratique de l'autobiographie, mais aussi celle du récit de collectivité qui m'est moins familière mais

serait tout aussi pertinente en contexte ecclésial, est une manière moderne de prendre place dans

²¹⁸ Présentement le taux de réussite dépasse rarement 50 %.

²¹⁹ En français, on lira avec intérêt P. DOMINICÉ, "Les formateurs d'adultes doivent-ils obtenir une certification pour être autorisés à pratiquer l'histoire de vie en formation ?", dans P. ALHEIT (Dir.), *The Biographical Approach in European Adult Education*, Vienne, Verband Wiener Volksbildung, pp. 235, 243 et G. PINEAU (Dir.), *Accompagnements et histoire de vie*, Paris, L'Harmattan, 1998.

²²⁰ O. BRABANT, "Confiteri – Enuntiare Vitam Suam chez Saint Augustin d'après l'*Enarratio LV* et le livre X des *Confessions*", dans *Science et esprit*, 21/2, 1969, pp. 253-279.

cette transmission que nous-mêmes, chrétiens, avons reçue des fils d'Israël, nos ancêtres dans la foi: « Nos pères nous ont raconté l'œuvre que tu fis de leurs jours, aux jours d'autrefois » (Ps 44,2).

Quand le goût de l'Évangile suscite des choix d'existence

Parcours de formation pour de jeunes adultes

Marie-Jo DENIAU et Christoph THEOBALD

Premières semaines de juin, dernières rencontres de la petite équipe pastorale qui, tout au long de l'année a conduit l'aumônerie des étudiants Jer'aum²²¹. Nous sommes six autour de la table : cinq étudiants et l'aumônier, religieuse ignatienne. Depuis un an ou deux, nous nous sommes retrouvés chaque semaine, le vendredi, de 12h10 à 13h15, avec un sandwich. Chaque semaine, nous avons discuté des activités de l'aumônerie bien sûr, nous avons pris des décisions et... pas mal de dates, mais nous avons aussi, et surtout peut-être, évoqué des personnes, des situations au sein de l'aumônerie ou de la faculté.

En fonction de ce que nous observions et vivions, nous avons proposé des thèmes de débat, des groupes suivis pour que les étudiants qui le souhaitaient puissent parler de leurs relations, leur solitude, leurs problèmes d'identité, leurs projets à court et long terme... , nous avons organisé l'une ou l'autre conférence à la fac, nous avons suscité une formation chrétienne et vaille que vaille, huit années durant, une lecture attentive des Évangiles a été proposée aux générations successives d'étudiants.

Dans notre « équip'pasto », nous avons aussi parlé des personnes de ce que nous en percevions: les fidèles et ceux que nous risquions d'oublier... Françoise, étudiante en Deug²²² de droit était extrêmement sensible aux situations problématiques de l'Université et de la vie étudiante: les amphithéâtres bondés, la propagation d'une secte, l'exploitation du travail des étudiants dans les chaînes de restauration rapide, Florence, élève ingénieur chimiste, très passionnée par l'engagement politique n'était pas en reste pour soutenir Emmanuelle, en maîtrise de physique, sur les questions spirituelles et de formation chrétienne; Frédéric et Benoît nous ont souvent interrogés sur les questions de solidarité internationale, quant à Fabrice, en Deug de biologie, il veillait de près à la caisse et à toutes les questions d'intendance ! Ensemble, nous avons souvent été confrontés à la situation d'une communauté chrétienne d'étudiants conduite par un aumônier au féminin et une équipe de jeunes... Comment prier ensemble ? Allions-nous célébrer l'Eucharistie ? avec quel ministre ?

Comment celui-ci, arrivant quelques instants avant la célébration, allait-il pouvoir «entendre» la vie de la communauté ? Quelles initiatives prenions-nous afin que la célébration soit réellement celle de cette communauté-là, à ce moment-là de son existence ? Allions-nous imaginer d'autres types de célébrations ? Nos réponses furent diverses, jamais tout à fait satisfaisantes mais toujours passionnantes car toujours ancrées sur des débats qui ont été progressivement lestés du poids de l'expérience spirituelle à laquelle nous conduisait la situation ecclésiale.

Nous étions donc en juin et chacun évoquait ses projets pour l'année à venir : plusieurs terminaient leurs études et quittaient Marseille... L'expérience pastorale que nous avons vécue ensemble avait conduit tel ou tel à poser des choix de formation ou de profession permettant de laisser de l'espace pour un engagement ecclésial fort, à cause de cette même expérience à l'équipe pastorale de l'aumônerie, d'autres avaient décidé de s'engager fermement dans la société. On parlait en terme de vocation.

Dans un cas comme dans l'autre, il y avait des garçons et des filles. Peu à peu, la question se fit jour... comment continuer ? Ou plus précisément comment se préparer à vivre à nouveau, d'une manière ou d'une autre, cette expérience pastorale ? Comment donner forme à ce que tel ou tel percevait comme une *vocation d'apôtre*, sans toutefois y associer nécessairement la figure actuelle du prêtre ; comment se préparer à travailler afin que d'autres rencontrent le Christ et découvrent le bonheur qu'il y a à croire ? S'inscrire à une faculté de théologie ? Ils savaient bien que le moment venu, ce n'était pas très compliqué. Mais ils avaient aussi perçu que ce n'était pas suffisant pour tenir

²²¹ JER'AUM : Aumônerie de la faculté St Jérôme, située dans les quartiers Nord de Marseille.

²²² Deug : diplôme d'études universitaires générales, soit deux ans après le baccalauréat.

débout les jours de tempête et de découragement. Entrer au séminaire ? Aucun n'y avait vraiment songé et, *a fortiori*, aucune. Ils ne voyaient pas le lien systématique qui pouvait se nouer entre une vie apostolique telle qu'ils l'avaient goûtée et le célibat ministériel.

Des prêtres de leur entourage, à l'agenda bourré, passant sans cesse d'un endroit à l'autre, acceptant de plus en plus de responsabilités, etc., ne se présentaient pas non plus comme figures d'identification possible. Il faut ajouter aussi que ce sont les filles qui ont été, au long de ces années, davantage sensibles à cette manière de suivre le Christ.

Alors, que faire ? Une « École de l'Évangile » ? ils n'étaient pas prêts à interrompre leurs études pendant une année et peu enclins à rejoindre les communautés nouvelles qui, il y a quelques années, avaient eu l'initiative de la proposition.

Nous avons décidé de nous mettre au travail : nous avons imaginé un projet de formation.²²³ Nous ? Deux jésuites, tous deux théologiens, deux étudiantes et leur ex-aumônier, religieuse ignatienne.²²⁴ Le projet est né à un carrefour : du côté des jeunes adultes, l'expérience pastorale vécue avec enthousiasme et leur soif d'être formés pour « tenir debout » dans la vie, y compris spirituelle et ecclésiale, et de notre côté, le désir de transmettre ce que nous avons nous-mêmes reçu et qui, de fait, nous permettait de traverser, de manière plutôt tranquille notre vie d'hommes et de femmes, de disciples engagés à la suite du Christ, d'apôtres ayant à cœur de donner le goût de l'Évangile.

Quels sont les principes qui nous ont guidés ?

Notre *première conviction* était claire : nous nous adressions à des jeunes qui avaient déjà une expérience spirituelle, ils avaient également une expérience pastorale et s'étaient déjà affrontés à des interrogations difficiles, la place de l'Eucharistie dans la vie d'une communauté étudiante a été évoquée ; d'autres avaient davantage perçu la nécessité d'entendre la « foule » (terme inadéquat dans une aumônerie : parlons plutôt du « tout-venant ») et l'exigence de prendre en compte des attentes très particulières, y compris les attentes des étudiants étrangers, celles des étudiants les plus fragiles... Pour eux, la parabole de la centième brebis avait pris sens... Cette expérience ecclésiale courte mais souvent signifiante les conduisait à chercher à mettre en musique les tonalités qui, dans l'Évangile, les avaient séduits. Ces jeunes, en fin d'études, avaient également tout à construire : leur vie affective et relationnelle, professionnelle, sociale. Ils devaient affiner le choix d'un métier, voire d'un type d'entreprise, etc. Nous nous adressions donc à des jeunes à un seuil tout à fait spécifique de leur existence chrétienne.

Nous ne pouvions pas présumer de la forme que les plus jeunes donneraient au trésor que nous voulions leur transmettre : c'était là notre *deuxième conviction*. Nous ne voulions pas privilégier la création d'un nouveau groupe, d'une nouvelle communauté. Nous ne préparions pas les jeunes à prendre des engagements spécifiques déterminés. La formation proposée serait limitée dans le temps : elle devait permettre à chacun d'être aidé pour imaginer la suite de son existence selon sa vocation. Dit d'une autre manière, nous nous adressions à des jeunes en passe de devenir autonomes, à qui nous voulions donner une carte et une boussole : à eux d'inventer leur propre itinéraire.

Enfin, *troisième conviction* : la vie chrétienne concerne toute la vie et ce que nous proposons devait toucher la personne dans toutes ses dimensions en particulier affectives, spirituelles et intellectuelles. Nous pourrions ajouter les dimensions physiques et corporelles : ces dernières se sont plutôt présentées comme conséquences, comme traces de ce qui avait d'abord été touché au niveau affectif, relationnel, spirituel, peut-être un peu à la manière des guérisons de l'Évangile...

L'évocation de la carte et de la boussole a pu suggérer le désir d'équiper les personnes d'une boîte à outils... Ici ou là, cela peut s'avérer utile, mais on aura compris que s'il s'agit d'être passeur à un seuil particulier de l'existence humaine, la transmission du trésor qui nous fait vivre est d'un autre ordre ! Il ne s'agit pas de donner quelques connaissances et de fournir les moyens de bien se

²²³ Baptisée « ROC », en référence à l'association Roche Colombe, la formation a vite été associée à la construction de la maison sur le terrain solide et non sur le sable (Mt 7,24-27).

²²⁴ Le projet a été initié par Marie-Jo Deniau, Édouard Poussez sj, Christoph Theobald sj, ainsi que Florence Baiget et Emmanuelle Petit-Forestier, étudiantes, avec la participation régulière de Dominique Andrade. Actuellement, l'équipe est composée de Marie-Jo Deniau, Evelyn Slove, Christoph Theobald et Denise Vicat.

débrouiller mais *de conduire de jeunes adultes au principe même de la conversion qui est offerte lorsque l'Évangile est placé au centre de l'existence.*

Les convictions qui nous ont animés et ce principe fondamental nous ont conduits à fonder le projet de formation sur des attitudes spirituelles apparemment paradoxales :

- l'assurance que Dieu pourvoit lorsque l'appel à quitter des rivages bien connus se fait plus pressant *et* la capacité de prendre au sérieux, avec bon sens, les possibilités qui s'offrent humainement, le moment venu : relations, formation et engagement professionnel, sollicitations diverses...
- la certitude que l'appel de chacun est unique *et* qu'on ne le découvre qu'en faisant route avec d'autres.

Qu'allions-nous transmettre ?

Enraciné dans ces attitudes spirituelles, le parcours de formation a été élaboré à partir de trois pôles distincts. L'objectif étant que chacun des participants puisse les conjuguer en fonction de son itinéraire propre.

Le premier pôle est *la lecture des Écritures* et plus particulièrement la lecture d'un Évangile en continu. Pourquoi ? Pourquoi, par exemple, dans un premier temps, ne pas avoir choisi quelques grands textes significatifs de l'Ancien et du Nouveau Testament, assurant un arrière-fond culturel et spirituel ? Grâce à une méthode de lecture attentive qui exclut des projections personnelles trop rapides, il nous a semblé préférable de donner les moyens d'accéder par soi-même à l'itinéraire de Jésus de Nazareth.

C'est ainsi que nous nous laissons interroger par son style de vie, sa manière propre de rencontrer les personnes et de se laisser rencontrer par elles ; nous écoutons cet itinéraire singulier comme une véritable nouvelle qui nous parvient au moment favorable : « Aujourd'hui, les temps sont accomplis. » Dit d'une autre manière, nous laissons notre propre itinéraire croiser, aujourd'hui, celui de Jésus.

Cette brève formulation nous conduit immédiatement vers les deux autres pôles : comment lire et comprendre « notre propre itinéraire » ? Il est personnel bien sûr et aussi social. Ainsi, le second pôle de la formation vise à permettre aux participants *d'accéder de manière plus consciente à leur propre chemin humain et spirituel* et à s'interroger sur ce qui s'est déjà produit et ce qui peut se révéler lorsque Jésus de Nazareth croise cette route... « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » ... Et moi qui suis-je dans l'entourage de Jésus, quelle est mon identité ? Ma vie s'inscrit-elle dans cette relation ? Quelles formes, quel style puis-je alors lui donner qui soit ajustés à ce que je comprends de mon lien au Christ ?

Le troisième pôle enfin inscrit le chemin personnel dans *l'histoire de l'Église* deux fois millénaire : du petit groupe de disciples renvoyés en Galilée au matin de la résurrection à notre Église telle que nous la vivons aujourd'hui en Occident, que s'est-il passé ? Quelles sont les logiques qui ont présidé à cette extension ? Comment comprendre les crises et les ruptures ? À quelles conditions la fécondité est-elle aujourd'hui possible ? Finalement, ce parcours historique veut permettre à chacun d'y prendre part, de s'y engager avec cœur et intelligence de la manière qui lui sera propre.

Chacun de ces trois pôles a une certaine autonomie. Avant d'évoquer leur convergence vers une unification de l'existence individuelle et ecclésiale, il convient de distinguer et d'approfondir les trois itinéraires : l'itinéraire de Jésus de Nazareth, l'itinéraire de l'Église, mon propre itinéraire croisant et s'inscrivant au sein des deux précédents.

La lecture des Évangiles

Notre volonté est de permettre aux jeunes adultes engagés dans cette formation d'entrer dans un compagnonnage avec Jésus de Nazareth et donc dans une connaissance assez intime. Plutôt que d'étudier quelques « morceaux choisis », nous choisissons de nous familiariser et de nous laisser

mener par la cohérence d'un récit. Au matin de Pâques, les femmes découvrent le tombeau vide et sont conviées à repartir en Galilée pour « le » voir, ce sera notre première étape : nous les y suivrons car pour elles et les disciples, comme pour nous, la question de la résurrection est déjà posée. C'est en quelque sorte une seconde lecture. Dès lors, nous pourrons lire l'Évangile de Marc comme « l'itinéraire de Jésus et ce qu'il devient *en* et *pour* ceux et celles qui croisent son chemin ».

Pour mener cette lecture en escomptant des fruits, nous sommes attentifs à deux dimensions qui se révèlent ne pas être contradictoires, bien au contraire : donner du goût et donner une méthode d'analyse rigoureuse. Cette dernière, attentive aux structures du récit permet de repérer les relations qui s'établissent entre les différents acteurs et la manière dont elles progressent, voire aboutissent.

Peu à peu, cette conjonction du désir et de l'apprentissage d'une forme de lecture permet de s'approprier réellement le récit et conduit chacun à être plus autonome dans sa lecture de l'Évangile et, ce faisant, dans son chemin spirituel. Son identité se découvre au fur et à mesure que le groupe avance dans sa lecture.

Nous lisons l'ensemble du récit tout en nous arrêtant de manière précise à certaines étapes et en invitant d'autres récits évangéliques à enrichir le point de vue de Marc. Trois étapes peuvent être ici particulièrement signalées

La multiplication des pains et la marche sur la mer : Jésus est saisi aux entrailles par une foule sans repères et finalement sans vivres ; il donne à ces disciples d'être et de faire ce qu'il est et ce qu'il fait : « donnez-leur vous-mêmes à manger. » (Mc 6,37) Malgré ce don de Jésus à ses disciples, ces derniers, dans la tempête qui suit, « oublient » ce qu'ils viennent de vivre : « ils n'avaient rien compris à l'histoire des pains. » (Mc 6,52)

La confession de Césarée : Jésus reçoit son identité de Simon qui l'a accompagné jusque-là : « Tu es le Christ » (Mc 8,29) ; alors, Simon peut, à son tour, recevoir sa propre identité : Simon-Pierre (Mt 16,18) ; les annonces de la passion qui suivent montreront que cette reconnaissance est bien fragile, mais... ce qui est dit est dit.

Enfin, nous nous arrêterons longuement au *repas du Seigneur* sous ses deux formes: le partage du pain et du vin, corps et sang de Jésus-Christ, vie livrée (Mc 14), et le lavement des pieds (Jn 13), face séculière de cette même vie donnée... l'un et l'autre geste à faire « en mémoire » de Lui.

L'ensemble du parcours évangélique est ponctué par des carrefours où se croisent des itinéraires de vie ; à son tour, le lecteur est conduit à ces carrefours et une identification avec ceux et celles qui croisent le chemin de Jésus-Christ est possible. « Sans peur de faire mémoire de sa résistance à la manière d'être du messie et Saint de Dieu, le lecteur, en participant à la Cène, entre finalement dans une relation symétrique d'amitié (Jn 15,15) avec celui qui enseigne en guérissant et rassemble comme berger... en donnant sa propre existence (Jn 10, 14sv). »²²⁵

L'initiation à l'expérience spirituelle au cœur de sa propre vie

Cette expérience spirituelle conduit directement au second pôle : davantage façonnés par les récits évangéliques, à quelles fidélités et à quelles créativité suis-je, sommes-nous aujourd'hui invités ? Comment l'Esprit continue-t-il à mener mon chemin, nos chemins ? Comment reconnaître ce qui nous conduit vers davantage de vie ?

Nous évoquons plus haut que nous partions de la conviction que les jeunes auxquels nous nous adressions avaient, comme tout un chacun, une expérience spirituelle. Ici, l'objectif est double: faire émerger cette vie spirituelle et la laisser prendre sa forme singulière jusque dans la conversion.

On commencera donc par proposer des mots et une grammaire spirituelle, pour que la personne puisse parler avec son accompagnateur de son expérience, et discerner ce qui s'y passe. Conjugué avec la lecture des écritures et le mouvement amorcé par la décision d'entrer en formation, cet ap-prentissage pourra alors conduire les personnes à se laisser identifier au Christ.

Le parcours s'appuie sur la spiritualité ignatienne en ce qu'elle donne les éléments pour discerner l'expérience et se laisser conduire vers de nouvelles étapes. À partir de ces repères, chacun peut trouver ou approfondir le chemin spirituel qui lui est propre.

Trois accents sont proposés : *l'initiation à l'expérience de Dieu familière des grandes figures*

²²⁵ Ch. THEOBALD, *La Révélation... tout simplement*, Paris, éd. de l'Atelier, 2001, p. 83.

bibliques : expérience de l'appel, du refus, de la réconciliation ; *la pratique de différentes formes de prière*, en particulier la prière d'alliance qui rend progressivement attentif à la présence de Dieu dans l'existence du croyant et la contemplation des récits évangéliques; et enfin *l'initiation à la « grammaire spirituelle »* et la *pratique des principaux éléments du discernement ignatien*.

Plusieurs moyens y contribuent : l'envoi de courriers réguliers qui aident chacun, au rythme qui est le sien, à reconnaître, nommer et conduire sa propre expérience , l'accompagnement spirituel régulier et une retraite, les deux étant vécus avec des personnes qui n'appartiennent pas au groupe des formateurs pour garantir la liberté et l'autonomie de chacun.

L'histoire de l'Église

Discerner et se laisser conduire par l'Esprit nous inscrit dans une longue histoire ecclésiale, souvent difficile à déchiffrer. L'objectif de ce troisième pôle du parcours est double : il s'agit de faire comprendre l'incroyable créativité des chrétiens qui, au fil des siècles, inventent des manières propres de répondre aux rencontres, aux questionnements, aux événements des sociétés dans lesquelles ils vivent. Ce faisant, on comprend alors combien il est vain de transposer d'une époque à l'autre, mais aussi d'un bout de la terre à l'autre, les réponses qui ont été proposées en un temps et une situation donnés.

Avec le recul historique, on peut évaluer que certaines de ces initiatives et de ces conduites ont été justes, d'autres ont eu des effets malsains et déficients. Avec ce même recul, on apprend à reconnaître qu'en certains temps et certains lieux, des hommes et des femmes se sont levés pour inviter les chrétiens à réentendre la discrète source de l'Évangile. Le parcours d'histoire de l'Église qui se clôt sur le concile Vatican II et sa réception, ouvre alors l'interrogation : héritiers de cette histoire ecclésiale enracinée dans des époques et des sociétés aux multiples visages, qu'en faisons-nous ?

Comment entendons-nous et partageons-nous les questions de nos contemporains et de notre société ? Quelles réponses les sources évangéliques vont-elles susciter dans nos vies personnelles, familiales, sociales, etc. ? Bien entendu, l'ensemble de ces questions n'est pas résolu en une année : à chaque moment de l'existence, nous avons à inventer nos réponses. Il s'agit plutôt de donner aux personnes le principe de l'articulation entre ces trois pôles : lecture des Écritures, expérience spirituelle, histoire de l'Église, et les moyens de vivre leur itinéraire comme de multiples carrefours où le Christ advient en nous et pour nous, de la même manière qu'il a transformé l'existence des femmes et des hommes de l'Évangile.

Le développement de la formation dans le temps

Le parcours de formation se déroule en trois temps, trois trimestres où les trois pôles précédents sont conduits de front.

Première étape : des hommes et des femmes de tous les temps sont entrés dans l'expérience de Dieu. À partir du questionnement des femmes au matin de la résurrection et de la remise en route des disciples sur les chemins de Galilée, c'est l'initiation à cette expérience qui est introduite.

Trois lieux sont proposés :

La traversée des grandes figures bibliques permet d'entrer dans une attitude de foi : capacité à éprouver un lien et à entrer dans une relation d'alliance, désir et possibilité d'entendre une parole, disposition à partir et à quitter des sécurités, acceptation de la fonction structurante de la loi, reconnaissance du péché et conversion, découverte du souffle tenu et de la douceur de Dieu...

L'initiation à la relecture de sa vie : l'expérience de ces figures bibliques ne m'est peut-être pas étrangère, tout du moins, il se passe des événements dans ma vie qu'il importe de repérer et, peu à peu d'en comprendre la cohérence, la direction.

Les premiers récits de l'Évangile de Marc : « Qu'est-ce que cela ? Voilà un enseignement nouveau et plein d'autorité. » (Mc 1, 27) , « Qui donc est-il pour que même la mer et le vent lui obéissent ? » (Mc 4,41) Qui est-il, pour moi, celui en qui je crois ?

Cette étape s'achève en décembre, dans le cadre d'un monastère, par un week-end de récollection qui permet, comme son nom l'indique, de rassembler et de recueillir ce qui se présente finalement comme une longue introduction à la conversion et aux effets sensibles de la suite du Christ. Ce week-end permet également de faire mémoire de son désir initial qui a pu s'émousser devant l'ampleur des perspectives qui n'avaient pas été perçues au départ, et de le laisser se raviver à la source d'une plus longue prière de contemplation du Christ.

Seconde étape : l'alliance avec le Seigneur s'expérimente concrètement dans nos vies. Cette étape permet de traverser les champs humains fondamentaux où notre conversion est en jeu : nos relations, notre style de vie et notre rapport aux biens, notre place dans l'Église et la société. C'est le terrain des tentations du Christ, c'est le terrain des vœux : chasteté, pauvreté, obéissance. Sur ces trois registres, des intervenants extérieurs sont sollicités : témoins de choix de vie et de styles d'existence différents, ils sont invités à partager leur expérience et à dire en quoi elle exprime un chemin particulier à la suite du Christ et en quoi elle rejoint des figures de référence de la vie chrétienne.

Une entrée dans le mystère de la Résurrection poursuit cette seconde étape. La fête de Pâques vécue ensemble dans telle ou telle petite assemblée de Creuse permet d'y entrer en Église, une Église sans fard, modeste et bien concrète. Ce week-end de trois jours est aussi l'occasion d'une longue marche silencieuse où chacun s'organise librement, tout au long d'une journée, avec une carte, un pique-nique et la méditation du chapitre 21 de l'Évangile de Jean : « Aucun des disciples n'osait lui poser la question : "qui es-tu ?" : Ils savaient bien que c'était le Seigneur. » (Jn 21,12). Le soir, à leur tour, une quinzaine de Creusois viennent partager ce que la foi en la résurrection vient transformer dans leur vie.

Troisième étape : notre existence individuelle et ecclésiale s'unifie dans la célébration et l'expérience eucharistique. À cette étape de la formation, le parcours historique est achevé et l'expérience spirituelle des uns et des autres est passée à l'épreuve d'une certaine durée : au niveau personnel comme au niveau ecclésial, nous sommes entrés dans davantage de simplicité et d'humilité. À ce moment-là, la lecture du repas eucharistique (Mc 14) et du lavement des pieds (Jn 13) s'annonce comme une vraie bonne nouvelle capable de transformer assez radicalement les pratiques eucharistiques et l'expérience eucharistique de la vie chrétienne.

Vient l'heure du dernier week-end et d'une longue relecture personnelle et partagée en ce qu'elle peut l'être. Chacun a une parole et s'expose aux encouragements fraternels (au sens fort du terme) de ceux du groupe qui le désirent. Moment de profonde communion, continué le lendemain par une Eucharistie où les amis et tous ceux qui de près ou de loin ont participé à la réalisation du projet sont invités.

Il est une *quatrième étape* : elle fait partie du parcours et inaugure déjà l'au-delà du parcours. Proposée par les animateurs habituels, ils en sont absents et laissent à d'autres le soin d'accompagner le temps de retraite : 4, 6 ou 8 jours permettent d'intégrer les carrefours essentiels qui ont été traversés au long de l'année et d'ouvrir d'autres allées vers d'autres horizons.

Les conditions nécessaires

Il va de soi qu'un tel parcours suppose quelques conditions d'accès.

- *Au niveau des individus* : la condition essentielle est la *disponibilité*. Elle se manifeste de deux manières : d'une part, une joie réelle à entrer dans la première attitude spirituelle sur laquelle le parcours est fondé : « l'assurance que Dieu pourvoit lorsque l'appel à quitter des rivages bien connus se fait plus pressant *et* la capacité de prendre au sérieux, avec bon sens, les possibilités qui s'offrent humainement, le moment venu : relations, formation et engagement professionnel, sollicitations diverses... ».

Il est plutôt sain de sentir que cette joie est teintée de réserves : « en suis-je bien sûr ? » On évoquera plutôt l'importance d'entrer dans « le désir du désir ». La décision concrète de bloquer réellement dix week-ends dans l'année, dont les week-ends de Pâques et de Pentecôte mani-feste,

d'autre part, cette disponibilité de cœur. De plus, ces décisions s'accompagnent habituellement d'autres choix concernant les activités familiales car il est difficile et peu souhaitable de vouloir tout concilier.

La seconde condition est sans doute la *perception d'un manque*. Cette formation ne vient pas s'ajouter à d'autres éléments pour parfaire la panoplie d'un jeune chrétien engagé. Elle s'appuie davantage sur les questionnements réels des personnes et quelquefois les inquiétudes face à leur propre avenir ou l'avenir de l'Église, plutôt que sur des certitudes et des évidences tranquilles. Les champs traversés et labourés ne peuvent l'être qu'à partir d'un réel désir, c'est-à-dire l'attente d'une réelle *bonne nouvelle*.

Enfin, parmi les conditions premières, il faut ajouter la *confiance* des personnes vis-à-vis du projet et des personnes qui l'animent. Elle doit être suffisante au départ et sera éprouvée dans les premiers mois du parcours lorsqu'on fera l'expérience que la dimension intellectuelle de la démarche n'est pas seule sollicitée mais que la personne est entraînée dans un déplacement intérieur plus essentiel.

À ces conditions fondamentales, s'ajoute une décision de réserver un temps personnel de réflexion et de recueillement (travail personnel, silence, prière), ainsi qu'un temps mensuel pour l'accompagnement spirituel.

* *Au niveau du groupe* : le nombre doit être suffisant pour qu'une bonne dynamique puisse s'installer : 8, 10 personnes permettent un équilibre satisfaisant dans les échanges. Au-delà, ils doivent être médiatisés dans des sous-groupes et il est plus difficile d'entendre et de prendre en compte les interrogations personnelles.

La deuxième attitude spirituelle, « la certitude que l'appel de chacun est unique et qu'on ne le découvre qu'en faisant route avec d'autres », conjugue démarche personnelle et dimension communautaire. La dimension personnelle est suscitée de multiples manières et au fil de l'histoire commune, c'est un véritable apprentissage de la présence à autrui qui s'opère ; le plus souvent, des liens fraternels forts s'établissent entre les membres du groupe. Et, au final, ces liens soutiennent la particularité de chaque itinéraire.

* *Au niveau des animateurs* : présence, gratuité, discrétion, créations d'espaces de liberté sont des conditions d'animation qui doivent être communes à tous. La gratuité est sans doute un caractère auquel nous tenons beaucoup. Elle intervient à trois niveaux au moins :

— Gratuité financière : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10,8). Dans la mesure où notre subsistance est assurée, les participants ne participent qu'au coût des repas et de l'hébergement.

— Gratuité relationnelle: de multiples amis²²⁶ soutiennent le projet et sont heureux de s'y impliquer d'une manière ou d'une autre. Ils interviennent, ils participent à une Eucharistie, ils confectionnent un repas et viennent le partager, ils partagent aussi ce qui fait leur existence d'homme et de femme vivant à la suite du Christ... autant d'occasions de rencontres simples et profondes.

— Gratuité pastorale enfin. Elle est exprimée dans la finalité du projet : « (...) Ce projet ne présume pas de l'appartenance à une communauté particulière mais veut rendre les personnes aptes à choisir ou approfondir une existence à la manière des apôtres et à prendre les décisions de vie que ce choix engage pour elles ». Le récit de l'envoi des soixante-douze disciples en mission influence fortement l'équipe d'animation: (...) Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord: «Paix à cette maison. » Et s'il s'y trouve un homme de paix, votre paix ira reposer sur lui, si non, elle reviendra sur vous. (...) Dans quelque ville où vous entriez et où l'on vous accueillera, mangez ce que l'on vous offrira. Guérissez les malades qui s'y trouveront, et dites-leur: «Le règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous. » (Lc 10,5ss)

²²⁶ Parmi ces amis, un grand nombre appartient à l'association Roche Colombe qui dès le début a soutenu et accompagné le projet par l'amitié et les compétences.

— Il se trouve que certains d'entre nous étaient dans les situations requises pour entendre des attentes de jeunes adultes et d'autres étaient en mesure de pouvoir y répondre de différentes manières. Une rencontre et un bout de chemin ont alors été possibles entre ces jeunes et nous. Il s'est renouvelé avec d'autres. Il peut se faire qu'il y ait à nouveau des chemins qui se croisent mais ce sera autrement, d'une manière qui n'est pas programmable, et il est bon qu'il en soit ainsi.

L'expérience vécue

À ce jour, l'expérience dénommée « Roc » a été vécue à quatre reprises. Chaque année, elle a rassemblé entre 8 et 12 personnes, à peu près autant d'hommes que de femmes. La moyenne d'âge a légèrement augmenté : de 25-26 ans, elle est passée à 29-30 ans. Trois couples ont vécu ensemble la formation, deux autres se sont mariés au cours de l'année. Sur la quarantaine de personnes concernées, six ont abandonné en cours de route. Trois jeunes ont interrompu après trois week-ends : le lien de confiance n'était sans doute pas noué avec les animateurs et leur vie chrétienne et ecclésiale ne demandait pas de nouvelles interrogations. Deux jeunes ont renoncé à continuer à partir du week-end de mars : il semble que la réflexion sur « notre rapport aux autres » ait déclenché la décision de se retirer. Une personne enfin n'a pas participé au week-end final de relecture du parcours, ni à la retraite.

Comme on l'a vu précédemment, les premiers invités étaient étudiants, tous liés à la Mission Étudiante catholique de France. Peu à peu, l'engagement professionnel des participants s'est élargi et diversifié : enseignants littéraires et scientifiques, animatrice en centre culturel, ingénieurs, mais aussi luthier, menuisier, relieur... *coach*, consultant, formateur, contrôleur financier... Ils viennent de différentes régions : Marseille, Carpentras, Lyon, Tarbes, Amiens, Reims, Clermont-Ferrand, l'Île de France...

Une caractéristique de la proposition est d'être inscrite, dès l'origine, dans une relation. Pas de tract ou de site Internet relayant l'information de manière large et anonyme, mais des personnes invitent individuellement parce qu'elles croient à l'esprit qui anime la formation, parce qu'elles en ont déjà bénéficié, parce qu'elles entendent un désir, une attente, des questions... Cette manière de faire est inspirée par le style de Jésus sur les routes de Galilée. Comment se font ses rencontres ? Ce sont d'heureux hasards, des opportunités, un vif désir d'être guéri, de voir, de comprendre...

D'une manière ou d'une autre, les personnes restent en lien entre elles et avec nous, les relations qui pré-existaient entre participants des différentes années et la force d'une expérience commune ont permis un élargissement et un approfondissement des liens. Il est intéressant de noter que chaque année, nous avons senti le même type d'évolution dans la dimension de groupe. Première étape : les jeunes ont un grand désir de « vie communautaire ».

Dans l'imaginaire, cela représente souvent la preuve d'une « vraie » vie chrétienne. Quelques semaines ou quelques mois suffisent à faire advenir, seconde étape, quelques principes de réalité : les relations ne sont pas toujours faciles (même entre chrétiens convaincus !), des points de vue divergent, le temps n'est pas extensible... Mais par-delà ces raisons et au fur et à mesure que le chemin avec le Seigneur s'individualise, chacun prend conscience que « mon » chemin, personne ne peut le vivre à ma place, « mes » décisions, personne ne peut les prendre à ma place, et, finalement, « ma » relation au Seigneur est de l'ordre d'une intimité qui n'est pas toujours partageable.

C'est alors - troisième étape - que les échanges deviennent moins bavards ; une discrétion s'installe : peu de mots suffisent pour évoquer le travail intérieur. Une vraie solidarité peut naître, où réactions, questions, conseils, encouragements des uns et des autres peuvent être donnés et accueillis avec davantage de justesse. Et peut advenir alors un certain compagnonnage : le groupe, ou il faudrait dire le réseau, n'est pas la seule référence mais il est important, car on fait réellement l'expérience que l'on peut compter mutuellement les uns sur les autres. Ce n'est pas donné d'avance : cela aussi est une bonne nouvelle.

À quelles difficultés nous heurtons-nous ?

Le passage du désir... au désir : la personne qui a réservé dix week-ends dans son agenda, qui a organisé son temps de manière à prier, réfléchir..., qui a choisi un accompagnateur spirituel et l'a rencontré, manifeste très concrètement un grand désir ; ce désir est souvent bien soutenu par l'enthousiasme des premières rencontres. Au bout de quatre ou cinq mois, cette dynamique ne suffit plus et souvent le doute s'installe devant les multiples sollicitations de la vie ; des repères que l'on croyait inébranlables sont revisités; la générosité avec laquelle on s'était engagé s'épuise : il faut retrouver un second souffle ou peut-être descendre davantage en soi-même pour atteindre un humus plus fondamental, une humilité : quel est mon vrai désir ? Qu'est-ce que je suis prêt(e) à investir ?

La traversée des relations : le début de la seconde étape est souvent une épreuve car la réalité d'une alliance avec le Seigneur qui s'expérimente concrètement dans nos vies est difficile, plus difficile sans doute qu'une première expérience de prière... Regarder la manière dont je vis mes relations : prendre, recevoir, accaparer, laisser, dominer, sauver, être victime..., manières d'être que la relation au Christ peut assainir mais qui parfois relèvent d'un autre ordre. On peut alors encourager tel ou tel à vivre un accompagnement psychologique : la prise de conscience risque d'être douloureuse et... salvatrice.

La formation acquise et l'engagement qui s'en suit : l'année achevée, il reste aux personnes à gérer la suite. Nous n'avons pas beaucoup de recul, mais déjà nous sommes témoins d'une assez grande diversité. Certains ont puisé un grand courage pour vivre et s'engager dans des situations ecclésiales locales difficiles, avec fidélité et humilité. Les uns ont rencontré une communauté chrétienne particulière et s'y engagent vigoureusement, d'autres s'investissent dans une formation théologique.

D'autres encore se risquent sur un chemin exigeant de maturation humaine. Il en est qui s'engagent dans une alliance avec le Seigneur vécue dans la société : transformation de nos modes de vie, travail avec ceux qui semblent ne pas avoir d'avenir... Beaucoup d'énergie est investie dans la construction d'un foyer et l'accueil des premiers enfants. D'autres enfin restent en attente : pour eux aussi, la formation a rejoint et suscité le goût de suivre le Christ à la manière des apôtres, ils ne trouvent pas aujourd'hui de forme qui leur permette de donner figure à leur désir.

On peut être surpris que cet « après » tel qu'il est décrit prenne place dans les difficultés... Pourtant, parmi tous ces choix positifs décrits, il reste une difficulté fondamentale à inscrire une réelle vocation apostolique dans les formes classiques aujourd'hui rencontrées dans l'Église. Exprimé autrement, pour beaucoup de jeunes chrétiens, être apôtre ne consone plus exclusivement avec être prêtre. La plupart des personnes se « débrouillent » au mieux des situations concrètes mais ces jeunes adultes perçoivent assez fortement les écarts entre les allées déjà toutes tracées sur nos cartes ecclésiales et les itinéraires personnels qu'il convient d'entendre et qui exigent eux aussi, détermination et fidélité.

Deux, trois ou quatre ans après la fin du parcours...

Chacun a continué son itinéraire... Certaines équipes ont souhaité se retrouver une fois par an, d'autres non ; les « promotions » se sont mêlées, les mariages ont élargi les réseaux et de charmants bambins animent les retrouvailles et déplacent quelque peu les questions de leurs parents... Les interrogations posées lors de la formation ont mûri et ont pris de nouveaux accents. Plusieurs en ont perçu les éléments communs et l'idée d'un nouveau relais a germé.

Une vingtaine de personnes a manifesté un vif intérêt et, ensemble, nous avons posé les bases d'une nouvelle étape : contenu, rythme, place de chacun et, en particulier, prise en compte des enfants. Une certaine parité entre les membres a succédé au rapport formateurs/formés et chacun devient, selon ses compétences et ses désirs, acteur de la réflexion. Après plusieurs étapes de concertation, nous avons décidé de vivre ensemble une retraite. À l'issue de ce temps de silence, les questions que nous voulions aborder ont été ensemble précisées : recherche sur nos modes de consommation et la dimension eucharistique de notre vie, échange sur notre pratique eucharistique, travail sur des textes économiques et sociaux pour fonder nos choix de style de vie et d'engagement

dans la société, approfondissement de la pratique et du discernement des esprits.

Au fil de nos rencontres (cinq jours à Noël, le week-end pascal, quatre jours à la Toussaint puis quatre jours après Noël) une lecture attentive des Évangiles et la célébration eucharistique ont une place qui ne fait pas nombre avec le reste. Enfin, la question retenue pour l'ultime étape est ainsi formulée : Sur quoi fondons-nous notre existence ? .Quelques années plus tard, cela paraît être un bel écho à l'interrogation qui avait motivé les étudiants d'alors à s'engager dans la formation; «Qu'est-ce que le goût de l'Évangile implique au niveau de mon existence et de mes engagements?».

Une pastorale d'engendrement ?

Achevant cette contribution, ce terme d'engendrement vient tout naturellement. Philippe Bacq souligne fort justement : « le plaisir, la joie, une certaine allégresse connotent l'engendrement : personne n'engendre par devoir... » et, malgré toutes les tentatives de programmation, l'événement d'une naissance reste une surprise et rien n'est jamais assuré quant à l'avènement d'un être à son identité. Jésus vit aussi cette expérience d'engendrement : avec ses propres parents à Nazareth (Lc 2,49-51) et également avec ceux et celles dont il croise la route et en qui peuvent, peut-être, s'ouvrir des chemins d'une vie nouvelle : « Laissant tout ils le suivirent » (Lc 5,11)... Mais, dans l'Évangile, on entend aussi : « Il s'assombrit et s'en alla tout triste car il avait de grands biens » (Mc 10,22) ...

C'est bien de cela dont il s'agit : des rencontres au sein d'une aumônerie, des projets, du travail ensemble, des questions d'existence. À nouveau des rencontres : des idées, des goûts, des styles de vie, des compétences se complètent et un projet se fait jour. Et il se trouve que quelques-uns de ceux qui cherchent à construire leur itinéraire rencontrent ces quelques aînés heureux de transmettre des trésors spirituels et humains qu'ils ont eux-mêmes reçus. Cette histoire prend corps dans un milieu attentif et bienveillant qui a soin que le projet se développe dans de bonnes conditions : nom-breux sont les amis qui, tout au long de la route, ont accommodé les repas et offert leur parole et leur témoignage. Résultat ? Des choses simples. C'est en général ce qui arrive quand chacun vit ce qu'il a à vivre en essayant d'être en vérité, assuré que « Dieu pourvoit lorsque l'appel à quitter des rivages bien connus se fait plus pressant » et que nous pouvons « prendre au sérieux, avec bon sens, les possibilités qui s'offrent humainement, le moment venu. »

De la vie est transmise. Quelques-uns s'éloignent : la manière de faire ne leur convient pas. D'autres poursuivent leur route et nous sommes heureux des signes réciproques d'amitié échangée. Avec d'autres encore des liens forts se sont établis et, chacun se tenant à l'étape qui lui est propre, il se produit une mutuelle humanisation à l'école de Jésus de Nazareth, ressuscité, présent au milieu de nous.

Est-ce cela être engendré à la foi ?

Liste des auteurs

Philippe BACQ, sj, professeur au Centre International Lumen Vitae à Bruxelles.

Pierrette DAVIAU, f.d.l.s. professeure à l'Université Saint-Paul à Ottawa.

Marie-Jo DENIAU, ancienne responsable nationale des aumôneries d'étudiants en France.

Jean-Marie DONEGANI, directeur de recherche au CNRS, professeur à l'Institut d'Études Politiques de Paris, chargé de cours à l'Institut catholique de Paris et au Centre Sèvres.

André FOSSION, sj, professeur au Centre International Lumen Vitae à Bruxelles.

Olivier FRÔHLICH, vicaire épiscopal du diocèse de Tournai en Belgique, professeur d'Écriture Sainte au Séminaire diocésain et à l'Institut supérieur de Sciences religieuses.

Paul-André GIGUÈRE, professeur à l'Institut de Pastorale des Dominicains à Montréal et au Centre International Lumen Vitae à Bruxelles.

Benoît MALVAUX, sj., professeur et président du Centre International Lumen Vitae à Bruxelles.

Odile RIBADEAU DUMAS, r.s.c.j, membre de l'équipe de formation permanente du diocèse de Cambrai en France.

Christoph THEOBALD, s.j, professeur au Centre Sèvres à Paris.

Sophie TREMBLAY, professeure à l'Institut de Pastorale des Dominicains à Montréal.

Table des matières

Philippe BACQ, Liminaire.....	5
Philippe BACQ, Vers une pastorale d'engendrement	7
Jean-Marie DONEGANI, Inculturation et engendrement du croire.....	29
Christoph THEOBALD, C'est aujourd'hui le « moment favorable » Pour un diagnostic théologique du temps présent	47
André FOSSION, Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien	73
Odile RIBADEAU DUMAS et Philippe BACQ, Parole de Dieu et pastorale d'engendrement	89
Benoît MALVAUX, L'accès aux sacrements. Pratiquer l'ouverture sans brader. Plaidoyer pour une approche positive de la diversité.....	107
Sophie TREMBLAY, Le dialogue pastoral revisité	125
Pierrette DAVIAU, Spiritualité d'engendrement et praxis pastorale.....	137
Olivier FRÖLICH, « Pour que notre joie soit complète » (1 Jn 1,4) Proposer la Bonne Nouvelle aux jeunes	149
Paul-André GIGUÈRE, Travail autobiographique et nouvelle naissance.....	173
Marie-Jo DENIAU et Christoph THEOBALD, Quand le goût de l'Évangile suscite des choix d'existence. Parcours de formation pour de jeunes adultes	185
Liste des auteurs.....	201
Table des matières.....	203

Table des matières.....	2
Liminaire.....	3
Vers une pastorale d'engendrement	
.....	4
Inculturation et engendrement du croire.....	18
C'est aujourd'hui le « moment favorable ».....	28
Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ?.....	44
La foi chrétienne dans un état généralisé de commencement.....	45
Se mettre au service des commencements de la foi. Dans quel esprit ?.....	47
Se mettre au service des commencements de la foi. Comment ?.....	47
Pour favoriser les commencements de la foi, désapprendre et reconstruire un en-semble de représentations.....	49
Une permission sans limite dans la responsabilité.	50
Parole de Dieu et pastorale d'engendrement	
.....	53
Une Parole qui engendre. Dieu parle-t-il ?.....	55
L'accès aux sacrements	
.....	64
Le dialogue pastoral revisité - À la recherche d'une troisième voie.....	75
Spiritualité d'engendrement et praxis pastorale	
.....	82
Où l'expérience personnelle de Dieu s'arrime aux réalités de ses journées.....	85
Proposer la Bonne Nouvelle aux jeunes.....	89
Travail autobiographique et nouvelle naissance	
.....	103
Quand le goût de l'Évangile suscite des choix d'existence.....	110
Liste des auteurs.....	120
Table des matières.....	121