

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

La théologie pratique
Traditions, innovations, diversités

Actes du 13^e Congrès international de la SITP,
Collonges-sous-Salève, du 29 juin au 3 juillet 2022

Roland LACROIX et Isabelle MOREL (dir.)

n°
26

MIS EN LIGNE EN :

Novembre 2025

La théologie pratique

Traditions, innovations, diversités

Actes du 13^e Congrès international de la SITP (Société Internationale de Théologie Pratique) à Collonges-sous-Salève, du 29 juin au 3 juillet 2022

ROLAND LACROIX, ISABELLE MOREL (DIR.)

Dans un monde de plus en plus divers et fragmenté, les pratiques spirituelles et ecclésiales se transforment, évoluent et parfois se cherchent. L'histoire de l'Église et de ses pratiques est marquée par d'incessantes mutations et adaptations. Dans cette dynamique, tradition et innovation entrent dans une tension qui peut être fructueuse ou plus problématique. Se pose alors sans cesse la question de la juste articulation entre présence dans une culture donnée et fidélité à une foi ancrée historiquement. S'il est vrai que la théologie pratique n'est plus considérée comme une simple branche d'application, ni d'ailleurs seulement comme un lieu d'analyse scientifique détaché de tout engagement spirituel et confessionnel, alors il s'agit de la mettre en œuvre comme une instance d'analyse et de réflexion proprement théologiques au service, d'une part, de pratiques à la fois nourries par l'Évangile, plus conscientes des problèmes du temps et pertinentes pour nos contemporains, et d'autre part, d'une théologie en prise avec la vie.

Faire dialoguer tradition et innovation est essentiel en théologie pratique car ce dialogue implique non seulement un renouvellement des formes et des sujets, mais l'épistémologie elle-même s'en trouve déplacée. En effet, c'est jusqu'à la notion même d'Église qui fait débat aujourd'hui, alors que, par ailleurs, le religieux et le spirituel, concepts aux contours de plus en plus incertains, traversent les cultures et les sociétés. Cela rend les traditions chrétiennes elles-mêmes plus complexes qu'elles n'apparaissent au premier abord, et impose de prendre en compte, outre la tension entre tradition et

innovation, l'impact des diversités culturelles sur les pratiques de foi et sur la construction des discours théologiques. Les variations culturelles sont une réalité à considérer en amont des pratiques liées à la foi chrétienne puisque cette diversité génère de véritables différences théologiques et ecclésiales. Il importe également d'appréhender la diversité en aval, comme une conséquence des nécessaires adaptations des pratiques du fait des mutations sociales.

Comment alors accompagner et penser théologiquement l'évolution de la foi, les pratiques ecclésiales et les propositions spirituelles au sein d'une société en mouvement ? Comment faire droit à l'unicité de l'Évangile dans un paysage théologique et pratique marqué par la diversité ?

Selon un axe épistémologique et méthodologique, le 13^e Congrès international de la SITP a ouvert la réflexion sur la manière de concevoir la théologie pratique et ses différentes approches. Quels sont les impacts de nos traditions et confessions respectives, mais aussi des réalités culturelles sur nos manières de faire de la théologie pratique ? Entre interdisciplinarité, transdisciplinarité et pluridisciplinarité, en quoi l'innovation dans les pratiques influence-t-elle le geste du théologien pratique ? Plus largement, quel est l'apport de la théologie pratique dans le concert des disciplines théologiques ? Il s'est agi de repérer et d'analyser l'innovation et la créativité à l'œuvre dans les différentes pratiques, d'explorer l'impact de la diversité culturelle sur ces transformations et de considérer la manière dont y est ou non pensée l'articulation avec la tradition. Le but global était donc de réfléchir théologiquement sur les pratiques innovantes. Du reste, la question s'est posée de savoir si l'innovation poussait sur le terrain de la réflexion théologique (fût-elle la théologie pratique), ou si, au contraire, l'analyse théologique venait relire, peut-être relier ou recentrer les pratiques au cœur d'une théologie plus fondamentale.

A l'occasion de ce 13^e congrès qui a fêté les 30 ans de la SITP, la communauté des théologien·ne·s pratiques, dans toute sa variété, a pu œuvrer dans le sens

d'une performativité de la théologie pratique, c'est-à-dire favoriser la dynamique prospective et propositionnelle. En d'autres termes, nous ne nous sommes pas limités à analyser l'Église d'aujourd'hui, mais nous avons tenté de penser l'Église de demain, une Église aux multiples visages (diversités), bien ancrée dans ses convictions et ses valeurs (traditions), mais toujours ouverte à la nouveauté transformatrice de l'Évangile (innovations).

Nous regroupons enfin ici l'ensemble des contributions que les auteurs ont bien voulu nous communiquer, dans leur ordre de présentation au fil du Congrès. Nous remercions également vivement le comité scientifique de ce Congrès 2022, qui a œuvré à sa conception et à son bon déroulement : Roland Lacroix, Gabriel Monet, Isabelle Morel, Elisabeth Parmentier et Christophe Singer.

Table des matières

Jean-Patrick NKOLO-FANGA, « Innovation et interculturalité, focus sur l'impact des cultures sur le vécu ecclésial ».....	7
--	---

Théologie pratique et théologies contextuelles

Etienne BONOU, « La Théologie Pratique et le monde en mutation : défis de regards croisés entre tradition et modernité en Afrique de l'Ouest »	32
Geoffrey LEGRAND, « La catégorie de l'interruption et la méthode de recontextualisation en théologie pratique. Tradition, innovation et diversité »	52
Martin EKO NNA, « L'Église à la recherche de l'efficacité. Approches usuelles et défis actuels pour les Églises d'Afrique »	71
Matthieu TCHYOMBO, « Comment appliquer le comparatisme en théologie pratique. Cas de la recherche sur les théologies de santé »	92
Heriberto CABRERA, « Ce que la voix des jeunes chrétiens, pendant la pandémie, dit de/à l'Eglise »	108
Albertine ILUNGA NKULU, « Pour une évangélisation en profondeur prônée par la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO). Apprendre du Mouvement <i>Bilenge ya Mwind</i> (Jeunes de Lumière) »	128

Conjugalité

Bassam NASSIF, « La pastorale du mariage dans un monde postmoderne »	150
Dominique GEDDA, « Mariage et diaconat permanent dans la province ecclésiastique de Lille »	166

Pastorale

- Didier HALTER, « Quel avenir pour le ministère pastoral ? Une lecture théologique d'un document ecclésial récent » 184
- Jean-Philippe AUGER, « Possibilités et limites de la métaphore musicale pour l'innovation pastorale »..... 195

Catéchèse et enseignement

- Isabelle MOREL, « Représentations mentales et processus de maturation de la foi »..... 214
- Nicole AWAIS, « Enseigner la théologie/la catéchèse : mission impossible ? »..... 232
- Flore XHONNEUX, « Le lieu théologique en théologie pratique, entre tradition et innovation » 252
- Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, « Du triangle à la pyramide : l'évolution de la méthode en théologie pratique et sa prise en compte de la création » 272
- Cyprien MBASSI, « Penser les transitions en catéchèse de communion. Le cas du Jura pastoral »..... 289

Ecclésiologie, finances et ressources humaines

- Marie Anne FLORIN, « La participation des femmes au gouvernement de l'Église diocésaine dans les conseils épiscopaux : « bricolage institutionnel » ou véritable « innovation religieuse » ? » 309
- Honorine NGONO, « La classification des paroisses au Cameroun. un chemin vers l'autofinancement : tradition et/ou innovation »..... 334

Liturgie et spiritualité

François-Xavier AMHERDT, « Livres et tablettes en pastorale liturgique.
pour un discernement entre tradition indépassable et innovation
inélucltable »350

INNOVATION ET INTERCULTURALITÉ, FOCUS SUR L'IMPACT DES CULTURES SUR LE VÉCU ECCLÉSIAL

JEAN PATRICK NKOLO FANGA¹

La culture fournit le moule, le contexte et l'expression de la foi d'une personne². Cela se manifeste concrètement à travers la prise en charge pastorale des migrants. L'immigration engendre des mutations, des adaptations, mais surtout de l'innovation dans les pratiques d'Église à cause de la cohabitation de personnes aux origines culturelles diverses. La culture des origines influence les modalités d'Église des personnes concernées notamment dans le rapport à Dieu et à l'Église. Ce constat a été vérifié lors d'une enquête de terrain réalisée en février 2013 à Marseille en France auprès de pasteurs en exercice dans des Églises locales qui accueillent des migrants d'origine africaine³. De cette étude, nous avons ressorti une typologie des pasteurs aux prises avec la multi culturalité engendrée par les mouvements migratoires et dont les influences culturelles sur les pratiques d'Église sont les suivantes :

¹ Professeur de théologie pratique, ancien Recteur de l'institut supérieur presbytérien Camille Chazeaud, directeur de l'institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa à Rabat au Maroc. Ses travaux de recherche et publication portent principalement sur la théologie interculturelle en lien avec les pratiques de la rencontre, les ministères et la gouvernance ecclésiale.
Mail: revdrnkolofanga@gmail.com

² Sandra Giton, « La vie interculturelle, un appel à la conversion », dans Revue *Lumen Vitae*, 2015/4 (Volume LXX), p. 434, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-4-page-429.htm>.

³ Jean Patrick NKOLO FANGA, « La question de l'immigration et la nécessaire reformulation des formes d'autorité en pastorale », dans *Théologiques*, 25/2 (2017), Université de Montréal, Montréal, 2019, p. 95-120.

Types d'Églises	Forme d'autorité pastorale	Attentes des membres d'église	Sources de conflits	Modalités de vivre-ensemble
Églises initiées par des migrants	Autoritarisme, pasteur président de l'association culturelle, désigne ses collaborateurs, perçu comme instrument de l'être transcendant	Implications de l'église dans le quotidien, liturgie joyeuse	Gestion des ressources humaines, abus d'autorité, chocs culturels	Consensus culturel par connaissance mutuelle, contextualisation des enseignements et des pratiques
Églises mono ethniques	Autorité partagée	Préservation des valeurs culturelles des origines	Confusion de rôles, difficultés de communication, conflits de génération, choc culturel, gestion des finances	Bonne gouvernance, communication soignée
Églises traditionnelles protestantes françaises	Autorité partagée, cadre institutionnel pour la prise de décisions	Edification et témoignage à travers un engagement social	Attentes au sujet du pasteur influencées par la culture des origines, repli identitaire, résistance au changement	Affirmation ou absence de distinction des origines, consensus culturel

Cette étude met en relief la nécessité de trouver un consensus culturel au sein d'une Église locale à travers la mise en œuvre d'actions communes permettant une meilleure connaissance des cultures des membres de l'Église dans le respect de celle du contexte d'accueil. D'une part nous avons discerné l'expression d'une foi portée vers l'utilitaire et caractérisée par la volonté de

vivre l'intervention divine et ecclésiale dans les questions existentielles avec une liturgie joyeuse et mouvementée ; d'autre part, une foi portée vers la méditation intérieure et le témoignage social avec une liturgie propice à la méditation dans le calme. Comment « faire Église ensemble » avec des personnes aux attentes apparemment antagonistes ?

Dans le but de trouver les modalités pour « faire Église ensemble » par des personnes étant de cultures différentes, nous avons également séjourné quelques temps au sein d'une paroisse protestante de la région lyonnaise qui a « réussi » à intégrer en son sein des personnes aux origines culturelles diverses dans les structures de décision et d'animation⁴. Le conseil presbytéral sous l'impulsion de la pasteure a mis en place un dispositif d'accueil bienveillant, une liturgie conviviale et une diaconie en fonction des besoins. Au sein de cette Église locale, nous avons noté d'une part les réserves émises par les personnes d'origine françaises ou européennes qui estiment qu'il y a comme une accélération ou du harcèlement dans l'invitation à accueillir des étrangers alors qu'elles souhaitent prendre leur temps pour ouvrir leurs portes et leur cœur selon leurs habitudes (culture). Leurs réserves sont justifiées par l'actualité de l'époque (2016) avec notamment le terrorisme et tous les préjugés sur les étrangers. Cependant, nous avons noté le besoin d'enrichissement mutuel dans la pratique de l'hospitalité, l'étranger étant perçu comme porteur de nouveautés culturelles à partager pour agrémenter le vivre-ensemble. De plus, les personnes d'origine étrangère ou nouvellement installées dans la région ont exprimé le désir d'un accueil bienveillant et personnalisé associé à une attention particulière sur leurs conditions de vie. Le vivre ensemble est porté ici par l'hospitalité offerte à la personne culturellement différente à travers des activités communes qui facilitent la découverte de l'autre.

⁴ Jean Patrick NKOLO FANGA, « Faire Église ensemble : Défi ou illusion ? », dans *Les Cahiers de l'institut lémanique de théologie pratique*, Université de Lausanne, en ligne : <https://wp.unil.ch/lescahiersiltp/>

Dans les exemples cités précédemment, nous avons noté l'existence de plusieurs types de conflits. Que ce soit l'autoritarisme du pasteur, le choix d'une langue d'usage pour le culte, la modification de la liturgie pour s'adapter aux nouveaux venus, le respect du temps dans l'ordre de passage des groupes culturels lors d'un événement commun, la cohabitation des cultures différentes dans le même espace, le risque de dislocation de la communauté est présent. En effet, ces quelques situations d'Églises indiquent qu'il y a des problèmes dans diverses pratiques en rapport avec l'influence de la culture d'origine des membres d'Églises :

- Sur le plan de l'homilétique : comment annoncer l'Évangile à un auditoire aux attentes si variées : les uns motivés par l'utilitarisme, les autres par l'édification et le témoignage personnel ?
- Sur le plan de la catéchèse comment transmettre la foi à diverses générations au carrefour de cultures apparemment antagonistes : la culture des origines marquée par la juxtaposition spirituel-matériel et une conception communautaire de la vie et la culture du lieu d'accueil marqué par la sécularisation et l'individualisme ?
- Sur le plan de la diaconie, comment animer un programme diaconal commun et équitable pour des personnes qui attendent de l'aide matérielle de l'Église aux côtés de celles qui souhaitent partager ?
- Sur le plan de la gouvernance ecclésiale comment assumer l'autorité partagée dans un contexte où les attentes au sujet de l'autorité et de la prise de décisions collectives varient entre celle du consensus et celle du vote ?
- Sur le plan de la liturgie comment faire Église ensemble lorsque pour certains la liturgie devrait faciliter la méditation intérieure et pour d'autres les expressions de joie corporelles préalables à la prière et à la méditation ?

Le dialogue interculturel, étant considéré comme un espace de partage, un pont de solidarité, un espace entre deux dans lequel chacune des parties devrait se donner à connaître, nous est apparu comme l'une des pistes à privilégier pour la prise en charge des cultures en contexte de multi culturalité. La résolution des conflits liés à la culture des origines des membres d'Église passe par la recherche d'un consensus commun. Ce consensus commun peut être trouvé par le dialogue interculturel, mais aussi par la contextualisation de l'Évangile non pas au sein de la culture dominante, mais plutôt au sein de la pluralité des cultures des personnes partageant le même espace géographique ou ecclésial. Comment contextualiser l'Évangile au sein d'une pluralité de cultures est le véritable défi des Églises multiculturelles ?

État de la question

Marie Hélène Robert⁵ pense que l'acte théologique pourrait être considéré comme un acte interculturel à la jonction entre le contextuel et l'universel. A la différence du multiculturel qui promeut la coexistence entre cultures distinctes, l'interculturel réfléchit à l'interaction entre cultures du même espace géographique sur trois plans : cognitif, affectif et axiologique. Dès ses débuts, l'Église a pratiqué l'interculturel sans vraiment le théoriser. L'Évangile véhicule diverses cultures (juive et grecque) avec lesquelles il a pris ses distances sans s'en séparer totalement. Cela a des implications pastorales. Il sera donc question de chercher comment faire pour dépasser l'identification du christianisme à l'occidentalisme, car la théologie ne peut être ni ethnocentrique, ni pluriculturelle. Elle pense que l'Église devrait entrer en dialogue avec la postmodernité sans écarter les cultures qui ne s'en réclament pas en s'appuyant sur l'opportunité que lui offre l'interculturalité. Comment l'Église peut-elle dialoguer avec la postmodernité qui a une posture

⁵ Marie-Hélène ROBERT, « Explorations théologiques de l'interculturel », dans *Revue de l'Université catholique de Lyon*, décembre 2015 N° 28, p. 48-54.

similaire au relativisme sans renier sa spécificité ? Comment parvenir à incarner l'Évangile dans la culture postmoderne ?

Des théologiens de diverses confessions chrétiennes estiment que le concept de l'incarnation en théologie est à l'origine des concepts d'inculturation et de contextualisation (Langevin⁶, Pape Jean-Paul II⁷, Anne Marie Reijen⁸, Tienou⁹). Les Églises d'initiative africaine ont donné le ton d'une contextualisation des pratiques d'Églises, même si elles sont très souvent accusées de syncrétisme¹⁰. Le débat sur la place de la culture dans l'élaboration d'une théologie pertinente pour les peuples d'Afrique reste la pomme de discorde entre les Églises d'Afrique. En effet, Brigitte Meyer¹¹ a relevé le fait qu'une grande majorité d'Églises pentecôtistes en Afrique depuis les 1980 a insisté sur une séparation nette des pratiques d'Église avec les pratiques traditionnelles. A partir d'une étude réalisée au Ghana, elle a pu noter que même si le point focal du discours et des pratiques des Églises d'initiatives africaines et pentecôtistes est la lutte contre les forces du mal, leur point de discorde se trouve être la place et le rôle des pratiques traditionnelles. Alors que les EIA prônent une prise en compte de la culture, les Églises pentecôtistes la considère plutôt comme une résurgence du

⁶ Gilles LANGEVIN, « Incarnation et inculturation », dans *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Québec, Bellarmin, 1991, p. 25.

⁷ JEAN-PAUL II, « Allocution du 26 avril 1979 à la commission biblique pontificale », dans *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Turin, 1981, p. 5-7.

⁸ Anne Marie REIJEN, *L'ombre de Dieu sur terre. Un essai sur l'incarnation*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 11.

⁹ Tite TIÉNOU, *Tâche théologique de l'Église en Afrique*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 2ème impression, 1986.

¹⁰ Léképé Alexis DÉA, « Le christianisme occidental à l'épreuve des messianismes indigènes en côte d'ivoire coloniale : le harrisme et le déhima », dans *Relioscope Etudes et analyses – N° 30 – Octobre 2013*, en ligne : http://religion.info/pdf/2013_10_Dea.pdf (consulté le 20/12/2018).

¹¹ Brigitte MEYER, « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de "la tradition" », dans *Anthropologie et Sociétés*, Volume 22, No 1, 1998, p. 63-84.

satanisme. Quel devrait être le rapport à la culture dans les Églises multiculturelles ?

Pour Michel Younès¹² la culture des origines accompagne les mouvements des peuples et leur permet de garder le lien avec leur racine ou leur parenté. Les médias entretiennent ou consolident les identités culturelles. Face à la pluri-culturalité, il y a deux attitudes généralement observables. D'une part la conservation et l'enfermement sur soi liés à une perception de la globalisation comme système qui brouille les repères ; d'autre part la déconstruction de la dimension culturelle des identités en vue du brassage. L'interculturel s'offre comme une troisième voie possible, une autre manière de vivre la différence culturelle sans enfermement sur soi, ni négation de la différence, mais plutôt une quête d'enrichissement mutuel à travers les différentes cultures. L'interculturel invitant à la rencontre de l'autre, il propose le dialogue et la recherche d'ajustements pour y parvenir. Comment dialoguer avec des personnes aux attentes antagonistes sans entrer en conflit ? Jusqu'à quel point le dialogue interculturel fait-il de la place à l'étranger ?

Selon Sandra Giton¹³, être croyant aujourd'hui c'est aller au-delà du biculturel, transculturel ou multiculturel pour s'engager dans l'interculturel. La maturité et l'entraînement permettent de dépasser l'ethnocentrisme, d'identifier les limites et d'agir en conséquence. Il faut pour y parvenir développer des aptitudes adéquates : connaissance de soi, confiance en soi, efficacité, motivation, flexibilité, communication, tolérance, doigté ou sympathie intuitive. Il faudrait également développer des *habitus* : respectueux des personnes et des cultures, engagement à rechercher la vérité à travers le dialogue, posture d'apprentissage, adoption de la marginalité, œcuménisme, leçons de la sage-femme, leçons du théologien et de la

¹² Michel YOUNÈS, « L'interculturalité vécue. Repères et conditions pour une expérience réussie », dans *Revue Lumen Vitae*, 2015/4 (Volume LXX), p. 415-428, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-4-page-415.htm>

¹³ S. GITON, « La vie interculturelle », p. 429-444.

tradition. Comment est-ce que cette aptitude à l'interculturalité pourrait s'inscrire de manière proactive dans le vécu des églises locales aux prises avec la pluralité de culture ?

Marc Dumas¹⁴ pense que la tâche de la théologie est de critiquer ce qui empêche l'Eglise d'annoncer l'Evangile. La sécularisation n'a pas forcément détruit les religions, elle a plutôt favorisé la désinstitutionalisation, la détraditionnalisation, l'individualisation et la pluralisation. Cette réalité rend difficile le dialogue entre foi et contexte, car les partenaires sont pluriels. La foi chrétienne est ainsi défiée par une culture postchrétienne. Il y a trois stratégies de théologie en postmodernités : rethéologiser le monde en mettant en péril son autonomie, faire la corrélation entre tradition et modernité avec le risque de négliger la dimension théologique et une interruption perçue comme un effort de recontextualiser la corrélation de la théologie d'après la thèse Boeve. La thèse de Boeve a deux perspectives : *ad extra* (rencontrer le contexte, l'altérité des autres, particularités du récit chrétien et difficultés à le dire aujourd'hui) et *ad intra* (examiner la tradition chrétienne en vue de la recontextualiser au sein du caractère pluriel du contexte). L'altérité de l'autre m'oblige à modifier ma relation au contexte. « L'interruption apparaît comme une corrélation postmoderne entre un contexte pluriel, un récit ouvert par Dieu et des traces d'un Dieu interrupteur de récits, de contextes, d'Eglises malheureusement trop souvent en mode d'enfermement, d'exclusion »¹⁵. S'il est question de recontextualiser le discours chrétien, quelle sera la place de la Bible ? Quelle sera la place de la culture d'accueil au sein de la pluralité des cultures ? Lieven Boeve¹⁶ estime que dans un contexte européen détraditionnalisé et pluraliste, l'altérité lance aux communautés chrétiennes

¹⁴ Marc DUMAS, « L'expérience de la théologie: corrélation, interruption et recontextualisation », dans *Théologiques*, Volume 14, No 1-2, 2006, p.117-126.

¹⁵ *Ibid.*, p.124.

¹⁶ Lieven BOEVE, « Le défi de la théologie dans un contexte postmoderne », dans Léonard Satendin Kinkupu (éd.), *La théologie et l'avenir des sociétés*, Editions Khartala, Paris, 2010, p. 351-368.

le défi de la recontextualisation du récit de l'Évangile. Il ne s'agit pas de relativiser son identité dans un contexte postmoderne, mais plutôt de trouver le moyen de la présenter en allant à la rencontre de l'autre et de Dieu de manière à influencer le devenir du monde par des valeurs chrétiennes. Quelle devrait être le rapport entre l'Évangile et les cultures ? Ne serait-il pas préférable de fixer le cadre ou les modalités d'un consensus culturel respectueux à la fois des cultures d'origine présentes et celle du contexte d'accueil puis d'y contextualiser l'Évangile ?

Problématique

Tous les auteurs cités précédemment nous invitent à comprendre que le dialogue interculturel est le moyen idoine pour trouver un consensus culturel au sein d'une communauté multiculturelle. Ils nous suggèrent également de nous rendre compte que la recontextualisation de l'Évangile est une voie à privilégier pour rendre l'Évangile pertinent dans le contexte d'une Europe postmoderne. Cependant, il nous reste à trouver comment est-ce que le dialogue interculturel pourrait s'inscrire comme un élément régulier de l'agir des Églises multiculturelles. Découvrir également comment est-ce que le concept de recontextualisation peut favoriser le dialogue interculturel. Comment vivre la foi chrétienne au sein d'une Église locale multiculturelle ? Notre thèse est qu'une recontextualisation de l'Évangile dans une perspective pragmatique en situation multiculturelle par la pratique assumée de l'hospitalité pourrait permettre de favoriser le dialogue interculturel de manière holistique.

Notre démarche fera appel aux notions de recontextualisation de Lieven Boeve (perspectives *ad extra* et *ad intra*), mais aussi de la corrélation critique de Paul Hiebert (analyse critique de la situation, relecture biblique et implications dans la réalité). Dans un premier temps, nous chercherons à comprendre l'attachement des chrétiens originaires d'Afrique à une foi holistique en revisitant l'évolution conceptuelle de la théologie africaine, puis nous replacerons leurs attentes dans le contexte de l'Europe postmoderne. Par la suite, nous irons à la quête des leçons que l'Évangile peut apporter pour ces situations avant de faire des propositions de principe à mettre en œuvre pour

faciliter le dialogue interculturel de manière proactive au sein d'une Église pluriculturelle.

Évolution de la théologie en Afrique

Par théologie africaine, il est question de « réflexion et déclaration théologiques des chrétiens africains »¹⁷. L'évolution de la théologie africaine est dépendante de l'histoire du continent, mais aussi et surtout de la manière selon laquelle les missionnaires chrétiens ont considéré la culture des peuples d'Afrique à travers leur « agir ». Quelques repères historiques de l'évolution de la théologie africaine peuvent permettre de comprendre le décalage culturel qu'il y en Europe entre les chrétiens d'origine culturelle africaine et ceux qu'ils trouvent sur place.

*Contexte historique de la naissance de la théologie africaine*¹⁸

Deux approches de théologies missionnaires ont favorisé l'émergence d'une théologie dite africaine :

- La théologie du salut des âmes (1460-1920). Le but de la mission était de convertir et de gagner à Christ les âmes déchues des indigènes. Dans cette perspective, la culture et les religions traditionnelles africaines étaient combattues.
- La théologie de l'implantation de l'Eglise ou de l'indigénisation (1920-1950) dont le but était l'édification solide de l'Eglise sur la base de la *tabula rasa* des nations païennes. Dans une démarche

¹⁷ Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000)*, Charols, Excelsis, 2015, p.1.

¹⁸ Matthijs J.C BLOCK, « Christianisme et quête d'identité en Afrique », dans *La revue réformée*, No 228 2004/3 Tome LV, en ligne : www.larevuereformee.net (consulté le 1 octobre 2017).

ecclésiocentrique, il s'agissait de créer des dépendances des missions occidentales.

Les différentes évolutions de la théologie africaine¹⁹

Adeyemo distingue trois facteurs de l'identité africaine²⁰, à savoir le passé historique (colonisation et histoire missionnaire), l'héritage culturel (liens culturels) et la manière de vivre l'actualité (conditions similaires en politique, économie et société - même s'il y a des spécificités locales - servitude, exploitations diverses, conflits politiques, etc.). Plusieurs théologiens africains (Adeyemo, Mbiti et Idowu)²¹ pensent que l'héritage culturel des peuples d'Afrique comporte quelques points communs : l'unicité de l'esprit et de la matière, la réalité des êtres spirituels, l'organisation hiérarchique des esprits et l'interaction entre les êtres humains et les êtres spirituels.

Les premiers mouvements religieux initiés par des prophètes africains ont modifié la configuration du Christianisme en Afrique dominée par les missions occidentales chrétiennes au début du XXe siècle²². Entre les années 1920 et 1950, dans plusieurs régions d'Afrique, sous l'impulsion de chrétiens africains (Harris, Kimbangu, Oshoffa) engagés à divers niveaux dans les missions chrétiennes occidentales, naquirent des Églises ou ministères dont certains sont encore célèbres aujourd'hui (Kimbanguisme, Harrisme, christianisme céleste). Ces prophètes noirs étaient animés de la volonté d'africaniser la foi et les pratiques chrétiennes, se mettant ainsi en rupture avec les missionnaires occidentaux. Leur légitimité et leur popularité se sont faites, sur la base de faits extraordinaires qui leur étaient attribués, notamment

¹⁹ Byan KATO cité par D. KAPTEINA, « La théologie évangélique en Afrique », p.15.

²⁰ Tokumboh ADEYEMO, « Towards an Evangelical African Theology », dans *Evangelical review of theology* 7/1, 1983, p. 146-147.

²¹ D. KAPTEINA, « La théologie évangélique en Afrique », p. 19.

²² Cf. les articles d'André MARY au sujet du prophétisme africain et des églises indépendantes africaines sur <https://www.ird.fr/relietrans/>

des miracles de guérison et des révélations. Les Églises d'initiative africaine actuelles perpétuent leur œuvre. Quatre traits majeurs caractérisent leur doctrine²³ : protestation en vue d'une quête identitaire, ethnocentrisme, attente d'un nouvel ordre social et guérison comme restauration dans tous les aspects de la vie matérielle par expulsion des forces du mal dans la vie du croyant.

De 1950 à 1965, nous avons l'émergence de la théologie de l'adaptation et des pierres d'attente. Il s'agit de promouvoir un christianisme à visage africain (Mulago, Mukuna, Mutanda)²⁴. On fait alors recours aux éléments de la culture africaine compatibles avec le christianisme moyennant un phénomène de purification et de transformation respectueux des coutumes locales. Au fil du temps, il y a eu opposition à l'idée d'adaptation, à cause du fait que les liturgies chrétiennes occidentales étaient déjà une adaptation des rites institués par le Christ.

De 1960 à 1985, on assiste au développement de la théologie de l'incarnation qui a pour but d'insérer l'Eglise en Afrique en créant de nouvelles expressions théologiques locales en se servant des religions traditionnelles africaines comme support.

Entre 1970 et 1980, la théologie de la libération est développée par ceux qui cherchent à lutter contre toutes formes d'oppression et de domination. On assiste également à cette période à une lutte idéologique entre théologiens africains. Les théologiens évangéliques mettent l'accent sur une théologie biblique et pneumatologique aux implications socio-économiques, en réaction au mouvement œcuménique et à la théologie libérale qui l'anime²⁵.

²³ Jimi ZACKA, *Traits majeurs de la théologie africaine : faits, écueils et attentes*, conférence à la faculté de théologie de Montpellier, 2012, en ligne : www.tephila.blogspot.com (consulté le 23 novembre 2018).

²⁴ M. BLOCK, « Christianisme et quête d'identité en Afrique ».

²⁵ D. KAPTEINA, « La théologie évangélique en Afrique », p. 39-45.

De 1980 à 1985, il y a eu un flottement entre théologie de l'inculturation et théologie de la libération. La tendance libérationniste animée par Jean Marc Ela avait pour but de replacer l'Eglise au cœur des questions socio-politiques²⁶. La tendance culturaliste portée par Engelbert Mveng, militait en faveur d'une théologie plus contextuelle. Il s'opposait à l'importation de la théologie de la libération qui était née en Amérique latine dans un contexte différent de celui de l'Afrique (traite négrière et la colonisation). A partir de 1985, la théologie de l'inculturation a pris le dessus. Des historiens comme Messina ont montré qu'il y a dans l'inculturation, un principe dialectique et dynamique. L'Evangile rejoint la culture pour se laisser traduire dans le langage de celle-ci. Les religions traditionnelles deviennent l'une des structures normatives de la théologie africaine.

Lors du colloque de la CETA tenu en 1987 à Lomé, Jesse Mungambi lança pour la première fois le concept de théologie de la reconstruction conçu comme la prise en charge par les Eglises des préoccupations socio-politiques et économiques²⁷. Ka Mana a repris cette approche. Il pense que la crédibilité de la foi chrétienne en Afrique dépend de sa capacité à influencer positivement le processus de renaissance et de reconstruction des sociétés d'Afrique. Il souligne la nécessité de réinventer « l'imaginaire missionnaire » en Afrique. Ainsi quatre éléments devraient servir de base à une élaboration théologique de développement en Afrique : le principe de l'incarnation « être dans », « être avec » en vue de mieux servir ; le principe de libération : le verbe s'est incarné pour nous libérer de tout ce qui nous brise, nous enchaîne ; le principe de novation : créer une vie nouvelle ; le principe de la remise en question : un rappel de nos limites humaines.²⁸

²⁶ Jean Marc ELA, *Repenser la Théologie africaine, le Dieu qui libère*, Editions Khartala, Paris, 2003.

²⁷ Gabriel TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des sciences religieuses*, 84/2 | 2010, p. 183, en ligne : <http://rsr.revues.org/344> (consulté le 30 septembre 2016).

²⁸ *Ibid.*, p.222.

A partir des années 2000, la théologie de la libération holistique²⁹ envisage de surmonter ces difficultés par un recours de nature évangélique à la spiritualité comme une alternative aux limites humaines pour sortir de la souffrance. Elle suggère une réappropriation de l'Évangile à des fins utilitaires comme l'ont fait le Christ et ses disciples pour montrer la réalité du royaume de Dieu. La théologie de la libération holistique qu'il promeut a une triple mission : relater les catastrophes du passé des peuples d'Afrique, dévoiler les structures pathogènes inhérentes à l'intrusion occidentale et développer des théologies thérapeutiques et populaires.

Tous ces approches théologiques par des africains tournent autour de la quête d'une foi chrétienne africaine authentique dont les conditions sont une cohérence avec l'Écriture, la culture, l'histoire et les réalités socio-économique. Elles sont traversées à la fois par la volonté d'exprimer la foi chrétienne à travers le langage de la culture locale, mais aussi de s'approprier l'Évangile dans les réalités quotidiennes. Ces postulats théologiques accompagnent les chrétiens originaires d'Afrique dans leur mouvements migratoires.

La complexité du dialogue interculturel en Église dans l'Europe postmoderne

Le contexte européen postmoderne est marqué par la détraditionalisation et l'individualisation qui influencent fortement les modalités du récit chrétien et les communautés chrétiennes sur un plan idéologique³⁰. Ces changements remettent en question l'identité spécifique des chrétiens et orientent la manière selon laquelle ils dialoguent avec la culture et la société contemporaine à laquelle ils participent eux-mêmes. Cette appréciation du

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lieven BOEVE, « La pertinence de la foi chrétienne dans la société contemporaine », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 77(4), 2001, p. 441-455.

contexte permet de comprendre pourquoi est-ce qu'il y a des divergences dans les attentes des chrétiens originaires d'Afrique qui se retrouvent en Europe. Leur contexte d'origine étant marqué par une approche holistique de la religion et des pratiques conséquentes, ils ont du mal à se retrouver à leur aise dans certaines modalités d'Églises. Pour Léopold Sédar Senghor³¹, les grecs, initiateurs de la philosophie européenne recherchent la *sophia* ou sagesse (connaissance des premières causes et des principes des êtres) et considèrent Dieu (cause première et ultime) au-delà de la matière. Tandis que pour les africains, Dieu est la force des forces qui anime la vie de l'univers. La philosophie africaine privilégie la raison intuitive. Elle est dialectique, pratique et humaniste. Au concept latin de *persona*, l'africain oppose une notion plus complexe, plus sociale, qu'individuelle. Verticalement, l'être humain est enraciné dans son lignage jusqu'à l'ancêtre et jusqu'à l'être suprême. Horizontalement, il est lié à la société des êtres humains. Ces divergences philosophiques peuvent expliquer pourquoi et comment des migrants ne se retrouvent pas à leur aise dans les Églises de leur terre d'accueil en Europe et préfèrent « chercher Dieu » dans des Églises créées à leur intention. Dominique Nkounkou parle des Églises d'expression africaine en Europe qu'il définit ainsi³² :

- L'appropriation des promesses bibliques à travers la confession de la seigneurie du Christ dans tous les aspects de la vie.
- Le recours aux éléments de la culture africaine dans les pratiques d'Église notamment la liturgie, la diaconie, etc.
- L'accueil de personnes aux origines culturelles diverses ethniques ou nationales.

³¹ Léopold SÉDAR SENGHOR, « La culture africain », en ligne : http://www.academie-francaise.fr/sites/academie-francaise.fr/files/senghor_asmp_1983.pdf

³² Dominique KOUNKOU, « Les Églises chrétiennes d'expression africaine en France », dans Spindler Marc et Lenoble-Bart Annie (éd.), p. 219-228.

Les Églises d'expression africaine ont pour vocation de relier les africains qui résident en Europe à leurs origines, mais surtout à la foi chrétienne. Elles reproduisent sur le sol européen et très souvent en marge des usages du pays d'accueil des modalités d'Églises plus proches de la culture de leurs origines. Il y aurait chez elle une volonté de rethéologiser le monde, mais aussi d'être en rupture avec la société contemporaine en s'appropriant l'Évangile dans leurs cultures d'origine. On peut constater que leur posture théologique est similaire à celle de l'évolution de la pensée théologique en Afrique. La prise en compte de la culture et du contexte socio-économique sont les matériaux essentiels de la production théologique de ces églises. Il faut remarquer que ne pouvant pas totalement revivre les réalités des peuples d'Afrique en Europe, elles sont obligées d'intégrer dans l'expression africaine de leur foi des éléments même mineurs de leur quotidien ne serait-ce qu'à travers le respect des lois et usages en vigueur dans leur lieu de résidence. Comment faire pour trouver le juste équilibre entre contextualisation de la foi dans la culture du pays d'origine et du pays d'accueil ?

Les expériences de dialogue interculturel réalisées dans la ville de Lyon et relatées par Michel Younès³³ peuvent être utiles pour évoluer dans la quête d'une recontextualisation en situation pluriculturelle. Le contexte est celui de la laïcité. Ces trois expériences sont :

- Une formation sur la connaissance de la laïcité et des religions à l'initiative de deux universités et de trois associations islamiques. A travers des repas communs, la visite des lieux de culte, des grilles de lecture pour agir ensemble, l'observation de situations concrètes, les participants d'origines culturelles diverses apprennent à agir ensemble.

³³ Michel YOUNÈS, « L'interculturalité vécue. Repères et conditions pour une expérience réussie », dans *Revue Lumen Vitae*, 2015/4 (Volume LXX), p. 415-428, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-4-page-415.htm>

- Les rencontres Prêtres-Imams initiées depuis 2007 par le président du conseil français du culte musulman et l'archevêque de Lyon. Le programme prévoit des thématiques communes abordées dans la perspective d'écouter l'autre et de parler de soi, ainsi que des travaux en atelier sur des questions pratiques et complexes. La majorité des participants étant d'origine maghrébine, il y a dialogue interculturel entre le christianisme européen postmoderne et l'islam venant des sociétés traditionnelles.

L'interculturel en entreprise : un groupe de chercheurs composé d'universitaires et de chefs d'entreprises pour aborder la diversité culturelle et religieuse au travail par la visite des lieux où l'interculturel se vit dans le monde (Beyrouth, lieu par excellence de la recherche de cohésion entre diverses confessions religieuses ; Tunis, après le printemps arabe ; Istanbul, à la frontière de deux continents).

L'analyse de ces situations vécues révèle que la différence fait peur, mais qu'il est nécessaire de réunir quelques conditions pour que la rencontre interculturelle soit réussie, à savoir : la logique du partenariat, la confiance, le dialogue, le désir de connaissance et forme d'amitié, la différence comme une limite qui invite au déplacement. Michel Younès, dans son étude, révèle également que la rencontre interculturelle présente quelques difficultés, à savoir : la crise identitaire qui est mondiale, le changement des mentalités, la subjectivité de l'interprétation des phénomènes culturels et religieux là où on s'attend à une représentation structurée et organisée.

La compréhension du dialogue interculturel comme élaboration de ponts à franchir au niveau des différences culturelles est en soi un obstacle à dépasser, car la culture ne devrait pas être prise comme un système symbolique immuable, mais plutôt comme une dynamique sans cesse modifiable au gré

des rencontres³⁴. Il est donc possible de construire de manière paisible le dialogue interculturel dans l'ouverture à l'autre et la quête d'échanges. L'hospitalité offre le terrain favorable à cette réalité.

La nécessaire posture d'hospitalité en Église

La fragilité du quotidien nous impose de prendre en compte l'étrangeté ontologique qui nous caractérise chaque fois que nous entrons en relation avec d'autres diversités irréductibles (autre que moi ou autre moi) ce qui implique d'abord des résistances puis le don de soi³⁵. L'ouverture à l'autre implique à la fois subjectivité et objectivité et donc un dépassement de la formule de Descartes qui pense l'existence à partir de soi. Dans la rencontre avec l'autre il y a deux possibilités : dévisager l'autre (rencontre ratée) ou alors se laisser interpeller par son visage et respecter son identité. Il est alors question de permettre à l'étranger d'être « l'autre moi » ou « l'autre que moi ». L'histoire de l'Europe s'est développée dans une perspective d'assimilation des étrangers que ce soit avec Christophe Colomb qui considérait les *indios* comme de potentiels sujets espagnols chrétiens ou Las Casas qui militait pour l'égalité avec les *indios* par souci de dignité humaine. Ces perspectives de la rencontre avec l'étranger se sont faites à la suite de l'apôtre Paul et des missionnaires qui avaient pour but la conversion et l'assimilation à la communauté des étrangers. Devrait-on pour autant accueillir les étrangers en vue de leur assimilation par effacement de leurs origines culturelles ? Comment arriver à surmonter la peur de l'étranger et à prendre le risque de s'ouvrir pour faire de la place à l'autre malgré ses différences ? L'expérience d'être étranger à soi-même pourrait être le premier

³⁴ Thor-André SKREFSRUD et Yves CROMPHAUT, « Les difficultés du dialogue interculturel », dans *Revue Lumen Vitae*, 2017/3 (Volume LXXII), p. 309-324, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2017-3-page-309.htm>

³⁵ Claudio MONGE, « Le risque fou de l'hospitalité. De l'étrangéité ontologique à l'étrangéité théologique », dans *Théologiques*, Vol 25, No2, 2017, p. 38.

pas pour la compréhension de l'étranger³⁶ et la résolution des conflits internes ou interpersonnels liés au choc culturel créé par la coexistence de personnes aux origines différentes. Pour Claudio Monge³⁷, l'hospitalité qui rend vulnérable l'hôte comme l'invité devrait être considérée comme la norme suprême de la coexistence humaine. Il s'agit d'un impératif éthique permettant d'assumer notre humanité sans céder au repli tout en étant dans une perspective de communication avec un « autre que moi » ou un « autre moi ». Dans une société de consommation, l'hospitalité est une opportunité pour l'expression d'une différence croyante dans les rapports avec l'autre qui est comme moi à l'image de Dieu. Au lieu de rechercher l'assimilation, Claudio Monge milite pour une écoute de l'autre dans sa différence. Comment surmonter les résistances liées à la rencontre interpersonnelle ?

Martin Bellerose³⁸ pense que l'hospitalité est une dynamique de rencontre interpersonnelle. Selon lui, la théophanie de Mamré, mise en dialogue avec la *philoxénie* néotestamentaire, est une indication du caractère bidirectionnel de l'hospitalité. L'amour qui est le ciment des relations de la trinité devrait également être la base de l'hospitalité interhumaine. L'hospitalité, selon lui, devrait ainsi être le cadre idéal de construction d'une communion qui assume la pluralité en facilitant la communication de toutes les parties prenantes. Une hospitalité qui fait de la place à l'autre pour qu'il exprime sa différence et qu'avec son hôte ils puissent vivre ensemble de leur pluralité dans un terreau commun. Quel est le dispositif qui pourrait alors être mis en place pour favoriser cette communion/communication dans un espace à la fois pluriel et commun ? Selon Dominique Greiner³⁹, la loi de l'hospitalité est apparue

³⁶ *Ibid.*, p.44.

³⁷ *Ibid.*, p. 37-60.

³⁸ Martin BELLEROSE, « La périchorèse pour penser l'hospitalité », dans *Théologiques*, Vol 25, No2, 2017, p. 145-164.

³⁹ Dominique GRENIER, « Migrations et devoir d'hospitalité », dans *La Croix.com*, en ligne : <https://doctrine-sociale.blogs.la-croix.com/migrations-et-devoir-dhospitalite-1-3/2018/11/12/> (consulté le 10 février 2021).

depuis très longtemps dans plusieurs civilisations. Les grecs y voyaient les traits des peuples civilisés. La plupart des sociétés anciennes étant nomades, l'hospitalité a été une valeur fondatrice de la plupart des civilisations. C'est avec le siècle des lumières, l'émergence des nations modernes et la notion de frontière, que la perception de l'hospitalité va changer, notamment avec le droit à la migration et à l'hospitalité. Cette valeur politique de l'hospitalité est mise à mal aujourd'hui par la sécurité et l'économie. Les états protègent désormais leurs citoyens des étrangers, la nécessaire hospitalité étant remplacée par l'indispensable hostilité. Pour améliorer la situation, « il faut un dialogue entre l'état et la société civile engagée dans l'accueil des migrants pour une meilleure prise en compte des droits des migrants ». Pour certains auteurs comme Benjamin Boudou à partir des travaux d'Arnold Van Gennep, l'hospitalité est à considérer comme un rite de passage dont la finalité est de contenir le danger que représenterait l'étranger pour la cohésion interne d'une communauté. En d'autres termes, la présence d'un étranger au sein d'une communauté peut faire craindre à ses membres des changements provoqués par les apports multiformes de l'étranger et les éventuelles adaptations liées à sa présence. Ainsi, une ritualisation des pratiques d'hospitalité pourrait faciliter l'insertion des immigrés au sein des communautés ecclésiales d'accueil.

Trois étapes peuvent être retenues pour acter la ritualisation de l'hospitalité en faveur des migrants ou des nouveaux arrivants en Église locale. Ces étapes pourraient être réalisées en fonction des contextes.

Il s'agit de

- L'accueil : les Eglises locales devraient mettre en place un dispositif d'accueil principalement le dimanche, mais également les autres jours de la semaine. Ce dispositif pourrait être une équipe dédiée à l'accueil des nouveaux arrivants, un cadre adéquat dans les locaux de l'Eglise, un temps précis et les commodités d'usage (dispositif pour un café avant ou après le culte par exemple). Les personnes impliquées

devraient être aptes à accepter et à assumer les différences, mais également être prêts à découvrir l'autre. Cet accueil devrait aboutir à une invitation à revenir, à participer à une activité précise ou à rester.

- La découverte mutuelle : autour d'une activité favorisant la communion et la communication, il serait souhaitable de créer un lien avec la personne précédemment accueillie en lui donnant la possibilité de se faire connaître. L'idéal serait de le faire autour d'une herméneutique de la Bible. A travers la lecture et la méditation de la Bible, chacun pourrait être invité à donner des éléments d'actualisation à partir de son contexte. La recherche d'un consensus culturel au sein de la communauté ecclésiale pourrait bien être un exercice concret d'échange d'idées.
- L'intégration : après plusieurs rencontres et lorsqu'on est convaincu d'avoir échangé avec la personne accueillie, il serait important de formaliser son intégration au sein de la communauté à travers une cérémonie particulière.

Approche biblique

Comment est-ce que cela pourrait être envisagé par la Bible ?

André Fossion⁴⁰ propose une lecture de la Bible en vue de sa recontextualisation dans la réalité plurielle du lecteur. En fonction des théories herméneutiques il distingue trois types d'approche du texte biblique à réaliser l'une après l'autre :

- L'amont du texte (ce dont il porte la trace),
- Le texte lui-même (le texte comme objet sémiotique)

⁴⁰ André FOSSION, « Lire pour vivre. La lecture de la bible au service de la compétence chrétienne », dans *Nouvelle revue théologique*, 2007/2 (Tome 129), p. 254-271, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2007-2-page-254.htm>

- Une lecture théologique qui recherche le discours sur Dieu et Jésus-Christ, l'interpellation à l'action et l'espérance,
- L'aval du texte (sa recontextualisation dans le présent du lecteur).

Quelques textes de la Bible peuvent nous permettre d'avoir un éclairage nouveau sur le défi de la recontextualisation ou de la corrélation en situation postmoderne.

Dans Luc 24.13-35, nous avons l'exemple du Christ pour une démarche théologique qui est bâtie à partir de la description que les destinataires font de leur vécu. En effet, il a rejoint deux disciples désillusionnés ⁴¹ par ce qu'ils avaient vécu lors de cette période au cours de laquelle le Christ avait souffert la passion pour sauver l'humanité⁴². Le cheminement de Jésus avec ces deux disciples devrait être pour notre manière de faire de la théologie une source d'inspiration. Pendant ce cheminement le Christ a adopté deux postures :

- Dans un premier temps, il a dialogué avec eux, les poussant à s'exprimer sur leur vécu, sans les juger.
- Ensuite, s'inspirant des Écritures, il a apporté une lumière nouvelle, différente de leur analyse par rapport aux événements qu'ils vivaient (décontextualisation et recontextualisation).

Le Christ avant d'annoncer la Parole de Dieu a pris soin d'écouter ce que ses auditeurs avaient à dire sur leur ressenti, leur vécu, leurs craintes et leurs attentes (informations sur le contexte des personnes rencontrées). Il y a dans cette démarche une double écoute et une mise en relation des différentes situations : écoute des disciples puis relecture par les Écritures. Le Christ a questionné l'attitude des disciples à partir de ce qu'il a entendu de la signification qu'ils donnaient des événements vécus précédemment. Pour ce

⁴¹ Camille FOCANT et Daniel MARGUERAT, *Le Nouveau Testament commenté. Texte intégral. Traduction œcuménique de la Bible*, Editions Bayard-Labor et Fidès, Montrouge-Genève, 2012, p. 395-396.

⁴² Darrel L. BOCK, Luke Volume 2 :9 :51-24 :53, Baker academic, 1996, p. 1913.

qui nous concerne, nous avons compris au travers de l'étude des différents discours théologiques des africains que la préoccupation majeure était la prise en compte des réalités locales culturelles et socioéconomiques. Il s'agissait de produire un discours théologique traduisible en actions cohérentes. Rapporté au contexte de la migration en France, ces tendances théologiques africaines devraient être mises en dialogue avec le contexte du pays d'accueil pour produire un discours et des pratiques issues du dialogue interculturel.

Le texte d'Actes 8.26-40 est une forte interpellation sur les enjeux de la mission tant pour le peuple de Dieu que pour les pasteurs chargés d'enseigner la Bible. Dans ce texte, un ange confie à Philippe la mission d'aller vers un eunuque éthiopien qui lisait sans comprendre un extrait des Saintes Écritures. Philippe l'interroge sur sa capacité à comprendre ce qu'il est en train de lire. Après sa réponse négative, Philippe lui explique la portion des Saintes Écritures qu'il lisait, ce qui l'a poussé à se convertir à la foi en Christ et à demander le baptême. Ce texte souligne la nécessité d'accompagner les gens dans l'interprétation de la lecture des Saintes Ecritures. Il nous permet de comprendre qu'il est tout à fait possible pour deux personnes d'origine culturelle différente de dialoguer autour des Saintes Ecritures de manière à aboutir à la conversion accompagnée d'actes liturgiques appropriés. Ce dialogue qui nécessite la prise en compte des contextes des personnes concernées, demande également une décontextualisation pour comprendre les Ecritures dans leur contexte d'élaboration et une recontextualisation dans le contexte des personnes concernées.

Nous sommes partis à la recherche des modalités pour recontextualiser l'Évangile dans un contexte pluriculturel. À partir de divers tableaux d'accueil des migrants d'origine africaine, nous avons constaté que la cohabitation des cultures distinctes est potentiellement conflictuelle, mais que la recherche d'un consensus culturel pourrait faciliter le processus de dialogue

interculturel. Les réflexions de Léopold Sedar Senghor nous ont permis de prendre en compte les différences philosophiques entre les européens et les africains. Certains privilégient la raison analytique et critique alors que d'autres privilégient la raison intuitive. Une lecture de la Bible à la lumière de ces informations nous a permis de prendre exemple du Christ dans sa manière d'accompagner les disciples sur le chemin d'Emmaüs. A partir de leur propre récit de leur vécu, il leur a annoncé la bonne nouvelle du salut en se servant de toute les Ecritures. Pour les cultures africaines qui privilégient une association temporel-spirituel et discours-action, l'épître de Jacques et le Christ dans la parabole des boucs et brebis nous a davantage édifié au sujet des perspectives pragmatiques de la théologie. Au vu de tout ce qui précède, nous pensons que l'élaboration d'une théologie qui se voudrait pertinente pour les contextes des peuples d'Afrique, mais également respectueuse de la Bible, devrait se faire par corrélation critique dans la perspective de la production d'actions concrètes et cohérentes avec les contextes, les discours et la Bible. Pour y parvenir réellement, la nécessité de prendre en compte les expressions *émiques* du vécu des personnes concernées sans préjudice des connaissances *étiques* utilisées comme comparaison nous semble indispensable. Il y a donc un travail important de collecte d'informations sur ce que pensent les peuples concernés des situations et événements vécus, afin de permettre la mise en corrélation critique avec la Bible dans une relation qui sera certes asymétrique, la Bible étant la norme.

Les principes à mettre en mettre pour une recontextualisation de l'Évangile pourraient se présenter ainsi :

- Faciliter des moments de rencontre et de découverte mutuelle pour les personnes qui partagent le même espace pour rechercher un consensus culturel.
- Favoriser une lecture de la Bible préparatoire à la recontextualisation à travers les étapes suivantes : l'amont du texte, le texte et son discours sur Dieu et le Christ, l'aval du texte.

- Évoquer de manière consensuelle les modalités du vivre-ensemble et d'une mise en œuvre des pratiques d'Église.

Pour y parvenir, il faudrait mettre un accent particulier sur la formation des acteurs de la pastorale au dialogue interculturel à travers des modules spécifiques.

Résumé

Dans cette communication, l'auteur propose de rechercher les modalités pour recontextualiser l'Évangile dans un contexte pluriculturel. À partir de divers tableaux d'accueil des migrants d'origine africaine, il fait le constat selon lequel la cohabitation de personnes marquées par la diversité de leurs origines est potentiellement conflictuelle, mais que la recherche d'un consensus culturel pourrait faciliter le processus de dialogue interculturel et le vivre-ensemble.

LA THÉOLOGIE PRATIQUE ET LE MONDE EN MUTATION : DÉFIS DE REGARDS CROISÉS ENTRE TRADITION ET MODERNITE EN AFRIQUE DE L'OUEST

ETIENNE BONOU¹

Notre monde vogue au gré du progrès, de la nouveauté, des innovations et de ce qui est convenu d'appeler le développement, un concept à connotation relativement incertaine. Nos sociétés, dans la même dynamique, se meuvent et se transforment engendrant ou induisant de nouveaux regards et de nouveaux modes de vie. Certaines pratiques pastorales ont été bousculées. Même la covid-19 a engendré de nouveaux modes de vie : télétravail avec ses conséquences, le développement des rencontres et sessions en visio, mais malgré tout, certaines traditions et pratiques pastorales en Eglise de même que notre vécu ecclésial résistent à l'innovation. Un tel contraste nécessite de profondes réflexions.

En tant que réflexion critique sur l'agir de l'Eglise, la Théologie Pratique est une science à regards croisés sur ce qui est convenu d'appeler d'une part la tradition et d'autre part la modernité au sens d'innovation. La tradition relèverait de l'ordre du passé et a pour contenu, un ensemble de normes et de prescriptions destiné à la codification des attitudes et des comportements des individus dans une société donnée. La modernité ou l'innovation, quant à elle, correspondrait à un niveau de transformations scientifiques, marqué par une évolution technique très perfectionnée. Ce dynamisme d'adaptabilité de la

¹ Étienne BONOU est pasteur de l'EPMB (Église Protestante Méthodiste du Bénin) et professeur de théologie pratique à l'UPAO (Université Protestante d'Afrique de l'Ouest). Il est membre depuis 2022 du Conseil d'Administration de la SITP (Société Internationale de Théologie Pratique).

théologie pratique aux réalités est une entreprise très complexe eu égard au caractère antithétique des deux notions. Elle présente néanmoins une perspective élogieuse de par la diversité que génère l'ingéniosité ou le génie créateur de la théologie pratique. La dimension critique de la TP amène le théologien à demeurer dans l'élan d'inventivité d'où jaillissent les idées qui cimentent les réflexions théologiques pour un meilleur vivre-ensemble. Il se dégage alors un questionnement qui porte sur le caractère diachronique de ces deux termes, leur collaboration, leur fécondité et comment donner sens, et sans compromission, à l'articulation foi et raison ? Cette interrogation vise finalement à savoir les types de rapports à établir entre la tradition et l'innovation et la diversité qui en découle. C'est dans cette optique que se situe notre travail de recherche intitulé : **La Théologie Pratique et le monde en mutation : défis de regards croisés entre tradition et modernité en Afrique de l'Ouest**. Son développement s'étape en trois points :

- 1- Traditions, innovations, diversités : considérations thématiques, épistémologiques et philologiques
- 2- Traditions, innovations, diversités : regards croisés des réalités en Afrique de l'Ouest.
- 3- Traditions, innovations, diversités : quelle herméneutique et quelle interpellation pour la théologie pratique ?

Traditions, innovations, diversités : considérations thématiques, épistémologiques et philologiques

Tradition

Toute société ou tout groupe social invente de norme, de pratique pour se faire identifier. Cette pratique sociale qui a besoin d'être effectuée de façon répétitive, va tendre, par commodité et efficacité, à développer un ensemble de telles conventions et routines, lesquelles *de facto ou de jure* vont

être, formalisées dans l'intention de faire connaître la pratique en question aux nouveaux pratiquants. Cette pratique est connue sous le vocable de tradition. Une tradition, c'est à la fois ce dont on se souvient et ce avec quoi on s'identifie. Elle désigne donc une pratique ou un savoir hérité du passé, répété de génération en génération. Elle désigne également la transmission continue d'un contenu culturel à travers l'histoire depuis un événement fondateur ou un passé immémorial. On parlera de l'héritage immatériel qui peut constituer le vecteur d'identité d'une communauté humaine, élément pouvant contribuer à son ethnogenèse.

La tradition, telle que définie, laisse aisément comprendre qu'elle a de nuances avec la culture : alors que la culture est constituée des idées, des coutumes et du comportement social d'un groupe social particulier, la tradition quant à elle est la transmission des coutumes et des croyances d'une génération à l'autre. Plusieurs théories sur la réalité existent. Une typologie des traditions nous permet d'en distinguer quatre types² : le premier dit loyaliste ou orienté par des héros est centré autour d'un fondateur dont la théorie conserve intégralement dans l'histoire son pouvoir explicatif ; c'est le cas des grandes théories attachées au nom propre des pères fondateurs. Le second type (tradition impersonnelle ou anonyme) consiste en une série d'idées et de techniques suscitant peu d'intérêt est tendu vers l'avenir. Le troisième type de tradition, numériquement le plus nombreux, est constitué par les tentatives avortées de création d'une tradition. Enfin, le quatrième type est celui de l'anti-tradition, dont le postmodernisme constitue aujourd'hui un bon exemple. Celle-ci présente toujours un caractère parasitaire par rapport aux autres traditions. L'analyse permet de conclure de manière conjecturale : les traditions sociologiques du futur se référeront probablement à des symboles anonymes plutôt qu'à des héros fondateurs, tout en maintenant les liens de loyauté personnelle entre leurs membres. C'est donc à raison qu'il est

² Randall COLLINS, « Les traditions sociologiques », dans *Enquête*, 2 | 1995, en ligne : <https://journals.openedition.org/enquete/302> (consulté le 15 juin 2022).

attribué souvent aux traditions une origine ancestrale et une stabilité de contenu. Mais ces caractéristiques ne résistent pas à l'analyse.

De façon spécifique, la tradition africaine est l'ensemble d'éléments présents de manière transversale à travers les différentes cultures africaines et qui témoignent du fait que l'homme noir traditionnel des cultures de l'Afrique sub-saharienne est farouchement attaché à la vie. Senghor, parlant de l'attachement de l'Africain en général et du Sénégalais en particulier à sa tradition affirme : « nous sommes 90% de musulmans, 10% de chrétiens et 100% d'animistes³ au Sénégal »⁴. Cet attachement est déterminé par des institutions familiales au sein desquelles l'individu est essentiellement défini par sa valeur de position, des conceptions structurales et d'attributs sociaux, le tout intégrant et expliquant une conception du monde selon laquelle la réalité empirique, quotidienne et visible est doublée d'une réalité invisible qui l'investit, la commande et l'explique⁵. Abondant dans ce sens, Amadou Hampâté Bâ affirme que quand on parle de « tradition africaine », il ne faut pas généraliser. Il n'y a pas une Afrique, il n'y a pas un homme africain, il n'y a pas une tradition africaine valable pour toutes les régions et toutes les ethnies... Certes, il existe de grandes constantes..., mais aussi de nombreuses différences »⁶. En clair, autant de sociétés que de traditions avec peut-être et des constances et quelques diversités spécifiques d'où l'existence des traditions comme dans la thématique du présent congrès. Cependant, lorsqu'on parle de tradition, on pense spontanément et au prime abord à ce qui est dépassé, démodé, sans valeur. Quelles appréhensions dans ce contexte

³ Le concept d'animisme signifie dans ce contexte tradition.

⁴ Propos attribués à L. S. SENGHOR lors de son intervention à l'ONU en 1960.

⁵ Alain MARIE, « La tradition africaine face à la modernité occidentale », *Le Seuil*, 1986/1 N° 14, p. 175 à 190, en ligne : <https://shs.cairn.info/revue-le-genre-humain-1986-1-page-175?lang=fr&ref=doi>

⁶ Isabelle CORPART, « La famille aujourd'hui, entre tradition et modernité », Éditions sciences humaines, en ligne : <https://doi.org/10.3917/rf.015.0163> (consulté le 8 août 2019).

en lien avec innovations ? Rapports de conflit, de compromission et de continuité ?

Innovation

L'innovation est la recherche constante d'améliorations de l'existant, par contraste avec l'invention, qui vise à créer du nouveau, du beau, du sensationnel. Elle désigne l'introduction sur le marché d'un produit ou d'un procédé nouveau ou significativement amélioré par rapport à ceux précédemment élaborés par l'unité légale. L'innovation qui couvre plusieurs domaines d'activités procède de la combinaison originale d'éléments pré-existants issus d'un même ou de plusieurs milieux mis en relation⁷. L'innovation, par sa nature et par ses répercussions, peut-être d'intensité variable. Elle s'entend en termes de transformation, de progrès et de modernité. Cependant, l'innovation ou la modernité apparaît comme une notion ambivalente ou ambiguë aussi bien en contexte occidental qu'africain sous une forme nouvelle. Elle traduit la complexité et la spécificité même de la modernité africaine. La démesure qui découle des innovations constitue la principale pierre d'achoppement ce qui fait qu'il faut prendre leurs résultats avec prudence et de précaution. Dès le début du XIX^e siècle Hegel jugeait que la gloire de l'art était derrière lui, dans le passé, et il n'annonçait rien de moins que la fin de l'art. Est-ce à cette fin, toujours différée depuis près de deux cents ans, que nous assistons aujourd'hui ? Ne serait-ce pas plutôt à la faillite des doctrines qui voulaient "expliquer" l'art donc lui assigner un "but" et penser son histoire en termes de "progrès" ? Telles sont les questions qui

⁷ Valérie CHANAL et Marie-Laurence CARON-FASAN, « Comment explorer de nouveaux business models pour les innovations technologiques », Grenoble université, en ligne : https://www.researchgate.net/profile/Marie-Laurence-Caron-Fasan/publication/228741147_Comment_explorer_de_nouveaux_business_models_pour_les_innovations_technologiques/links/0f317533955b8bfee7000000/Comment-explorer-de-nouveaux-business-models-pour-les-innovations-technologiques.pdf (consulté le 20 juin 2022).

sont au cœur des *Cinq paradoxes de la modernité*. Et s'il y en a précisément *cinq*, c'est que, depuis Baudelaire, l'histoire de l'art a connu cinq crises majeures correspondant à autant de contradictions non résolues. Les lecteurs qui ignorent les rudiments de l'histoire récente des beaux-arts trouveront là un guide sûr. Les autres y trouveront une perspective originale (baudelairienne) propre à éclairer les soubresauts actuels de la "postmodernité"⁸.

Du point de vue temporel, la modernité apparaît s'opposer au passé ou au suranné, dépassé, pour s'identifier au présent ou à l'actuel. De plus lorsqu'elle est envisagée du point de vue moral, elle s'opposerait à l'échelle de valeurs traditionnelles, généralement taxées d'obscurantisme.

Du point de vue développement, la modernité correspondrait à un niveau de transformations scientifiques, technologiques marqué par une évolution technique très perfectionnée. C'est dire pourquoi au regard de ces trois critères, la modernité constituerait une rupture radicale par rapport à la tradition. Pourtant, un regard très attentif nous permet d'appréhender une cloison étanche qui existe entre les deux notions et d'affirmer ainsi à la suite de l'Ecclésiaste que ce qui existe a déjà été. Rien de nouveau sous ce soleil. Il s'agit de comprendre par-là que ce qui est moderne aujourd'hui appartiendra au passé demain ; de même ce qui était déjà relégué au passé peut ressurgir pour faire partie du présent. En clair, les deux notions sont complexes à saisir. On peut, sans trop grand risque de se tromper, donner raison à Antoine Compagnon dans son ouvrage : *Les cinq paradoxes de la modernité*, dans lequel il entreprend de dénoncer entre autres la prétention de la nouveauté que revendique la modernité. L'auteur parle notamment de « la superstition du nouveau »⁹, pour désigner cette propension au changement qui caractérise la modernité et qui la pousse très souvent au rejet de tout ce qui

⁸ Antoine COMPAGNON, *Les cinq paradoxes de la modernité*, 1990, Ed. Seuil.

⁹ *Ibid.*

relève du passé pour ne considérer que l'actuel. Ce faisant, les normes et l'éthique ne sont plus respectées.

Tradition et modernité apparaissent finalement comme deux termes radicalement opposés, qui n'entretiendraient entre eux aucun rapport possible. Ainsi quand on évoque la problématique de la morale en Afrique, on se réfère particulièrement à la morale traditionnelle.

Parler de la morale africaine serait dans ce sens comme en opposition criarde avec tout ce qui concerne la question de la modernité. Car celle-ci véhicule l'enseignement des ancêtres, un enseignement tourné vers le passé, qui suspecte tout ce qui est nouveau et invite au changement. C'est cette attitude qui expose le continent africain au risque de l'immobilisme¹⁰ grâce au dynamisme interne des familles. De fait, en tant que système, la famille est généralement caractérisée par la tendance au changement et à l'homéostasie (non-changement). Aujourd'hui, les familles font face de façon permanente à des situations particulièrement pathogènes de sorte qu'on rencontre en Occident comme en Afrique et partout ailleurs des familles qui connaissent des troubles dans leur processus de développement. On en déduit qu'il existe une tension soit complémentaire soit conflictuelle entre traditions et innovations. L'enjeu c'est d'encadrer les bonnes pratiques d'une tradition, d'une société en établissant normes et principes comme démarche *politique* de recherche qui vise à appréhender le contexte et anticiper les conséquences des innovations dans une prise de conscience du caractère impliqué de celle-ci. *Un proverbe africain dit à cet effet : si tu marches, tu marches dans la forêt et que tu rencontres deux fois le même arbre, c'est que tu t'es trompé de chemin.* Il faut tout simplement comprendre à travers ce proverbe qu'il ne faut pas perdre ses repères identitaires. Ainsi, dans le processus de l'innovation, il faut protéger sa tradition, son identité tout en restant ouvert aux transformations mais sans compromission. Dans cette perspective, les

¹⁰ Amadou HAMPÂTE BÂ, *Mémoires*, Paris, Ed. J'ai lu, 2008, p. 12

multiples facettes des traditions et innovations constituent des diversités, des richesses et des opportunités.

Traditions, innovations, diversités : regards croisés des réalités en Afrique de l'Ouest.

Traditions et innovations semblent *a priori* être deux termes antagonistes. En apparence, les deux concepts sont en contraste frontal : l'un est associé à la stabilité, l'autre au changement. Les deux sont appelées à se côtoyer de plus en plus souvent dans la stratégie des sociétés, alors il devient nécessaire voire indispensable d'entrer dans le dynamisme de leurs relations pour une meilleure compréhension.

Etant donné que, dans les cercles intellectuels, ce qui ne relève pas du rationnel et de la démarche scientifique est rejeté, la tradition en Afrique a été un concept occulté dans les sciences sociales. Aussi la contestation de l'autorité de la tradition tient-elle à ce que de nombreuses règles de comportement qu'elle véhiculait ont été rendues obsolètes par le progrès scientifique, technique et social. Dès lors, on peut considérer que la tradition peut opérer comme une contrainte ralentissant le rythme de propagation des innovations¹¹. Certains auteurs ont vu dans l'opposition entre tradition et innovation un biais en faveur du récent qui conduit les chercheurs à négliger le rôle des savoirs et savoir-faire plus anciens dans le processus d'innovation. Ils insistent eux, au contraire, sur la manière dont l'innovation peut s'appuyer sur le savoir (et savoir-faire) accumulé au fil du temps (de Massis *et al.*, 2016). Car dans le processus d'innovation, il va être combiné à de nouvelles connaissances.

Par contre, les travaux menés sur ces relations entre tradition et innovation insistent sur le fait que la tradition aide, par les valeurs qu'elle assoit, à mettre

¹¹ Dictionnaire de théologie fondamentale, p. 1430.

en perspective les connaissances nouvelles. Cela implique une vision dynamique de la tradition : « *la tradition ne duplique pas le passé dans le présent mais opère un filtrage* » (Dumoulin et Simon, 2008, p.24) ; « (...) *chaque cycle d'innovation, en trouvant sa légitimité, enrichit la tradition.* »¹². C'est aussi cet effet de filtrage qui donne aux pratiques traditionnelles une autre qualité soulignée par plusieurs chercheurs : la fiabilité. De ce fait la tradition n'est pas le contraire de l'innovation, mais le cadre dans lequel doivent s'effectuer les innovations pour être significatives et durables¹³. C'est ce que nous allons voir à travers une lecture croisée et parfois critique de certaines réalités qui sont, à quelques exceptions près, propres à l'Afrique de l'Ouest.

Primo : dans le domaine de l'accompagnement pastoral ou de la pastorale de la santé

L'histoire de l'évangélisation-civilisation nous renseigne que le christianisme en Afrique est une nouvelle religion car avant l'arrivée des missionnaires, les Africains avaient leurs traditions, leur religion qui prenaient en compte l'anthropologie de l'homme. L'Africain avait aussi des pratiques religieuses qui pérennisaient des valeurs africaines. Tous les problèmes de l'homme trouvaient leurs solutions dans cette perception anthropologique. Or, le christianisme missionnaire était à coloration occidentale. Il avait comme contenu l'Evangile de Jésus-Christ et comme enveloppe la culture occidentale. L'Evangile a donc été confondu à la culture. Bon gré mal gré, les Africains ont consommé le produit avec son emballage. En conséquence, toute la théologie africaine se fonde et fait toujours référence à cet héritage légué par les missionnaires. Dans cette optique, les solutions aux problèmes des Africains qui ne s'y réfèrent pas sont taxées de syncrétisme et de fétichisme. Tout chrétien malade qui se fait soigner à la traditionnelle est toujours traité tel quel. Sur le plan médical, tout chrétien ayant un problème

¹² *Ibid.*, p.28.

¹³ Alain DE BENOIST, *Les Idées à l'endroit*, éditions Libres Hallier, 1979.

de santé n'a autre choix que la prière et l'hôpital. Pourtant la pastorale de la santé permet une prise en charge holistique des chrétiens. Or, dans le domaine de l'anthropologie médicale, il existe en Afrique la réalité de maladie différentielle. Ainsi, dans le contexte sociologique, tout chrétien africain intégré suit tout un itinéraire thérapeutique pour son équilibre sanitaire : médecine traditionnelle ou endogène, médecine moderne et la médecine spirituelle. On en déduit donc que l'Evangile tel que présenté par le colonisateur n'est pas innovant et n'est pas non plus porteur d'épanouissement aux Africains. Toute innovation doit nécessairement être éclairée par la tradition : c'est la tradition ou la culture qui porte l'Evangile et l'Evangile éclaire la tradition. La tradition et l'innovation ont besoin d'être dans une dynamique de complémentarité.

Secundo : au plan liturgique : l'attention sera plus focalisée sur certaines réalités

Dans les années 1980, alors que j'étais jeune, j'ai vu le Trimendum célébré dans une profonde dynamique de deuil comme si le Christ était encore et vraiment sur la croix ; par exemple, pour le culte du jeudi saint, pas de cloche, la chorale ne joue pas de percussion, le vendredi saint c'est plus critique, les chrétiens sont à l'église du matin au soir : c'est une journée de jeûne et prière. Le samedi, pas d'activités paroissiales, pas de culte ; c'est une journée méditative sur la mort de Jésus-Christ. La tristesse est à son comble puisqu'on sent que chaque chrétien prenait sa part de passion avec le Christ souffrant à l'instar du chemin de croix chez les frères catholiques romains. Il faut attendre le dimanche à 04h du matin pour que sonne la cloche pour annoncer la résurrection avec alléluia. Mais de nos jours, du fait de l'innovation ou de l'évolution ou de la sécularisation, cette tradition est à la croisée des chemins : la semaine sainte est observée et vécue comme une simple commémoration dans un esprit de « formalisme », pourrait-on dire. Il y a comme un relativisme dans les pratiques religieuses. Par exemple, plusieurs activités

sont menées pendant la période sainte : concert, mariage, inhumation, réunion, anniversaire, et autres célébrations festives.

Dans certaines communautés villageoises, il est enseigné à la lumière du 4^e commandement (Exode 20, 8ss) que le dimanche est le jour du Seigneur et qu'il ne faut rien faire. Avec cette éducation religieuse des missionnaires, les chrétiens ne font même pas la cuisine ; les commerçants n'ont le droit d'ouvrir leurs boutiques ou magasins : c'est un jour sacré. Pas d'autres activités en dehors de l'église.

Toujours au plan liturgique, des problèmes de pratiques pastorales existent et restent sans réponses claires du fait des traditions missionnaires : le port obligatoire de voile ou de couvre-chef par les femmes dans le temple (cf 1Cor 11,15). Il fait débat parfois stérile parce que pas de pratique uniforme même au sein d'une communauté ecclésiale. Dans une même paroisse, certaines femmes portent de voile, d'autres non ; d'autres le mettent seulement au moment de la sainte cène. C'est peut-être une forme de diversité !

La question de la pesanteur des traditions devient de plus en plus préoccupante dans le domaine de l'hymnologie. En effet, pour l'Africain en général et le Béninois en particulier, l'histoire et le rôle des griots recèlent l'importance et la place de la musique dans la vie des sociétés africaines. Le chant est un art. Sa composition ou son inspiration est aussi transmise par héritage ; c'est le rôle des génies et des ancêtres. Le chant en tant que véhicule de message à l'instar de la langue est présent dans les cérémonies et rites d'initiation et d'intégration. Il accompagne l'homme dans la vie, de la naissance à la mort et même au pays des morts ; l'Africain y croit fermement. La musique est d'ailleurs une valeur voire un fait culturel. Mengi Kilandamoko, s'appuyant sur Senghor, affirme que pour l'Africain, *« rien ne se fait sans musique : elle est associée à toutes les fêtes religieuses ou sociales, aux cérémonies, de même qu'aux activités journalières. Le charpentier taille ses planches au rythme d'un chant improvisé. Les filles vont à la rivière en jouant du tam-tam sur le seau de plastique appuyé sur leur*

*hanche. Tout le monde naît, vit et meurt avec de la musique*¹⁴. Cette dynamique d'ordre structurel se justifie par le fait que par la musique, l'Afrique peut accéder à l'Être Suprême à travers les messages et les vibrations qu'elle donne. C'est le sens du phénomène de la transe qui, parfois, propulse l'être humain au-delà de soi lorsqu'il est emporté par la musique. On parle de la puissance envoûtante de la musique, du chant, du rythme et des instruments musicaux. Dans ce sens, Mengi Kilandamoko affirme qu'« *en Afrique, l'art majeur est celui de la parole, qui devient poème dès qu'elle est rythmée. Si on l'accompagne d'un instrument elle devient alors musique. Les langues africaines étant des langues toniques, elles dictent plus ou moins les mélodies à ses compositeurs* »¹⁵. Mais avec l'avènement du christianisme, les chants et les instruments de musique locaux, n'étaient pas, au départ en odeur de sainteté auprès des missionnaires puisque considérés comme diaboliques. C'est après le Concile Vatican 2 et le voyage de Paul VI dans les 1970 au Kampala en Afrique incitant les Africains à « être authentiquement chrétiens et authentiquement Africains » que des initiatives ont été prises dans le sens de l'introduction des chants et instruments locaux dans les célébrations culturelles, bien évidemment dans les langues locales des peuples concernés. Pour cela, les chrétiens africains n'ont pas d'abord cherché à inventer un genre nouveau. Ils ont tout simplement emprunté aux valeurs endogènes le génie africain pour des compositions en y donnant de contenu évangélique. Ces compositions sont des expressions anonymes de la culture et produit de la transmission orale, comme cela est pratiqué dans toutes les cultures de l'humanité. Ces chants ne sont pas faits de la musique savante occidentale. Cette innovation de contextualisation ou d'introduction de chants locaux dans les célébrations a suscité l'adhésion ou la conversion de masse des Africains car ils ont entendu chanter les merveilles de Dieu dans

¹⁴ Mengi K. KILANDAMOKO, cité par Maurice B. MONDONGO IYOKA, *Chants de recueils et culte protestant aujourd'hui à Kinshasa, effort pour la revalorisation des chants traditionnels*, Kinshasa, 2008, inédit, p. 215.

¹⁵ *Ibid.*

leurs propres langues (Ac. 2, 11). Laurent Gagnebin a donc raison lorsqu'il écrivait que *tout culte devrait être placé sous la responsabilité de toute la communauté, sa préparation, son animation étant le fait de la plus large participation des uns et des autres, pour que ni la séparation ni la hiérarchie ne puissent diviser les membres de l'Église*¹⁶, la participation active de tous au culte était donc devenue comme un défi majeur. Ils ont donc eu l'ingéniosité de constituer des chorales pour la louange du Seigneur. Au nombre des rythmes locaux introduits dans la liturgie, il y a le rythme et les chants adjogan qui ne se jouent que dans un palais royal, pour le roi. On comprend : rien de plus normal que de jouer ce rythme à l'Eglise car c'est en l'honneur du Roi des rois. Malheureusement, de nos jours, la tendance est à l'ambiance. Tout le monde veut faire la musique moderne avec des instruments haut de gamme suivi parfois de beaucoup de bruit, de bruit liturgique ou de vacarme puisque dans les chants liturgiques ou symphoniques, la mélodie est beaucoup plus mise en exergue; les chorales font plus de copier-coller des chants venus d'ailleurs. Par exemple, dès qu'une chorale chante un nouveau morceau dans une paroisse, vous entendrez chanter le même morceau par toutes les chorales du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest. Manifestement, il se pose à ces groupes de louange et à leurs responsables le problème de formation permanente pour une adaptabilité de leur ministère aux réalités existentielles de notre monde en mutation. En conséquence il y a de moins en moins d'attrait ou d'adhésion à la musique ou aux chants traditionnels. Inéluctablement, on assiste à la disparition progressive de ces valeurs, véhicule de la culture, de messages. Amadou Hampâté Bâ ne disait-il pas « un vieillard qui meurt en Afrique est une bibliothèque qui brûle »¹⁷ et moi je dis « un théologien, génie, un théologien ingénieux en musique qui meurt en Afrique est une perte énorme pour la théologie pratique. En effet, le théologien en musique puise des réalités existentielles de l'endogénéité pour composer des chants qui

¹⁶ Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert*, Genève/Paris, Labor et Fides, 1992.

¹⁷ Amadou Hampâté Bâ, discours prononcé à l'UNESCO en 1960.

expriment ou véhiculent des valeurs évangéliques pour la foi et l'épanouissement des chrétiens. Ils sont des canaux d'évangélisation.

Une autre tradition qui est un défi lancé à la théologie pratique est la question de la polygamie hétérosexuelle (un homme marié à deux femmes). L'Africain homme est par tradition polygame ; c'est le christianisme qui lui a imposé la monogamie. Mais cette tradition est diversement et différemment vécue selon les milieux et les tendances d'églises. Mais dans les Eglises ouest africaines, qu'elles soient traditionnelles ou de type pentecôtiste, les polygames n'assument pas officiellement de responsabilité au sein de l'Eglise. D'ailleurs, à cause de cette discipline au sein de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin, un schisme a vu le jour le 5 octobre 1930 avec naissance d'une communauté du nom de l'Eglise Méthodiste Africaine du Bénin (EMAB), les premiers responsables de cette église sont des laïcs, peu importe leur statut matrimonial. Dans les autres Eglises, les polygames n'ont surtout pas accès à la sainte cène, ils en sont joyeusement privés conformément aux magistères et textes statutaires des dites communautés. Pourtant, à la barbe des pasteurs, certains polygames non déclarés se présentent pour la communion. Complaisance coupable des pasteurs ? ou complicité tacite ou encore le voir sans voir !

Encore sur le plan liturgique, des défis sont prégnants. En effet, le modèle de liturgie reçu des missionnaires depuis la colonisation est très sacré et est donc *tombé du ciel*, pourrait-on dire ; il n'y a pas possibilité de réflexion critique. La théologie pratique ne passe pas par-là. Un jeune pasteur ou un prédicateur laïc qui fait son culte et surtout son examen de passage de grade sans respecter scrupuleusement le modèle de liturgie hérité des missionnaires a déjà fait son vœu d'échec. Par exemple, les méthodistes surtout les conservateurs sont très jaloux de leur identité. Il est d'ailleurs fréquent d'entendre dire suite des pratiques innovantes, « ça ce n'est pas méthodiste, allez faire vos choses ailleurs, pas dans notre Eglise ».

Malgré cette tendance à freiner les réformes liturgiques, on note çà et là dans presque toutes les églises de l'Afrique de l'ouest, le vent des prières charismatiques qui bouscule les traditions. On observe de nouvelles conceptions théologiques qui induisent essentiellement trois types de pastorales : la pastorale kérygmaticque, la pastorale charismatique et la pastorale thérapeutique. C'est dans le domaine de la pastorale charismatique avec des pratiques empruntées aux *églisettes*¹⁸ ou mouvements pentecôtistes que plusieurs acteurs pastoraux sont éminemment zélés avec des pasteurs exorcistes, visionnaires, prophètes, etc. Tout un dispositif est mis en place pour l'exercice de ce type de ministère. La plupart du temps, les femmes sont les plus nombreuses à solliciter l'accompagnement et la délivrance de ces agents pastoraux. Les limites des traditions sont donc franchies dans le domaine des prières charismatiques.

Toutes ces pratiques sus-énumérés sont l'œuvre des agents pastoraux qui parfois font de la manipulation.

Traditions, innovations, diversités : quelle herméneutique et quelle interpellation pour la théologie pratique ?

Il sied de rappeler que la théologie pratique est une science réflexive ; elle cherche à analyser les pratiques et les traditions par un regard critique

La Théologie Pratique est là comme réflexion critique des pratiques ecclésiales. Elle est le lieu des compositions, le lieu de l'ingéniosité, du génie créateur mais il ne faut pas tomber dans la tentation de toute critique. Son rôle est d'entretenir une critique qui proteste contre les formes et l'esprit pur.

La dimension critique de la TP amène le théologien à demeurer dans l'élan d'inventivité d'où jaillissent les idées qui cimentent les réflexions théologiques. Dans cette dynamique, la TP amène l'Eglise, de ses réflexions

¹⁸ Ce sont des groupes, mouvements religieux, ministères ou des églises privées.

à élaborer une théologie qui tienne compte de son temps en recourant au langage correspondant aux nouvelles situations sociales, politiques et culturelles. La TP est alors une réflexion critique sur la pratique ecclésiale avec prospection et génie créateur.

Dans cette dynamique, je m'appuie sur les réflexions analytiques et pratiques de Marc Dumas. Elles portent sur l'expérience de la théologie : corrélation, interruption et recontextualisation. Dans sa 3^e stratégie de recontextualisation théologique, il insiste sur le concept de l'interruption pour montrer l'impérieuse nécessité de « nous pencher plus à fond sur cette avenue de l'exercice théologique pour aujourd'hui car, avec elle, on prétend pouvoir mieux articuler en contexte postmoderne, la manière dont il serait possible de faire une expérience de la théologie signifiante et pertinente. S'appuyant sur les différents travaux d'auteurs auteurs (dont Lieven Boeve, qui a passablement publié sur ce thème ces dernières années : 2003a ; 2003b et le mouvement théologique de Radical Orthodoxy, Milbank, Pickstock et Ward : 1999 ; Pabst et Venard : 2004), (Voir ce type de constat avec la thématique de l'expérience dans Dumas 2004b). il évoque une tendance qui intéresse les méthodes corrélatives modernes, à inscrire dans le contexte nouveau la geste dialogale de la théologie avec le monde, la culture et la société. Il demande enfin *comment dépasser la remise en question de l'identité spécifique de la foi chrétienne et dialoguer avec une culture, dont les contours sont pluriels, situés, complexes, sans tomber dans un relativisme culturel, pire, sans oublier la dimension théologique spécifique de la foi chrétienne ?* En définitive, la démarche adéquate est de susciter le dialogue entre la foi et le contexte. Dans cet ordre d'idées, même si nous semblons être d'avis avec l'auteur, la complexité du travail réside dans la mise en œuvre de ce dialogue avec les autres acteurs dont les déterminants identitaires ne restent parfois insaisissables. Ce principe d'articulation, nous le soumettons à l'épreuve de deux propositions qui visent à élaborer un cadre conceptuel pour l'éthique à la fois de la recherche et de la responsabilité en vue d'analyser ce qui se passe actuellement. Et pour penser l'action dans ce domaine. il faut pour ce faire un

travail de catéchisation progressive et permanente en évitant de tomber dans un syncrétisme sans précédent car la Théologie Pratique, par sa théologie contextuelle ne se construit pas essentiellement dans une confrontation avec le dogme et la philosophie grecque, ni avec seulement l'Écriture, mais elle s'élabore en relation avec les traditions culturelles négro-africaines. Il faudra adopter pour cela une posture épistémique ancrée dans la philosophie des sciences, pour une critique des concepts et des critères utilisés par certains de ces textes officiels, afin de restituer la question éthique dans une compréhension des relations. En tant que science dynamique, la TP dans ce monde en mutation a besoin également d'inventer d'autres méthodes pour faire reculer les limites de la résistance aux innovations. Il y va de la riche pluralité des diversités.

De façon concrète, les questions de traditions en lien avec les pratiques soulevées relèvent à la fois des acteurs pastoraux que des institutions. Elles ont pour causes l'ingérence et l'interférence des responsables qui font obstruction aux innovations. Plusieurs théologiens sont de nos jours versés dans la course au pouvoir et le culte de la personnalité en négligeant leur ministère de théologiens. Nous pensons qu'à l'instar de la femme cananéenne, la TP a besoin d'aider à devenir *une passeuse de frontières*¹⁹. Il s'agira pour cela de réévangéliser les acteurs de la théologie car faire église, c'est être capable de transformer l'environnement autour de soi à travers le vécu de la foi. Grâce à la TP, l'Afrique, au moyen de son dynamisme interne, peut et doit inspirer un élan créateur, innovateur face aux mutations du monde.

Ce parcours analytique des réalités auxquelles le monde contemporain fait irrésistiblement face au sujet des traditions, innovations et diversités nous a

¹⁹ Il s'agit d'inventer des stratégies pour rénover les pratiques traditionnelles tout en préservant leur identité sans compromission.

permis de comprendre que la tradition est un fait culturel qui identifie un groupe social. Mais pour son authentification, elle a besoin d'être aux prises avec d'autres traditions dans un élan de dialogue pour évoluer sans se compromettre. L'innovation ou la modernité s'impose de ce point de vue à toute tradition ; nul ne peut l'arrêter. La Théologie Pratique, en tant que réflexion critique des pratiques a une responsabilité énorme pour accompagner les pratiques en vogue sujettes à équivoque et qui plombe l'avenir et l'identité des communautés ecclésiales de même que l'avenir de la foi. Toute église qui ne se met pas dans cette posture de pré dynamisme permanent pour articuler ses pratiques traditionnelles face aux mutations serait-elle encore l'Eglise de Jésus-Christ ?

Résumé

Notre monde, en constante évolution sous l'impulsion du progrès, des innovations et du développement, connaît des transformations rapides qui modifient les modes de vie et les pratiques sociales. Ces mutations n'épargnent pas l'Église : certaines pratiques pastorales se transforment, tandis que d'autres résistent à toute forme d'innovation. La crise sanitaire de la Covid-19 a d'ailleurs accentué ces changements, notamment à travers le télétravail et la généralisation des rencontres en visioconférence. Ce contraste entre changement et résistance appelle une réflexion de Théologie Pratique comme réflexion critique sur l'agir ecclésial. L'article met en lumière la tension entre fidélité à la tradition et ouverture à l'innovation, tension que la théologie pratique doit habiter de manière créative et critique pour éclairer l'action de l'Église dans un monde en mutation, particulièrement en Afrique de l'Ouest.

Bibliographie

Ouvrages spécifiques

- FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Syros, 2002.
- GAGNEBIN L., *Le culte à cœur ouvert*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- HAMPÂTE Bâ A., *Mémoires*, Paris, Ed. J'ai lu, 2008,
- MBEMBE A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Ed. La Découverte, 2010.
- OUEDRAOGO M, *Culture et développement en Afrique : le temps du repositionnement*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Thèses, Mémoires et Cours

- MENGI KILANDAMOKO K., cité par Maurice MONDENGUO Iyoka B, *Chants de recueils et culte protestant aujourd'hui à Kinshasa, Effort pour la revalorisation des chants traditionnels, Kinshasa, 2008, Inédit,*
- NOAH ONANA G., *Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine. Philosophie. Université Paris-Est, 2012, thèse, online.*
- APOVO J.-M., *Cours de religions africaines*, UPAO, Porto-Novo, 2010-2011, inédit.
- BONOU E., *Le ministère pastoral dans les Eglises africaines aujourd'hui*, UPAO, Porto-Novo, 2019-2020, CL1, inédit.
- BONOU E., *Les enjeux de l'accompagnement pastoral*, UPAO, Porto-Novo, 2020-2021, CL3, inédit.

Webographie

- MARIE Alain, la tradition africaine face à la modernité occidentale, Le Seuil, in Cairn info, 1986/1 N° 14 | pages 175 à 190, DOI 10.3917/lgh.014.0175
- <https://www.cairn.info/revue-recherches-familiales-2018-1-page-163.htm>
- COMPAGNON Antoine, les cinq paradoxes de la modernité in https://books.google.fr/books/about/Les_cinq_paradoxes_de_la_modernit%C3%A9.html?id=nawyAAAAIAAJ&redir_esc=y,
- CROWDER Ralph L., « Eduard Blyden: On the Struggle for African Liberation », in <https://www.africaunbound.com/index.php?option> p. 1 cité, famille, tradition et modernité,
- DE BENOIST Alain, Les Idées à l'endroit, éditions Libres Hallier, 1979, in <https://racinescharnelles.blogspot.com/2010/08/la-tradition-nest-pas-le-passe.html>,
- TABARD René, Théologie des religions traditionnelles africaines, in <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2008-3-page-327.htm>.
- La diversité culturelle : avantages et désavantages dans un contexte d'entreprise in <https://culture.jecoco.com/11635/quels-sont-les-avantages-inconvenients-de-la-diversite-culturelle.html>
- <https://journals.openedition.org/enquete/302>, les traditions sociologiques
- <https://journals.openedition.org/rac/1124>, Penser l'indissociabilité de l'éthique de la recherche et de l'intégrité scientifique,
- Qu'est-ce que la théologie pratique ? in <https://www.gotquestions.org/Francais/theologie-pratique.html>

LA CATÉGORIE DE L'INTERRUPTION ET LA MÉTHODE DE RECONTEXTUALISATION EN THÉOLOGIE PRATIQUE. TRADITION, INNOVATION ET DIVERSITÉ

GEOFFREY LEGRAND¹

Afin d'introduire notre objet de recherche, à savoir la recontextualisation comme une nouvelle voie féconde pour la théologie pratique, trois citations nous donnent l'occasion d'entrer directement dans le vif du sujet. La première citation émane de l'écrivain et philosophe français, membre de l'Académie française, Paul Valéry (1871-1945) qui indiquait ceci : « La véritable tradition dans les grandes choses n'est point de refaire ce que les autres ont fait, mais de retrouver l'esprit qui a fait ces grandes choses et qui en ferait de tout autres en d'autres temps. »² Dans le même ordre d'idées, voici une deuxième citation, généralement attribuée au compositeur Gustav Mahler (1860-1911) : « La tradition, c'est la transmission du feu et non l'adoration des cendres. » Enfin, à plusieurs reprises, le pape François a pris à son compte la réflexion du chef d'orchestre autrichien en affirmant que « la tradition [était] la garantie de l'avenir, pas la gardienne des cendres »³.

Jusqu'il y a peu, la corrélation était généralement employée en théologie pratique comme une méthode réussissant à mettre en relation la culture et la religion, le contexte et la foi, et donc l'innovation et la tradition. Toutefois,

¹ Geoffrey LEGRAND est docteur en théologie et professeur à l'UCLouvain. Après avoir réalisé sa thèse de doctorat sur la pastorale scolaire, il a présenté son travail d'habilitation en éducation religieuse à l'Université de Fribourg. Contact : geoffrey.legrand@uclouvain.be.

² Paul VALÉRY, *Tel quel*, T. 2, Paris, Gallimard, 1943, p. 193.

³ Pape FRANÇOIS, « Discours de Naples (21 juin 2019) » en ligne : www.vatican.va consulté le 10 décembre 2022. Voir aussi : Pape FRANÇOIS, « Lignes de développement du pacte éducatif mondial (1^{er} juin 2022) », en ligne : www.vatican.va (consulté le 10 décembre 2022).

en post-modernité, plusieurs voix s'élèvent aujourd'hui contre l'utilisation de cette méthode corrélatrice et nous avons déjà proposé précédemment la méthode de recontextualisation du théologien flamand Lieven Boeve⁴ comme alternative aux stratégies mono-corrélatives⁵. Dans le cadre de la présente contribution, nous aimerions avancer d'un pas dans cette direction en poursuivant trois objectifs :

- Premièrement, rappeler la manière dont fonctionne la recontextualisation et montrer la place qu'elle laisse à la diversité (notamment grâce à la catégorie de l'interruption).
- Deuxièmement, montrer que cette méthode s'inscrit parfaitement dans le cadre des actes de notre Congrès puisqu'elle va au-delà des approches mono-corrélatives, tout en combinant la tradition et l'innovation.
- Troisièmement, avec l'exemple de la crèche, présenter un cas concret de recontextualisation grâce auquel nous identifierons quelques implications pratiques liées à cette méthode.

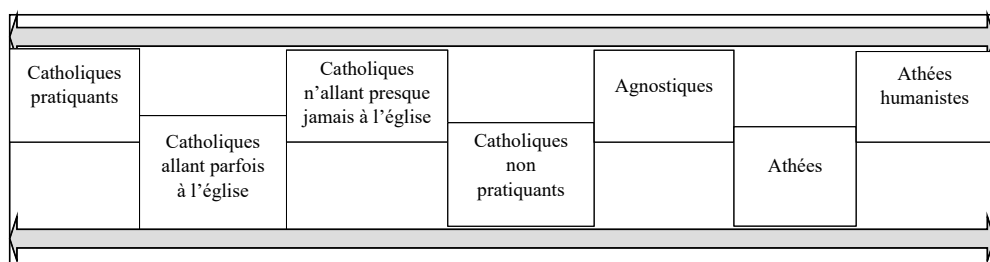
Pour atteindre ces objectifs, nous commencerons par rappeler les difficultés des méthodes mono-corrélatives dans le contexte religieux post-moderne ; nous poursuivrons en présentant de manière détaillée la catégorie de l'interruption et la méthode de recontextualisation chères à Lieven Boeve ; nous terminerons notre parcours par une illustration qui donnera matière à réflexion quant aux conséquences concrètes qu'implique une telle méthode.

⁴ Voir en particulier Lieven BOEVE, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval* [Dieu interrompt l'histoire. La théologie dans un temps de bouleversements], New York / London, Continuum, 2007.

⁵ Geoffrey LEGRAND, *Les enjeux théologiques de la pastorale scolaire. Recherche sur les finalités de la pastorale scolaire à partir d'une relecture de Paul Tillich* (Tillich Research, 25), Berlin / Boston, de Gruyter, 2022, (en particulier, voir p. 239-268) et Geoffrey LEGRAND, « De la corrélation à la recontextualisation. Enjeux théologiques d'une option méthodologique », dans Yves Guérette (éd.), *Pratiques de libération et théologie des pratiques. Pour une épiphanie du salut de Dieu* (Théologies pratiques), Montréal, Novalis, 2022, Livre électronique, p. 13-19.

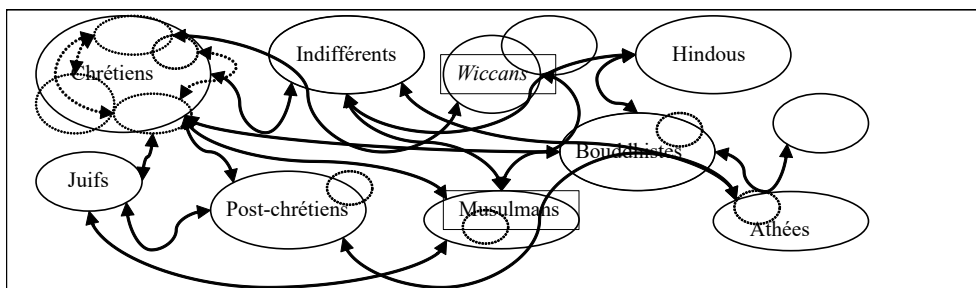
Analyse du contexte religieux post-moderne et difficultés des méthodes mono-corrélatives

Dans un précédent article⁶, nous avons détaillé la manière dont Lieven Boeve concevait le contexte religieux en Europe occidentale : selon lui, nous sommes entrés dans une ère « post-laïque » et « post-chrétienne ». En conséquence, plus personne ne peut revendiquer une position neutre aujourd’hui : la situation présente est davantage caractérisée par un champ de positions philosophico-religieuses plurielles, en constantes interactions les unes avec les autres, plutôt que par un *continuum* allant des catholiques pratiquants aux athées humanistes⁷.



⁶ Geoffrey LEGRAND, « De la corrélation à la recontextualisation ». Les deux premiers points de cette contribution iront à l'essentiel étant donné qu'ils ont déjà été présentés plus longuement dans l'article qui vient d'être cité.

⁷ Ces schémas sont adaptés en français à partir du livre de Lieven BOEVE, *God Interrupts History*, p. 27-28. La première illustration présente l'ancien *continuum* alors que la seconde montre les multiples interactions qui ont lieu aujourd'hui.



Par ailleurs, Lieven Boeve emploie trois catégories descriptives (et non normatives) pour analyser la post-modernité : la détraditionnalisation, l'individualisation et la pluralisation. Dans ce contexte, il constate que les stratégies mono-corrélatives ne fonctionnent plus, elles qui, depuis Friedrich Schleiermacher (1768-1834), le « père » des théologies de la médiation, avaient pourtant été portées par des générations de théologiens (Paul Tillich, Edward Schillebeeckx, Marc Donzé, David Tracy, Marc Dumas, Gilles Routhier, etc.). En effet, selon Lieven Boeve, quatre éléments expliquent cette faillite du projet corrélatif dans le contexte actuel : la pluralisation avec l'apparition d'autres convictions et d'autres religions, les sensibilités post-modernes plus attentives à l'altérité et au différent, la trop grande recherche d'harmonie des méthodes mono-corrélatives qui finissent par diluer le contenu du christianisme et, enfin, l'écart grandissant entre la culture contemporaine et la foi chrétienne.

La catégorie de l'interruption et la méthode de recontextualisation

En réponse à ce contexte sociologique ambiant, Lieven Boeve mobilise la catégorie de l'interruption, à la fois contextuelle et théologique, afin de maintenir ensemble, dans une tension vivifiante, la tradition et l'innovation. En effet, l'interruption ne constitue ni une trop brusque rupture, ni une trop grande harmonie entre la foi et le contexte. Contextuellement, l'interruption est causée par l'altérité philosophique et religieuse : l'autre, porteur de convictions différentes, invite les chrétiens à ouvrir leurs récits de manière à

ce qu'ils puissent retrouver les potentielles traces de Dieu en ce monde. Inversement, le récit chrétien est aussi en mesure d'interrompre le contexte, par l'amour du prochain ou des ennemis, par exemple. En rencontrant l'autre, il ne s'agit pas pour les chrétiens de rechercher simplement des points communs mais plutôt de voir ce qui les différencie afin qu'ils puissent redécouvrir leur propre singularité. De plus, l'interruption est aussi une nécessité théologique. En effet, le théologien flamand a démontré que Dieu se révélait de manière interruptive, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, en interrompant les récits humains. Par ailleurs, en relisant la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, Lieven Boeve a aussi rappelé que, par le dialogue, Dieu se donnait à connaître dans l'histoire aujourd'hui encore. En conséquence, cette double interruption contextuelle et théologique, souligne simultanément l'importance du dialogue et de la diversité : l'autre, différent par ses convictions, interrompt les compréhensions premières des chrétiens et les invite à recontextualiser leur récit (cela est vrai aussi inversement).

Pour ce faire, comment procéder ? Avant tout, il s'agit de comprendre que la recontextualisation (qui se rapproche d'une corrélation post-moderne) consiste en un processus formel ayant pour fonction de replacer la tradition dans un contexte nouveau afin que celle-ci retrouve une signification nouvelle et redevienne crédible. C'est d'ailleurs ce que les chrétiens ont toujours fait, raison pour laquelle nous pourrions dire que nous avons assisté jusqu'ici à « deux mille ans de recontextualisation continue »⁸. Or, cette recontextualisation s'effectue en quatre étapes :

- 1°) À partir d'un élément de la tradition religieuse et d'un élément neuf issu de la culture contemporaine, mêler l'ancien et le nouveau afin de créer une nouvelle synthèse porteuse de sens.

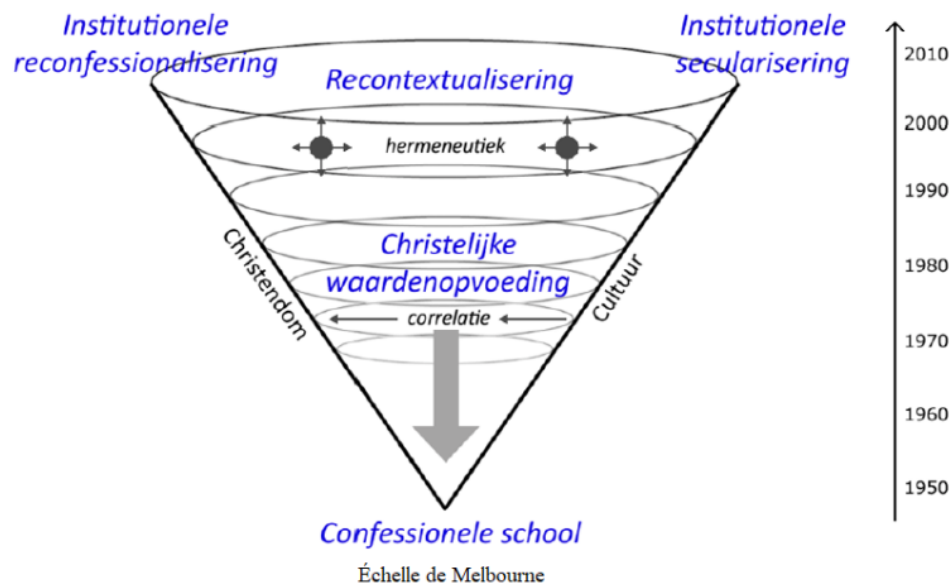
⁸ Lieven BOEVE, « La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Église, université, société », dans *Revue théologique de Louvain* (2000/44), p. 388-412, ici p. 400.

- 2°) Ne pas simplement juxtaposer ces deux éléments mais passer d'une mono-corrélation à une multi-corrélation, en tenant compte de la pluralité des approches possibles.
- 3°) Mettre en évidence la particularité chrétienne en la plaçant à l'avant-plan.
- 4°) Rejoindre les contemporains dans une dynamique existentielle.

À la suite de ces apports théoriques, il faut ajouter d'emblée que Lieven Boeve et ses collègues théologiens de la KULeuven (Didier Pollefeyt, etc.) ont déjà appliqué cette méthode sur le terrain pour recontextualiser l'identité des écoles catholiques en Flandre. C'est ainsi qu'ils ont mis en place « l'école catholique du dialogue » dans une situation de grande pluralité philosophique et religieuse. Comme l'illustre le schéma suivant⁹, au lieu de fonder l'identité catholique de l'école sur base de « valeurs chrétiennes » comme c'était le cas dans les années 1980-1990¹⁰, les responsables de l'enseignement catholique flamand ont recontextualisé l'identité de leurs écoles dans de nouveaux projets pédagogiques et éducatifs permettant ainsi d'éviter à la fois la reconfessionnalisation (traditionalisme, retour en arrière vers un passé idéalisé) et la sécularisation (dilution de l'identité chrétienne).

⁹ Ce schéma et l'explication de celui-ci se trouvent sur le site ECSI (*Enhancing Catholic School Identity - Renforcer l'identité des écoles catholiques*) : <https://ecsi.site/be/grondslagen/> (consulté le 10 décembre 2022).

¹⁰ À ce moment, les valeurs permettaient encore de réunir la chrétienté et la culture dans une mono-corrélation.



Grâce à ce premier exemple, nous comprenons tout de suite la pertinence de cette méthode, directement applicable sur le terrain, et allant au-delà des méthodes corrélatives classiques.

Le double exemple de la crèche

Afin de donner un second exemple de recontextualisation, nous nous intéresserons à présent à la symbolique de la représentation de la fête de Noël : d'abord à l'aide du mini-film hongrois intitulé « *A fiú !* » (« Un enfant ! ») et ensuite à partir de polémique de la « guerre des crèches » à Holsbeek (petite commune du Brabant flamand belge), relayée par Lieven Boeve lui-même, sur les justes raisons d'un maintien de la crèche dans l'espace public.

En 2012, l'Église réformée de Hongrie a mis en ligne une courte vidéo d'un peu plus de quatre minutes sur le thème de Noël¹¹. Le résultat pourra susciter l'étonnement¹² de certains : dans une atmosphère en clair-obscur, ce film présente tout d'abord un couple (de migrants ?) qui marche au bord de la route. Un camionneur (ayant une icône de Marie et de l'Enfant Jésus dans l'habitacle de son véhicule) les prend en stop et on comprend assez rapidement que la dame ne se sent pas très bien. Le routier s'arrête alors à la sortie d'une aire d'autoroute et le couple se rend aux toilettes d'où sort une prostituée. Celle-ci rejoint un autre camionneur sur le parking de l'autoroute. Les lumières s'éteignent. Quelques secondes plus tard, un cri retentit des toilettes, suivi d'un second cri d'un nouveau-né. La lumière inonde alors le corps de l'enfant et le visage des jeunes parents. Arrivent ensuite le premier camionneur tout émerveillé par ce qui vient de se passer, la prostituée qui couvre l'enfant de son manteau et enfin le second camionneur. Une fête improvisée s'ensuit. Lorsque la police arrive, c'est le premier camionneur qui s'interpose en s'exclamant : « *Fiù ! , fiù !* ». Un troupeau de moutons avait alors envahi le parking. Le mini-film s'achève avec l'inscription « *Valódi Karácsony* » (« Un vrai Noël »).

Sous plusieurs aspects, ce document s'apparente à une recontextualisation. Premièrement, l'ancien et le nouveau se mélangent clairement : celui qui connaît l'histoire de la Nativité dans la Bible rapprochera instantanément la naissance de Jésus le Christ à Bethléem avec ce récit se déroulant plus de deux mille ans plus tard, probablement en Hongrie. La mise au monde de l'enfant au bord de la route, le troupeau de moutons et la présence de la

¹¹ Le lecteur peut visionner ce mini-film, « *A fiù !* », en ligne sur *Vimeo* : https://vimeo.com/55021767?embedded=true&source=video_title&owner=14999148 (consulté le 10 décembre 2022).

¹² Le pape François rappelle souvent l'importance de susciter l'étonnement dans les cours de théologie pour ceux qui les suivent : voir notamment pape François, « Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale (24 novembre 2022) », en ligne : www.vatican.va (consulté le 10 décembre 2022).

prostituée sont autant d'indices qui nous renvoient à « l'inouï de l'Évangile »¹³ : « il n'y avait pas de place pour eux dans la salle destinée aux voyageurs » (Lc 2.7), les pauvres (des bergers) ont été les premiers à reconnaître le Nouveau-né (Lc 2.16) et la prostituée est au plus proche de l'événement (Mt 21.31 : « collecteurs d'impôts et prostituées vous précèdent dans le Royaume de Dieu »). Deuxièmement, la naissance du bébé dans de telles conditions de précarité a de fortes chances de toucher intimement, et même existentiellement, le spectateur, quelles que soient ses convictions. Quant à la remise au premier plan de l'aspect chrétien, celle-ci reste timide même si les deux mots « *Valódi Karácsony* » (« Un vrai Noël ») au terme de la séquence apportent rétrospectivement un supplément de sens au film. Par contre, en ce qui concerne la deuxième caractéristique de la recontextualisation, les multi-corrélations, il faut avouer que le film ne se risque pas à aller plus loin qu'un rapprochement entre une actualité contemporaine et le récit de l'Évangile. En effet, il n'y a pas vraiment de prise en compte de la diversité philosophique et religieuse dans ce film qui reste finalement dans une mono-corrélation. Même si cette fiction se situe dans une « fidélité créative à la Tradition »¹⁴ très convaincante (nous semble-t-il) pour notre contexte, celle-ci ne se risque pas encore à une véritable recontextualisation qui laisserait davantage de place aux différentes philosophies et religions.

Il en va tout autrement pour l'épisode de la « guerre des crèches » qui s'est déroulé à la maison communale de Holsbeek (décembre 2016)¹⁵. Lieven Boeve nous relate cette controverse qui portait sur le maintien ou non d'une

¹³ Cette expression est reprise à Dominique COLLIN, *L'Évangile inouï* (Forum), Paris, Salvator, 2019. Voir aussi François-Xavier AMHERDT, *Les douze inouïs de l'Évangile. Impulsions pour notre être chrétien*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2022.

¹⁴ Pape FRANÇOIS, « Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale (24 novembre 2022) ».

¹⁵ Lieven BOEVE, « Les symboles de ce que nous sommes appelés à devenir. Les sacrements dans une société post-séculière et post-chrétienne », *La Maison-Dieu* 292 (2018), p. 41-64 (ici p. 41-43 et p. 57).

crèche dans cette mairie. Certains voulaient retirer la crèche car celle-ci ne respecterait pas le principe de séparation de l'Église et de l'État, ni la neutralité de l'Administration. De plus, d'autres ont ajouté que ce symbole risquait d'offenser les musulmans ou de froisser celles et ceux qui se sentaient blessés par l'Église (victimes de la pédophilie, homosexuels, etc.). Quant à d'autres personnes encore, elles ont fait entendre leur voix en se positionnant pour le maintien de la crèche car celle-ci réaffirmerait « notre identité européenne ». Pour les tenants de cette option, enlever la crèche reviendrait à accentuer « notre » soumission à l'islam. Or, nous pensons que c'est justement dans ce débat polarisé, au cœur d'une société plurielle, et en écoutant les arguments des uns et des autres, que la particularité chrétienne se laisse redécouvrir. De fait, dans un contexte d'aisance et de surconsommation, la signification du symbole de la crèche interrompt nos certitudes et nos sécurités car il est le symbole de l'amour interruptif de Dieu qui nous rappelle à tous de nous engager pour les plus démunis et les plus vulnérables. Ce symbole de paix, d'un enfant, Fils de Dieu pour les chrétiens, né dans le plus grand dénuement, révèle la puissance interruptive de Dieu au cœur de nos existences. Un tel symbole, pris véritablement au sérieux, ne permet pas de rester ni « dans la seule continuité anthropologique ("*soft* chrétienne")", ni dans la seule discontinuité théologique (néo-traditionnaliste) »¹⁶.

Nous retrouvons ici les quatre caractéristiques de la recontextualisation : la rencontre entre l'ancien et le nouveau, la particularité religieuse remise en avant-plan, le fait de toucher les personnes dans une dynamique existentielle, mais aussi et surtout, l'importance des multi-corrélations puisque les arguments de nos contemporains sont véritablement entendus. En se positionnant par rapport à ceux-ci, les chrétiens revisitent leur tradition et la re-lisent afin de mieux la comprendre. Ainsi, dans cet exemple, il ne s'agit pas de retirer les crèches (attitude favorisant la sécularisation), ni de justifier

¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

leur présence pour des arguments qui ne seraient pas les bons (reconfessionalisation identitaire, pour des motifs inappropriés). Au contraire, en s'inspirant de l'actualité (du neuf, du contexte), en touchant les gens de l'intérieur et en donnant une juste place à l'Évangile dans les débats contemporains, les chrétiens doivent réapprendre à dialoguer avec les uns et les autres pour que leur tradition reste vivante. Ils établissent ainsi des multi-corrélations, ce qui leur donne l'occasion de renouer avec le sens de leur engagement chrétien. En somme, contrairement à la mono-corrélation (et à l'exemple de la vidéo décrit précédemment), la recontextualisation va plus loin parce qu'elle pousse les chrétiens à dialoguer véritablement avec les femmes et les hommes de leur temps.

Implications pour l'éducation religieuse

En conséquence, nous plaidons pour de nouvelles pratiques éducatives en pédagogie religieuse en réfutant le passage immédiat de l'expérience spirituelle à l'expérience de la foi. De fait, jusqu'il y a peu, beaucoup de pédagogues travaillaient selon un *continuum* partant de l'éveil spirituel, passant par l'expérience religieuse et aboutissant nécessairement à l'expérience de foi chrétienne. Ainsi, Raymond Brodeur, professeur émérite de l'Université Laval, indiquait encore ceci en 2007 dans le *Précis de théologie pratique* : « L'éveil spirituel est d'abord une entrée dans l'univers "de la signification" et s'impose ainsi comme une incontournable voie d'accès à l'expérience religieuse, laquelle prédispose à l'expérience de la foi. »¹⁷ Sur cette base, étant donné le rôle déterminant de l'activité symbolique qui initie au sens et à la spiritualité, les catéchètes et les éducateurs travaillaient linéairement à partir des symboles afin de favoriser l'adhésion à la foi

¹⁷ Raymond BRODEUR, « Éveiller à la foi. De l'éveil spirituel à l'expérience religieuse vers l'expérience de foi », dans Gilles Routhier et Marcel Viau (éd.), *Précis de théologie pratique. Deuxième édition augmentée* (Théologies pratiques), Bruxelles / Montréal / Ivry-sur-Seine, Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier, 2007, p. 335-341, ici p. 335.

chrétienne chez les jeunes ou afin de montrer la pertinence du christianisme chez les élèves. Or, compte tenu de la pluralisation, de la détraditionnalisation et de l'individualisation, mais aussi en raison des appartenances multiples et des ancrages philosophico-religieux divers de ces personnes, ce passage de l'éveil spirituel (basé sur des expériences humaines) à l'expérience de foi n'est plus automatique. En fait, ce passage est précisément rendu difficile en post-modernité parce qu'il repose sur une corrélation simple, de l'expérience humaine à l'expérience religieuse. Pour en revenir à notre exemple, nous ne remettons pas en cause la pertinence des symboles pour ouvrir à la spiritualité et pour saisir la signification, même « simplement » humaine, de la crèche (la naissance d'un enfant dans le plus grand dénuement, nous invitant tous à être plus attentifs aux personnes les plus fragiles). Par contre, au lieu de passer directement de l'humain au religieux (et *a fortiori*, au point de vue chrétien), nous devons aujourd'hui interrompre ce *continuum* trop harmonieux, d'une part, parce que la post-modernité nous invite à prendre en compte les significations plurielles de nos contemporains (interruption contextuelle) et d'autre part, parce que c'est la fonction même de Dieu de remettre en question ce que nous tenons comme évidences (interruption théologique). Dès lors, au lieu de passer directement de l'éveil spirituel à l'expérience chrétienne, il s'agit d'abord pour les éducateurs chrétiens de recontextualiser les symboles (la tradition), d'entrer dans une dynamique herméneutique prenant en compte la pluralité des interprétations possibles (l'innovation), et finalement, il leur faudra oser entrer en dialogue avec les autres (la diversité) pour redécouvrir la manière dont Dieu se révèle aujourd'hui dans nos vies.

« Relire » la tradition

À côté de cette première conséquence pour l'éducation religieuse, une seconde implication est le fait que la recontextualisation nécessite une relecture attentive de la tradition. Cette affirmation nous renvoie à l'étymologie du mot latin *religio* transmise par l'orateur romain Cicéron (106-

43 ACN), lequel oppose « religion » et « superstition » dans son traité philosophique *De la nature des dieux* (*De natura deorum*, II, 28, 71-72)¹⁸.

En effet, par opposition à une autre origine plus tardive¹⁹, Fabrice Hadjadj met en évidence la pertinence de l'étymologie cicéronienne en traduisant ce passage de l'orateur romain comme suit : « On a appelé superstitieux ceux qui pendant des journées entières font des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*superstitēs essent*). [...] Mais, ceux qui examinent avec soin ce qui se rapporte au culte des dieux et pour ainsi dire le “relisent”²⁰ (*relegerent*), ceux-là ont été appelés des religieux. [...] Les termes religieux et superstitieux sont ainsi devenus l'un péjoratif (*nomen vitii*), l'autre laudatif (*nomen laudis*). »²¹ En faisant remonter l'origine étymologique du mot « religion », non pas à l'acte de relier (*religare*), mais plutôt au fait de relire (*relegere*) un héritage avec une attention soigneuse (*diligenter*), l'écrivain et philosophe français insiste sur le rapport rationnel, critique et personnel que le croyant devrait entretenir avec sa tradition : « revenir sur la lettre pour en dégager l'esprit et parvenir à une mise en pratique pour non seulement interpréter les textes mais aussi pour en vivre »²². Au contraire du fondamentalisme aveugle qui refuse toute relecture, c'est

¹⁸ Voici une retranscription de ce passage en latin : « *Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati [...]; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi [...]. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.* »

¹⁹ Selon Lactance (250-325 PCN), un Père de l'Église, le sens du mot religion serait de « relier » les hommes à Dieu (Lactance, *Institutions divines*, 4, 28, 3-16).

²⁰ Nous mettons en évidence ce terme.

²¹ Fabrice HADJADJ, « La religion peut-elle nous rendre libres ? », en ligne : http://archives.villagillet.net/fileadmin/Contenus_site/Tickets/Evenement/TEXTES/HADJ_ADJ.pdf (consulté le 10 décembre 2022).

²² Voir la vidéo de l'intervention de Fabrice HADJADJ sur *Youtube* lors de l'événement du 2 décembre 2012 à Lyon : <https://www.youtube.com/watch?v=AiGLpemcqkQ> (consulté le 10 décembre 2022).

donc l'origine même du terme « religion » qui invite le croyant à la relecture et à la réinterprétation de son héritage.

De plus, cette relecture de nos traditions se doit d'être inventive. C'est non seulement ce qu'indique Fabrice Hadjadj mais aussi ce que préconise la spécialiste du Nouveau Testament à l'Institut Protestant de Montpellier, Céline Rohmer²³. Cette chercheuse cautionne effectivement le fait que, compte tenu de la pluralité des voix canonisées dans les Écritures, une pluralité d'interprétations créatives²⁴ puisse être entendue aujourd'hui, à la lumière du Ressuscité. En conséquence, la théologienne en appelle à la liberté et à la responsabilité de tous les chrétiens pour que ceux-ci relisent les textes bibliques, les réinterprètent et les « recontextualisent » (pour reprendre le vocabulaire de Lieven Boeve) en entretenant ce « lien qui [les] unit au Christ »²⁵.

Ce travail de relecture de la tradition ne devrait d'ailleurs pas se limiter au christianisme mais pourrait très bien s'étendre à toutes les religions du Livre. Ainsi, dans leur ouvrage²⁶, *Des mille et une façons d'être juif ou musulman*, Delphine Horvilleur et Rachid Benzine plaident eux aussi pour briser les regards monolithiques portés sur leur tradition afin que celle-ci reste vivante. Alors que la femme rabbin du mouvement juif libéral rappelle l'importance des textes sacrés « comme n'ayant pas fini de dire », comme des ressources qui peuvent encore nous parler aujourd'hui, l'islamologue du Fonds Ricœur réinvestit l'expression de « fidélité infidèle » qu'il emprunte à Jacques

²³ Céline ROHMER, « De la tradition synodale à l'événement synodal ou comment la Bible interroge la pratique », dans *Recherches de science religieuse* (2019/107), p. 209-224.

²⁴ *Ibid.*, p. 216 : « La pluralité des voix ainsi canonisées nous impose de comprendre cette diversité comme étant l'élément constitutif de l'unité même du christianisme naissant ».

²⁵ *Ibid.*, p. 224.

²⁶ Rachid BENZINE et Delphine HORVILLEUR, *Des mille et une façons d'être juif ou musulman. Dialogue*, Paris, Seuil, 2017. Voir aussi la présentation de ce livre sur TV5 Monde : <https://information.tv5monde.com/info/dialogue-entre-un-islamologue-et-un-rabbin-sur-les-textes-sacres-200487> (consulté le 10 décembre 2022).

Derrida²⁷. Le spécialiste de l'islam souligne alors qu'être héritier²⁸ nécessite une reconnaissance par rapport à ce qui a été reçu mais que ce rôle implique également la responsabilité pour chaque génération d'emmener cet héritage ailleurs. Selon les deux auteurs, « la véritable infidélité au texte serait de se croire tellement fidèle au texte qu'on ne relirait pas ce dont on est héritier ». Ainsi, la recontextualisation qui implique une relecture critique de chaque tradition pourrait être une méthode portant des fruits en théologie pratique chrétienne mais elle pourrait se vivre également en judaïsme ou en islam.

Au terme de ce parcours, nous avons donc répondu aux trois objectifs initiaux :

- Tout d'abord, nous avons montré que la double interruption contextuelle et théologique que nous vivons nécessite une ouverture à l'altérité, laquelle offre l'occasion de mieux saisir la singularité de nos héritages.
- Ensuite, nous avons expliqué la manière dont les quatre caractéristiques de la recontextualisation parviennent à répondre aux défis de la post-modernité. Elles nous incitent à créer des multi-corrélations (et non des mono-corrélations) réunissant tradition et innovation et aussi à prêter particulièrement attention à la diversité.

²⁷ R. Benzine et D. Horvilleur, *Des mille et une façons*, p. 27-28. Voir aussi Rachid Benzine, *Le Coran expliqué aux jeunes*, Paris, Seuil, 2013, p. 199 : « Le philosophe Jacques Derrida notait avec justesse qu'hériter ne saurait consister seulement "à entretenir des choses mortes, des archives, et à reproduire ce qui fut [...]". On ne peut souhaiter un héritier ou une héritière qui n'invente pas l'héritage, qui ne le porte pas ailleurs dans la fidélité. Une fidélité infidèle » ». L'auteur reprend ici un passage de Jacques DERRIDA, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 1999, p. 60.

²⁸ Sur la notion de la transmission d'héritage, voir aussi Nathalie SARTHOU-LAJUS, *Le geste de transmettre* (J'y crois), Montrouge, Bayard, 2017.

- Enfin, grâce au mini-film « *A fiù* » et à l'épisode de la « guerre des crèches », nous avons tiré deux conséquences pratiques (parmi d'autres) de la recontextualisation : d'une part, la nécessité d'interrompre nos pratiques en éducation religieuse, en ne passant plus directement de l'éveil spirituel à l'expérience chrétienne, et d'autre part, l'importance pour toutes les religions monothéistes de relire leurs traditions à la fois avec critique et avec amour (*diligenter*²⁹), avec une attention soigneuse, afin d'éviter toute forme d'obscurantisme ou de retour en arrière.

C'est aussi ce que nous indique le pape François lorsqu'il encourage les croyants à éviter le retour en arrière (« on a toujours fait comme ça »), ou « l'indietrisme » dans le vocabulaire « bergoglien »³⁰. Dans un autre discours³¹, pour expliquer la manière de surmonter la crise, le pontife argentin reprend l'image du personnage d'Énée qui porte son père Anchise sur les épaules et prend son fils Ascagne par la main : « Énée ne se sauve pas seul, mais avec le père qui représente son histoire et avec le fils qui est son avenir ». Dans cette métaphore recontextualisée, passé et futur sont ainsi appelés à se réunir dans une « fidélité créative »³² en vue d'une meilleure compréhension

²⁹ Littéralement, le dictionnaire Gaffiot définit *diligenter* à l'aide des adverbes suivants : attentivement, scrupuleusement, consciencieusement. Il tire son origine du verbe *diligere* qui signifie *choisir* mais aussi *aimer*.

³⁰ Pape FRANÇOIS, « Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale (24 novembre 2022) » : « *Oggi c'è un grande pericolo, che è andare in un'altra direzione : l'"indietrismo". Andare indietro. "Sempre è stato fatto così".* » (« Aujourd'hui, il y a un grand danger, celui d'aller dans une autre direction : l'"indietrisme". Aller en arrière. "On a toujours fait comme ça" »). Dans ce discours, comme à d'autres reprises, François reprend une phrase de Vincent de Lérins (moine et théologien français du Ve PCN) pour penser le rapport entre tradition et innovation : « *Ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate* » (« De façon à ce que la tradition se consolide avec les années, qu'elle grandisse avec les circonstances et qu'elle soit sublimée avec les générations »).

³¹ Pape FRANÇOIS, « Lignes de développement du pacte éducatif mondial (1^{er} juin 2022) ».

³² Cette expression nous paraît finalement mieux convenir que la « fidélité infidèle » de Jacques DERRIDA, même si cet oxymore présente l'avantage de nous interpeler plus vivement.

de la tradition³³. Telle est la mission du théologien (pratique) : « assumer et [...] décliner fidèlement et avec amour, avec rigueur et ouverture l'engagement d'exercer le ministère de la théologie, dans l'écoute de la Parole de Dieu, du *sensus fidei* du Peuple de Dieu, du Magistère et des charismes, et dans le discernement des signes des temps »³⁴. De cette manière, malgré les interruptions dans la transmission, les croyants pourront retourner aux sources de leur Tradition qui est comme un « fleuve vivant » et pourront à nouveau « déployer des flèches de futurabilité »³⁵ : c'est ainsi que des possibilités d'existence seront ouvertes et que la Révélation se trouvera non seulement derrière nous mais aussi devant nous.

Résumé

Les théologiens flamands de la *Katholieke Dialoogschool* (« école catholique du dialogue ») ont développé la méthode de la recontextualisation afin de redéployer l'identité des écoles catholiques dans un contexte marqué par la diversité. Selon eux, la recontextualisation est un processus dans lequel « quelque chose est placé dans un nouveau contexte de telle sorte qu'elle acquière une signification nouvelle et redevienne crédible ». Avec la catégorie de l'interruption, ils parviennent à tenir ensemble, dans une tension vivante, tradition et innovation. Après avoir rappelé la manière dont

³³ Pape FRANÇOIS, *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2017, p. 317-318 : « Dans la tradition dynamique, l'essentiel demeure : ne change pas, mais grandit. Grandit dans l'explication et dans la compréhension. [...] La doctrine a grandi avec la compréhension. Ça, c'est la base de la tradition. »

³⁴ Pape FRANÇOIS, « Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale (24 novembre 2022) » : « *Si tratta di assumere con fede e con amore et di declinare con rigore e apertura l'impegno di esercitare il ministero della teologia - in ascolto della Parola di Dio, del sensus fidei del Popolo di Dio, del Magistero e dei carismi, e nel discernimento dei segni dei tempi.* »

³⁵ Expression reprise à Rachid BENZINE dans un entretien vidéo disponible sur : https://akadem.org/sommaire/themes/philosophie/judaismechristianismeislam/dialogue/des-mille-et-une-facons-d-etre-juif-ou-musulman-avec-d-horvilleur-et-r-benzine-24-10-2017-95413_337.php (consulté le 10 décembre 2022).

fonctionne la recontextualisation, nous montrerons par quelques exemples comment cette méthode répond aux défis de notre temps. Enfin, nous tirerons quelques conséquences pratiques de ce changement de méthode (multi-corrélations, relecture de nos traditions, etc.) tant pour l'éducation religieuse que pour la théologie.

Bibliographie

Amherdt François-Xavier, *Les douze inouïs de l'Évangile. Impulsions pour notre être chrétien*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2022.

Benzine Rachid, *Le Coran expliqué aux jeunes*, Paris, Seuil, 2013.

Boeve Lieven, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval* [Dieu interrompt l'histoire. La théologie dans un temps de bouleversements], New York / London, Continuum, 2007.

Boeve Lieven, « La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Église, université, société », *Revue théologique de Louvain* (2000/44), p. 388-412.

Boeve Lieven, « Les symboles de ce que nous sommes appelés à devenir. Les sacrements dans une société post-séculière et post-chrétienne », *La Maison-Dieu* 292 (2018), p. 41-64.

Brodeur Raymond, « Éveiller à la foi. De l'éveil spirituel à l'expérience religieuse vers l'expérience de foi », in : Gilles Routhier et Marcel Viau (éd.), *Précis de théologie pratique. Deuxième édition augmentée* (Théologies pratiques), Bruxelles / Montréal / Ivry-sur-Seine, Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier, 2007, p. 335-341.

Collin Dominique, *L'Évangile inouï* (Forum), Paris, Salvator, 2019.

Derrida Jacques, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 1999.

François (pape), « Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale (24 novembre 2022) » [en ligne], disponible sur www.vatican.va (10/12/2022).

François (pape), « Discours de Naples (21 juin 2019) » [en ligne], disponible sur www.vatican.va (10/12/2022).

François (pape), « Lignes de développement du pacte éducatif mondial (1^{er} juin 2022) » [en ligne], disponible sur www.vatican.va (10/12/2022).

François (pape), *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2017.

Horvilleur Delphine et Benzine Rachid, *Des mille et une façons d'être juif ou musulman. Dialogue*, Paris, Seuil, 2017.

Legrand Geoffrey, « De la corrélation à la recontextualisation. Enjeux théologiques d'une option méthodologique », in : Yves Guérette (éd.), *Pratiques de libération et théologie des pratiques. Pour une épiphanie du salut de Dieu* (Théologies pratiques), Montréal, Novalis, 2022, Livre électronique, p. 13-19.

Legrand Geoffrey, *Les enjeux théologiques de la pastorale scolaire. Recherche sur les finalités de la pastorale scolaire à partir d'une relecture de Paul Tillich* (Tillich Research, 25), Berlin / Boston, de Gruyter, 2022.

Rohmer Céline, « De la tradition synodale à l'événement synodal ou comment la Bible interroge la pratique », *Recherches de science religieuse* (2019/107), p. 209-224.

Sarthou-Lajus Nathalie, *Le geste de transmettre (J'y crois)*, Montrouge, Bayard, 2017.

Valéry Paul, *Tel quel*, t. 2, Paris, Gallimard, 1943.

L'ÉGLISE À LA RECHERCHE DE L'EFFICACITÉ. APPROCHES USUELLES ET DÉFIS ACTUELS POUR LES ÉGLISES D'AFRIQUE

MARTIN EKO NNA¹

Depuis les temps bibliques, les modèles d'organisation du peuple de Dieu, ses structures de direction ainsi que ses modes d'administration n'ont cessé de muter. Le contexte de la vie nomade d'Israël dans le désert, les réalités de son installation à Canaan, l'organisation et la direction des Eglises néotestamentaires, les formes héritées des sociétés de missions, ainsi que les propositions des Eglises d'initiative africaine l'illustrent. En interrogeant ce cycle continu de traditions et d'innovations, il en découle une quête permanente d'efficacité. De nombreuses théories ont ainsi été élaborées et proposées aux Églises sans cette perspective. Pour les Eglises d'Afrique aujourd'hui, l'un des défis est de poser une articulation réussie entre les modèles bibliques de management du peuple de Dieu, ceux hérités des missions, les exigences du management moderne des organisations et les cultures des peuples destinataires de l'évangile. Au-delà d'une approche sémantique du concept efficacité, la présente réflexion passe en revue les modèles ou approches usuelles de management de l'Église, le point de vue des réformateurs sur le management de l'Église, les principes du management moderne des organisations, quelques modèles de management et de recherche de l'efficacité dans la Bible, les défis actuels du management dans les Églises d'Afrique.

¹ Pasteur de l'Église Presbytérienne Camerounaise, PhD en Théologie Pratique ; enseignant visiteur à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB) - Extension de Yaoundé et à l'Institut de Formation de Théologie et de Ministère (IFTM) de Ngaoundéré. Tél.(WhatsApp) : (237) 674249350 ; email : emartin988@yahoo.com.

L'efficacité, qu'en est-il ?

L'efficacité est un concept prisé dans la littérature managériale de ces derniers siècles. Apparue au début du XVI^e siècle dans le vocabulaire médical, il exprime la validité des traitements et des approches cliniques. Son emploi s'est étendu jusqu'à être considéré comme l'un des mots-clés de ce XXI^e siècle. En effet, l'efficacité est l'une des caractéristiques les plus recherchées dans les organisations, les méthodes, techniques ou procédés et même comme profil professionnel. Thomas BERNIS² dit qu'elle est devenue une donnée centrale, une norme.

L'efficacité est la capacité à produire le maximum de résultats avec le minimum de moyens. Autrement dit, il s'agit de minimiser les efforts à fournir, les dépenses à effectuer tout en maximisant les résultats³. Quoique difficile à atteindre, l'efficacité est devenue un des critères d'évaluation de la performance des entreprises, une « mesure du niveau de réalisation d'objectifs. » En entreprise, efficacité rime avec célérité, vitesse dans la réalisation des activités et la production des résultats. Elle est donc liée à la compétence.

L'efficacité est aussi perçue sous l'angle du jugement ; jugement porté sur les résultats par ceux qui les recherchent. Avec la recherche effrénée des bénéfices, l'accent est plus mis sur les résultats que sur les facteurs ou moyens qui y conduisent. D'où l'adage populaire « C'est la fin qui justifie les moyens ». S'intéressant à la généalogie de l'efficacité, Thibault LE TEXIER⁴ observe le peu d'intérêt porté désormais au principe même de l'efficacité. Or, souligne-t-il, l'efficacité est l'un des points cardinaux du management. Au vu

² Thomas BERNIS, « L'efficacité comme norme », dans *Dissensus*, n°4, Avril 2011.

³ Dictionnaire Petit Robert, 2017.

⁴ Thibault LE TEXIER, « Généalogie de l'efficacité », dans Musso Pierre (Ed.), *L'Entreprise contre l'Etat ?*, Paris : Manucius ; Nantes : Institut d'études avancées de Nantes, 2017, p. 163-172.

du glissement de perception opéré dans la société, Le TEXIER relève l'ascendant qu'avaient la solidarité familiale, la loyauté ou la confiance sur l'efficacité et la recherche du profit avant le XIX^e siècle. Dès lors, en politique, l'efficacité est devenue une valeur suprême au-dessus de la justice et de la souveraineté. Ainsi, des dirigeants peuvent décider de politiques très efficaces et parfaitement injustes sans que cela n'émeuve de manière sensible. Une telle appréhension de l'efficacité est éthiquement questionnable.

L'efficacité est à la fois un caractère, une qualité et une capacité. Elle est recherchée dans le management des organisations mais elle ne manque pas de risques. L'un de ces risques est de sacrifier son volet éthique. L'efficacité à l'Eglise est la capacité à étendre le royaume de Dieu sur terre selon les prescriptions bibliques tout en tenant compte des contextes socioculturels des peuples destinataires de l'évangile dans l'organisation et le fonctionnement des communautés chrétiennes.

Quelques modèles ou approches usuelles de management de l'Eglise

Le livre intitulé *L'Eglise à l'heure du management*⁵ présente différentes approches de management d'une Eglise locale. A celles-ci d'autres modèles ont été ajoutés.

L'approche traditionnelle

Elle consiste en la perpétuation d'un modèle déterminé de fonctionnement, à conserver comme une relique. Le rejet des changements extérieurs et le maintien du *statu quo* en constituent la réponse organisationnelle-type⁶. L'Eglise repose alors sur l'immutabilité, l'hermétisme, l'attachement à la

⁵ Publié par Peter F. RUDGE aux éditions Mame Fayard, France, en 1971. Nous y puisons pour cette section.

⁶ *Ibid.*, p. 96.

tradition de l'Eglise au lieu de la conformité et de la fidélité aux Écritures, quoique pouvant être étrangères à sa mission. C'est une approche paternaliste ; la présence du « père », ou tout au moins son ombre, et sa bénédiction conditionnent la réalisation de toute chose dans l'Eglise. Ainsi, l'Eglise devient dépendante du pasteur et le pasteur prisonnier de l'Eglise⁷.

L'approche charismatique

Dans cette approche, les changements sont perçus par le leader. Celui-ci cristallise l'action à partir de ce qu'il a perçu ou ressenti. L'organisation trouve sa cohésion grâce au magnétisme émanant de la personnalité du chef⁸. Le leader charismatique doit faire tout ce qui est en son pouvoir afin de ne pas abandonner ceux qui lui ont fait confiance et que réciproquement ceux-ci ne l'abandonnent pas. Le risque ici est que l'Eglise devienne une « propriété » du leader et qu'elle repose sur son dynamisme personnel. Aucune possibilité de délégation de pouvoir n'est alors envisageable⁹.

L'approche classique

Née au début du XX^e siècle, l'école classique s'appuie sur la division du travail, la spécialisation des tâches, l'unicité de commandement et la hiérarchisation des fonctions. Elle n'est pas destinée à affronter l'évolution mais des situations solides et homogènes qui sont essentiellement stables¹⁰. Il est reproché à cette approche d'avoir déshumanisé le travail et réduit l'homme à l'état de machine.

⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

L'approche fondée sur les relations humaines

Elle se développe à la fin des années 1930. Cette approche ambitionne de rendre à l'homme sa dignité et ré-humaniser le travail. Son initiateur est Elton MAYO avec sa théorie de l'impact de la satisfaction au travail par les employés sur la production. L'approche fondée sur les relations humaines est devenue une école. Dans cette approche de management, il ne s'agit pas trop de « planifier les changements » mais plutôt de « changer les plans »¹¹.

L'approche systémique

L'approche systémique assimile l'organisation à un système c'est-à-dire un ensemble de parties interdépendantes agencées en fonction d'un but. Ce système est lui-même constitué d'un ensemble de sous-systèmes. Ainsi, pour comprendre la complexité d'une organisation, il faut la décomposer en un ensemble d'éléments plus réduits et donc plus accessibles pour une analyse. Selon les tenants de cette approche, les plans ne sont pas des choses fixes. Ainsi, une place est faite pour une adaptation continuelle. Toutefois, c'est l'organisation qui doit s'adapter au monde ambiant plutôt que l'inverse. Et c'est cette adaptation voire cette adaptabilité qui garantit la durée de l'organisation.

L'approche par contingence

L'approche par contingence a émergé dans les années 1970. Elle consiste à envisager le management d'une organisation dans la perspective des situations rencontrées, des changements qui interviennent dans la société, de l'interaction entre le leader et la situation. Il s'agit donc d'une approche situationnelle : le comportement du leader dépend de la situation (qui peut concerner l'organisation, le travail ou les subordonnés) et devant chaque

¹¹ *Ibid*, p. 100.

situation, il doit opter pour le style approprié¹². Son premier modèle a été développé par FIELDER¹³. Stéphane JACQUET¹⁴ identifie trois facteurs situationnels qui forment des variables de contingence : les relations personnelles entre le leader et les membres du groupe (bonnes/mauvaises), la structuration des tâches (forte/faible) et le pouvoir du leader (fort/faible).

Les réformateurs et le management de l'Eglise

Selon LUTHER¹⁵, l'Eglise n'a pas à s'embarrasser des choses du monde et n'a pas à s'organiser de manière extérieure c'est-à-dire à la manière des autres institutions sociales. Dans la conception luthérienne, l'action de l'homme est négligeable dans la marche de l'Eglise. En effet, selon LUTHER, « Dieu fait tout, l'homme ne fait rien. (...) L'Eglise, communauté des croyants, réalité invisible, n'a pas à s'organiser de manière extérieure et à posséder des biens. »¹⁶

De son côté, CALVIN, influencé par l'organisation sociopolitique de la ville de Genève, conçoit l'Eglise comme l'épouse du Christ, la collaboratrice élue de Dieu. Selon lui, l'Eglise est une christocratie c'est-à-dire une entité dirigée par Christ¹⁷. Toutefois, elle a le droit de se gouverner elle-même (*self government*) sous la royauté (*the headship*) de Christ.

¹² Kaoutara ELOMARI, « Les approches du leadership en management des organisations : analyse comparative des fondements, des apports et des limites », dans *Revue économie, gestion et société*, n°8, Décembre 2016.

¹³ Fred Edward FIEDLER, « A theory of leadership », New York, McGraw Hill, 1967.

¹⁴ Stéphane JACQUET, « Le leadership : un état personnel, des capacités ou une réelle intelligence situationnelle ? Présentation des grands courants d'explication du leadership », dans *Revue française de gestion*, Décembre 2013.

¹⁵ LUTHER, *Œuvres*, Tome IV, Labor et Fides, Genève, 1956, p. 81.

¹⁶ Jean COMBY, *Pour lire l'Histoire de l'Eglise*, Tome 2, Du XV^e au XX^e siècle, Editions du Cerf, Paris, 1986, p. 19.

¹⁷ Alain NISUS, « Sept thèses sur l'autorité dans l'Eglise », dans *Les Cahiers de l'école pastorale*, n° 33, 3^{ème} trimestre, Septembre 1999, p. 27-38, p. 27.

Quelle que soit l'approche adoptée, il reste constant que, d'une part, comme missionnaire de Christ, l'Eglise doit faire « de toutes les nations des disciples » (Mt 28.19). D'autre part, comme organisation sociale, elle doit assurer son extension et son expansion ; acquérir des biens et les entretenir ; prendre en charge son personnel ; En un mot, l'Eglise doit assurer sa croissance. Pour ce faire, l'activité de l'Eglise, dans une perspective de recherche de l'efficacité, s'ouvre sur l'intégration et l'implémentation des principes du management moderne des organisations.

Les principes du management modernes des organisations, nécessaires adjuvants dans la conduite d'une église locale

La planification

C'est la fonction de base du management. Planifier, c'est prévoir ; prévoir, c'est penser à demain. Planifier, c'est donc fixer des objectifs, établir un planning et arrêter un programme de réalisation et un calendrier d'exécution¹⁸. La planification est l'expression du rêve de l'organisation. Elle décrit l'idée d'un futur désiré et les moyens d'y parvenir. En somme, planifier c'est décider à l'avance de ce qui sera fait, comment cela sera-t-il fait, quand et par qui.

La planification se fait par étapes successives : l'analyse de la situation actuelle, la définition des objectifs, la conception d'un plan opérationnel ou programme d'actions et la préparation du budget (cf. Lc 14. 28-30).

L'organisation

Elle consiste en la répartition des ressources, des responsabilités ainsi que des tâches entre les membres de l'entreprise. Notons qu'il n'y a pas une forme

¹⁸ Alfred KUEN, *L'organisation de l'Eglise*, Editions Emmaüs, 1806 Saint Légier, Suisse, 2006, p. 19.

standard d'organisation des entreprises. L'organisation est fonction de la structure (taille, technologie utilisée, milieu d'implantation) de l'entreprise.

De manière pratique, l'organisation consiste à regrouper les activités nécessaires à la réalisation d'objectifs, à confier chaque groupe d'activités à un cadre possédant une autorité suffisante pour veiller à leur exécution et coordonner à la verticale comme à l'horizontale la structure de l'organisation. Pour cela, il faut sélectionner les personnes en fonction des tâches et de leurs dons, déléguer, clarifier les responsabilités par des descriptions de fonction (*job description*)¹⁹.

La direction

La direction est une fonction de leadership. En effet, diriger, c'est conduire, guider, montrer la voie à suivre. Cette fonction est assurée par différents acteurs selon les formes de gouvernement des Eglises : l'évêque (Eglises épiscopales), l'assemblée de membres (Eglises congrégationalistes), le conseil paroissial (Eglises presbytériennes).

Dans l'ensemble, certes avec des variantes, la plupart des Eglises utilisent un leadership participatif basé sur la collaboration et la collégialité. En effet, pour amener le groupe à atteindre les objectifs qu'il s'est fixé, le manager doit collaborer avec les autres membres de l'équipe de direction de l'Eglise. La recherche de l'efficacité appelle la formation d'une équipe de travail, adossée sur un projet d'église. La collégialité appelle la contribution de chaque membre du groupe à la réalisation du projet d'église selon de ses aptitudes et de ses compétences.

¹⁹ Alfred KUEN, *L'organisation de l'Eglise*, p. 23.

L'évaluation

Elle est à la fois l'activité terminale du management d'une organisation et le point de départ d'un nouveau cycle. Elle consiste à porter un jugement de valeur sur l'œuvre accomplie. Dans le cadre de la conduite d'une Église locale, elle consiste à comparer les résultats obtenus à une période déterminée avec les objectifs de départ. Cette évaluation peut se faire à mi-parcours (évaluation continue) ou en fin de parcours (évaluation rétroactive) en fonction de la planification. Elle permet d'analyser et rectifier les activités des différents maillons de l'organisation de façon à s'assurer que les résultats auxquels l'on est arrivé sont conformes aux plans. Il s'agit en définitive de voir, juger et agir²⁰.

Lors de la phase d'évaluation des activités, la direction de l'Église locale est alors appelée à chercher des réponses aux questions telles que : qu'est-ce qui devait être fait ? Qu'est-ce qui a été fait ? Comment cela a-t-il été fait ? Qu'est-ce qui a marché ? A quel degré cela a-t-il marché ? Pourquoi cela ? Qu'est-ce qui n'a pas marché ? Pourquoi cela n'a-t-il pas bien marché ? Que faut-il faire à l'avenir ? Comment le faire et avec quels moyens ?

Quelques modèles de management et de recherche de l'efficacité dans la Bible

Dans la Bible, il y a diverses manières d'organiser la vie de l'Église qui correspondent à des époques différentes, aux différentes tailles d'Églises et aux différentes cultures auxquelles elle doit s'adapter²¹. L'organisation de la vie sociale ainsi que les modes de fonctionnement et de direction du peuple d'Israël, nomade puis fixé en Canaan, et les Églises du Nouveau Testament

²⁰ Marc DONZE, « Objet et tâches de la théologie pratique », dans *Revue des Sciences Religieuses* 69 n° 3 (1995), p. 292-302.

²¹ André POWNALL, « Comment organiser la vie de l'Église ? », dans *Les cahiers de l'école pastorale*, n° 36, 2^e trimestre, Juin 2000.

en sont des illustrations. Autrement dit, pour être efficace c'est-à-dire atteindre ses objectifs, l'Eglise doit adopter un type de direction situationnelle et pragmatique.

En Luc 14. 28-30, Jésus magnifie la planification et les avantages qui lui sont reconnus. En effet, le Maître prescrit, avant tout engagement dans un projet, de d'abord s'asseoir pour calculer la dépense c'est-à-dire estimer le coût du projet et s'assurer de la disponibilité des moyens nécessaires à sa réalisation (v. 28). A ses dires, un projet non évalué, sous-évalué ou mal évalué a pour débouchés la banqueroute et l'opprobre (v. 29, 30).

Après avoir été planifiées, les activités de l'Eglise doivent être organisées de manière à permettre leur mise en œuvre effective. Une des formes d'organisation du travail les plus en vue de nos jours est la délégation à travers la mise sur pied des comités ou des commissions. Ces cellules de réflexion permettent d'éviter l'autocratie et ouvrent la voie à la collaboration, à la collégialité, au travail en équipe. Cette forme de « décentralisation organisationnelle » avait déjà été proposée à Moïse par son beau-père Jethro (cf. Ex 18.19-22). Même si ce texte ne décrit pas de manière formelle la mise sur pied des comités, il dégage tout au moins de manière claire la nécessité et l'importance de la délégation : le soulagement du leader et l'atteinte des objectifs par le peuple (cf. v. 23). L'organisation du travail telle que proposée dans ce texte (cf. v. 21-22) dévoile les quatre opérations qu'implique la délégation du pouvoir²² : le transfert d'une tâche (juger le peuple), le transfert de l'autorité correspondante (chefs de mille, chefs de cent, chefs de cinquante, chefs de dix), le transfert de la responsabilité de cette tâche ou droit d'initiative (juger les petites causes sans s'en référer à Moïse), la supervision et le compte-rendu (se référer à Moïse pour les affaires importantes, difficiles). C'est dans la même perspective que se situe l'histoire du riche propriétaire et de ses ouvriers en Matthieu 25. 14-15. Il met à contribution

²² A. KUEN, *L'organisation de l'Eglise*, p. 24.

chacun de ses ouvriers (v. 14), selon leurs capacités réelles respectives (v. 15) ; il leur accorde un temps suffisant pour faire valoir leurs compétences et les parts de biens reçues (v. 15, voir aussi v. 19). La crise hellénistique décrite dans Actes 6.1-6 dévoile aussi une organisation intéressante du travail dans l'Eglise. Etant donné que, d'une part, l'enseignement de la Parole de Dieu (catéchèse, discipolat) ne peut se faire avec bonheur dans un contexte de tension sociale et que, d'autre part, ce travail de formation et d'édification ne doit pas être délaissé pour régler des antagonismes alimentaires, les apôtres ont opté pour l'institution d'un nouveau ministère : le ministère de diacre.

Une fois que les activités planifiées ont été organisées, c'est-à-dire confiées aux compétences chargées de leur réalisation, elles doivent être conduites, menées par des personnes attitrées. Dans le système presbytéro-synodal, la direction de l'Eglise locale est partagée par le pasteur et les anciens dans le cadre du conseil paroissial. Le travail de direction se fait dans la stricte application de l'organisation des activités à mener (cf. Ex 18. 24-26).

Les trois opérations managériales précédentes débouchent sur l'évaluation. En effet, tout le travail planifié, organisé et conduit doit, suivant l'échéancier retenu, être confronté aux objectifs de départ. Dans le texte de Matthieu 25. 19-30, le maître de la maison fait rendre des comptes à chacun de ses ouvriers sur la base du capital qu'il lui a remis. De la mise en valeur dudit fonds et du bénéfice échu dépend l'appréciation du maître. Les ouvriers, vraisemblablement égaux aux yeux de leur employeur au départ, vont à la fin se distinguer en « bon » ou « mauvais » suivant leur bilan et recevoir une rétribution adéquate (v. 21, 23, 26-28). Dans une perspective similaire, la parabole de l'économe infidèle (Lc 16. 1-13), loin de légitimer le comportement répréhensible de ce gestionnaire indélicat, est plus à considérer sous l'angle de la reddition des comptes (v. 1-2) et de l'appréciation finale du travailleur (v. 8). L'évaluation des activités vise non seulement à porter un jugement de valeur sur le travail fait, et par extension sur ceux qui l'ont fait, mais aussi à prendre une décision sur la suite de la vie de l'Eglise locale. En

clair, l'évaluation débouche sur une nouvelle planification. Et le cycle managérial reprend sans arrêt sa marche.

Les défis actuels du management dans les Eglises d'Afrique

Des études menées sur les Eglises en Afrique font état de nombreux défis qui obstruent leur action et limitent leur efficacité. Ces défis sont d'ordre ecclésiologique²³, missiologique²⁴ ou éthique²⁵ ; liés à la recherche du bien-être²⁶, à la formation théologique²⁷, à la quête de l'autonomie financière et du développement économique²⁸.

Tous ces défis auxquels font face un nombre considérable d'Eglises en Afrique sont dus à au moins l'un des facteurs suivants : l'arrière-plan socioculturel des textes qui décrivent l'organisation et le fonctionnement des Eglises dans la Bible ; les marques de la culture des missionnaires occidentaux dans l'implantation, l'organisation et le fonctionnement des Eglises ; la conception que se font certains leaders ou promoteurs d'Eglises

²³ Augustin RAMAZANI BISHWENDE, « Le Synode africain, 10 ans après. Enjeux et défis », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 2005/4 (Tome 127), p. 541-556.

²⁴ Hannes WIHER (s. dir.), *L'Afrique d'aujourd'hui et les Eglises. Quels défis ?* Langham Publishing, Grande-Bretagne, 2017.

²⁵ Paulin SIAGAM FIDEU, *L'Eglise en crise : Comment en sortir ?* Editions Amour et service, Yaoundé, 2019 ; Michel ALOKPO, *Vaincre les conflits de leadership dans l'Eglise par l'éthique. Cas de l'Eglise protestante méthodiste du Bénin*, Editions CLE, Yaoundé, 2019 ; François AKOA-MONGO., *Les problèmes logistiques dans les Eglises africaines. Exemple : l'E.P.C.*, Middletown, USA, 2017. ; Jean-Patrick NKOLO-FANGA, *Le profil du pasteur dans les Eglises d'Afrique contemporaine : Enjeux et perspectives*, Editions Presses Bibliques Africaines, Cotonou, 2019.

²⁶ Hervé DJILO KUATE, *Les nouveaux défis de l'Eglise d'Afrique. Cas du Cameroun*, Editions Croix du Sud, 2019.

²⁷ René TABARD, « Religions et cultures traditionnelles africaines », dans *Revue des Sciences religieuses*, 84/2 | 2010, p. 191-205.

²⁸ Honorine NGONO, *L'autonomie financière dans la mission d'évangélisation de l'Eglise en Afrique – Le cas du Cameroun*, L'Harmattan, Collection Eglises d'Afrique, Paris, 2015.

en Afrique et la faible implémentation des principes du management moderne des organisations dans l'administration ecclésiastique.

A l'observation, il se dégage que certaines Eglises d'Afrique ont du mal à intégrer l'idée que les modèles d'organisation des communautés bibliques sont situationnels et contextuels. Or, ces modèles ont été mis en place pour contourner des risques ou résoudre des problèmes précis à un moment déterminé de l'histoire du peuple de Dieu. Le besoin de règlement des conflits (Ex 18.13-26), la nécessité d'une répartition équitable des ressources (Ac 6.1-6), l'organisation de l'Eglise et la lutte contre les hérésies (1Tm 3.1-7 ; Tt 1.5-9) déterminent le profil des personnes choisies dans chacun de ces cas. Une référence prudente auxdits textes appelle donc les Eglises d'Afrique à y voir plus des sources d'inspiration que des modèles figés à imiter ou à reproduire. En effet, les dirigeants des Eglises contemporaines devraient « se placer en face du Nouveau Testament, en se demandant ce que son contenu signifie pour nous aujourd'hui dans les circonstances particulières où l'Eglise est appelée à accomplir sa mission »²⁹. Ainsi, par exemple, l'organisation de l'Eglise en 1Timothée doit être considérée comme moins structurelle que réformatrice. En effet, cette lettre contient des reflets de la structure ecclésiale et non des règles d'organisation ; des exemples et non des normes ; des qualités, non des fonctions ; la correction des erreurs et des abus, non pas un « mode d'emploi » pour organiser l'Eglise³⁰. La contextualisation des modèles de management ecclésiastique trouve cet autre argument en sa faveur :

« Si Jésus a bien voulu l'Eglise, il ne lui a cependant conféré une forme définitive et obligatoire. En organisant les premières communautés, les apôtres ont tenu compte des circonstances et du milieu. Ils n'ont pas voulu établir des

²⁹ Henri D'ESPINE, *les Anciens, conducteurs du peuple*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1944, p. 51.

³⁰ Gordon D. FEE, « L'organisation de l'église dans les épîtres pastorales. Quelle herméneutique pour des écrits de circonstances ? », dans *HOKHMA*, Revue de réflexion théologique, n° 36 1987, p. 21-36.

normes valables partout et pour toujours. L'organisation ecclésiastique dépend donc en partie du contexte. Elle doit s'adapter aux besoins, se modifier en fonction des cas et des problèmes rencontrés. Le Nouveau Testament n'impose nullement une forme précise de vie d'Eglise à maintenir, à reproduire ou à restaurer³¹. »

La reformulation du profil des pasteurs³² et des anciens³³, notamment, est donc un défi à relever nécessairement pour leur plus grande efficacité.

La gestion de l'héritage culturel légué par la mission est un autre défi pour les Eglises d'Afrique. A titre d'illustration, les Américains conçoivent l'Eglise comme une organisation efficace, disposant d'une abondante fortune immobilière et d'une équipe de « professionnels » spécialisés³⁴. Volontairement ou involontairement, sans tenir compte du contexte local camerounais marqué à l'époque de leur arrivée d'un fort taux d'illettrisme et d'un maigre pouvoir économique, les missionnaires américains ont inoculé leur conception de l'Eglise à ceux qu'ils convertissaient. Les Camerounais qui embrassaient la Mission Presbytérienne Américaine³⁵ n'ont pas pu discerner le culturel du biblique dans l'agir et le faire des missionnaires. René PADILLA³⁶ explique ce glissement par le fort parallèle qui a été mis entre « américanisme » et christianisme. Cela a eu pour effet de faire croire que les gens appartenant à d'autres cultures devaient adopter les modèles institutionnels américains quand ils se convertissaient. Les Américains eux-

³¹ André GOUNELLE, « L'ecclésiologie dans le protestantisme », 1984, en ligne.

³² J. P. NKOLO-FANGA, *Le profil du pasteur*, p. 85-111.

³³ Martin EKO NNA, « La contextualisation de la Constitution de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise : un modèle de reformulation du profil des anciens dans les Eglises issues des missions occidentales en Afrique », Thèse de Doctorat en Théologie Pratique, FATEB, Yaoundé, 2021, p. 348-357.

³⁴ Michael GRIFFITHS, *Eglise de Jésus-Christ, lève-toi pour ta mission*, Editions des Groupes Missionnaires, Neuchâtel, Suisse, 1982, p. 44.

³⁵ C'est des cendres de cette « Eglise des Américains » qu'émergera l'Eglise Presbytérienne Camerounaise (EPC).

³⁶ René PADILLA, « La prédication de l'Evangile et le monde », CIPEM, fascicule en Français en ligne.

mêmes ayant cru, par un processus psychologique naturel, que l'essence de leur mode de vie est fondamentalement, si ce n'est entièrement, « chrétienne ».

A cause des « présupposés culturels »³⁷, la mission a largement gagné à faire perdre leur culture aux Africains mais a manqué de faire d'eux de véritables chrétiens, ce qui devait pourtant être sa vraie mission. En effet, cette philosophie d'évangélisme et d'« impérialisme culturel » a tellement réussi que pour plusieurs générations de chrétiens africains, y compris celles présentes de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise, par exemple, presbytérianisme est synonyme d'américanisme et américanisme est égal à christianisme. Même les discours tenus sur l'indigénisation (accession à l'autonomie) des Eglises fondées par les missionnaires n'étaient en fait que d'autres formes d'occidentalisation³⁸.

Sans être appelées à l'enfermement, à la xénophobie ou à une légitimation subjective des cultures locales, les Eglises issues des missions occidentales en Afrique, par exemple, doivent davantage s'africaniser afin d'aller à la rencontre de l'Africain qui y adhère dans sa culture, en la toilettant là où la conformité à la Parole de Dieu le requiert et en mettant en place des systèmes de management adaptés à l'organisation sociale et culturelle des peuples concernés.

Certains promoteurs d'Eglises en Afrique ont aussi une conception questionable des dites organisations. En fait, prétendant se défaire des schémas des missions occidentales, certaines Eglises d'initiative africaine ressemblent plus à des Eglises-boutiques, des asiles de chercheurs de bien-être matériel, des refuges de ceux qui ont échoué partout ailleurs. Ces catégories, de création récente, excellent dans la prédication de l'évangile de

³⁷ M. GRIFFITHS, *Eglise de Jésus-Christ*.

³⁸ William A. SMALLEY, « Cultural Implications of an Indigenous Church », dans *Readings in Missionary Anthropology*, William Carey library, Pasadena, 1974, p. 150.

la prospérité, la recherche d'un statut social et du luxe par le promoteur. En effet, parlant du cas spécifique du Cameroun, Rodrigue NANA NGASSAM³⁹ rapporte que

« Dans un pays à fort taux de chômage, créer une Église est devenu une sorte de débouché sur le marché du travail pour certains jeunes diplômés en quête d'emploi. Le statut de pasteur, de prophète ou d'apôtre confère une position importante dans la société. Le pasteur profite de cette position spirituelle pour en faire un véritable business. Le pasteur d'hier, sans argent, ni sécurité sociale, ni retraite, qui vivait aux ordres des missionnaires, est devenu un entrepreneur économique. »

Si l'Église est une entreprise⁴⁰, elle n'est néanmoins pas un fonds de commerce, un « business ». A la différence des entreprises séculières dont l'objet est la maximisation des bénéfices et l'augmentation du chiffre d'affaires et où l'atteinte des objectifs ne tient pas toujours compte de la morale, l'objet de l'Église est d'étendre le royaume de Dieu suivant les canons bibliques. Son efficacité se mesure donc au nombre d'âmes conduites à Christ et non en rapport au luxe des bâtiments ou à l'enrichissement du pasteur, de l'évêque ou de l'apôtre fondateur. A l'opposé, il ne s'agit pas aussi pour nous de faire du dénuement la marque de l'Église. Si l'Église n'a pas vocation à amasser des trésors sur la terre, elle a tout de même besoin de moyens matériels et financiers pour son fonctionnement et son expansion. Le défi ici est de savoir maintenir les bornes entre les deux pôles. L'Église qui est une entreprise ne saurait en outre espérer être efficace en restant dépendante. Elle doit se donner les moyens d'une autonomie financière. Elle doit migrer du statut d'Église mendicante, Église sous perfusion des dons et cotisations des membres vers un statut d'Église autonome, productrice de ses propres ressources et promotrice de son développement. A terme, les Églises

³⁹ Rodrigue NANA NGASSAM, « Cameroun : les Églises de réveil à Douala », publié le 06/02/2020, accessible par jean-jaures.org.

⁴⁰ A. POWNALL, « Comment organiser la vie de l'Église ? », p. 28-38.

d'Afrique doivent penser et construire leur autonomie financière. Ceci passe par une planification de la gestion des ressources et une gestion participative et coresponsable des biens communs.

Les défis sus-énoncés débouchent sur un autre qui nous semble tout aussi déterminant. Dans l'accomplissement de la grande commission (Mt 28.19-20) et dans la recherche de sa croissance, l'Eglise doit être pensée comme un projet⁴¹, c'est-à-dire « une somme de renoncements et de sacrifices personnels de la part de tous en vue d'un objectif précis »⁴². Le management par projet est incontournable dans la recherche de l'efficacité. L'Eglise qui est elle-même un projet doit bâtir son action sur un projet d'Eglise. Celui-ci se prépare à partir de l'étude de l'Eglise et son contexte, l'écoute de Dieu et de l'Eglise, le rêve commun des membres⁴³. La conception du projet d'Eglise passe par la définition préalable dudit projet, la recherche du consensus parmi les acteurs, l'objectif visé comme boussole, l'estimation du coût et la définition du processus de réalisation⁴⁴. Un bon projet se situe alors entre le principe de cohérence (harmonie avec les valeurs des personnes porteuses de ce projet) et le principe de pertinence (analyse des besoins et prise en compte de la réalité de la situation sociale, économique et politique dans laquelle se déploie l'Eglise que l'on cherche à construire)⁴⁵.

L'Eglise aspire à l'efficacité tant sur le plan du développement spirituel de ses membres que sur celui de son expansion sociale. C'est ce qui explique le fait qu'elle a besoin d'un management non seulement situationnel mais aussi

⁴¹ Didier HALTER, « Penser l'Eglise comme projet ? Une réflexion méthodologique en Théologie Pratique », dans *Etudes théologiques et religieuses*, 2015/1, Tome 90, p. 85-94.

⁴² André POWNALL, « Le projet d'Eglise », *Les cahiers de l'école pastorale*, Croire publications, le cahier n°67, 1^{er} trimestre 2008, p. 8.

⁴³ A. POWNALL, « Le projet d'Eglise », p. 6-8.

⁴⁴ A. POWNALL, « Le projet d'Eglise », p. 8-10.

⁴⁵ D. HALTER, « Penser l'Eglise comme projet ? ». p. 92.

contextuel. L'Eglise est un composé d'hommes appartenant à des sociétés et des cultures déterminées dont elle ne saurait raisonnablement être indifférente. Elle doit conduire ces hommes à Christ mais en tenant compte de la quête de leur bien-être au quotidien. Les Eglises, notamment en Afrique aujourd'hui, doivent s'inspirer des modèles de management des sociétés de la Bible et les adapter aux réalités de leurs contextes particuliers tout en veillant à conformer leur agir aux Saintes Ecritures. Même les modèles hérités ou reçus des sociétés de missions doivent faire l'objet d'une mise à jour, d'une « contextualisation critique ». L'Eglise est un projet ; un projet à concevoir, un projet à bâtir en permanence, un projet à réaliser. Elle a besoin de s'arrimer à l'évolution des pratiques managériales modernes. Les Eglises d'Afrique, en ce qui les concerne, doivent prendre le train de l'innovation en s'autoévaluant et en se surpassant. C'est en cela que repose l'efficacité.

Résumé

L'Eglise est à la fois un organisme et une organisation. Dans l'optique de remplir sa mission, d'assurer son expansion et de maintenir sa stabilité, elle aspire à l'efficacité. Pour atteindre ces objectifs, les Eglises d'Afrique, notamment, ont besoin d'un management situationnel et contextuel. Les modèles de management des sociétés de la Bible ainsi que ceux hérités ou reçus des sociétés de missions doivent alors faire l'objet d'une contextualisation critique. En tant que projet à bâtir en permanence, l'Eglise doit s'arrimer aux principes modernes de management des organisations pour affronter les divers défis auxquels elle fait face.

Bibliographie

AKOA-MONGO F., Les problèmes logistiques dans les Eglises africaines. Exemple : l'E.P.C., Middletown, USA, 2017.

ALOKPO M., Vaincre les conflits de leadership dans l'Eglise par l'éthique. Cas de l'Eglise protestante méthodiste du Bénin, Editions CLE, Yaoundé, 2019.

BERNS T., « L'efficacité comme norme », in Dissensus, n°4, Avril 2011.

COMBY J., Pour lire l'Histoire de l'Eglise, Tome 2, Du XV^e au XX^e siècle, Editions du Cerf, Paris, 1986.

DJILO KUATE H., Les nouveaux défis de l'Eglise d'Afrique. Cas du Cameroun, Editions Croix du Sud, 2019.

DONZE M., « Objet et tâches de la théologie pratique », in Revue des Sciences Religieuses 69 n° 3 (1995), p. 292-302.

EKO NNA M., « La contextualisation de la Constitution de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise : un modèle de reformulation du profil des anciens dans les Eglises issues des missions occidentales en Afrique », Thèse de Doctorat en Théologie Pratique, FATEB, Yaoundé, 2021.

ELOMARI K., « Les approches du leadership en management des organisations : analyse comparative des fondements, des apports et des limites », in Revue économie, gestion et société, n°8, Décembre 2016.

ESPINE(d') H., les Anciens, conducteurs du peuple, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1944.

FEE G. D., « L'organisation de l'église dans les épîtres pastorales. Quelle herméneutique pour des écrits de circonstances ? », in HOKHMA, Revue de réflexion théologique, n° 36 1987, p. 21-36.

- FIELDER F., « A theory of leadership », New York, McGraw Hill, 1967.
- GOUNELLE A., « L'ecclésiologie dans le protestantisme », 1984, [en ligne].
- GRIFFITHS M., Eglise de Jésus-Christ, lève-toi pour ta mission, Editions des Groupes Missionnaires, Neuchâtel, Suisse, 1982.
- HALTER D., « Penser l'Eglise comme projet ? Une réflexion méthodologique en Théologie Pratique », Etudes théologiques et religieuses, 2015/1, Tome 90, p. 85-94.
- JACQUET S., « Le leadership : un état personnel, des capacités ou une réelle intelligence situationnelle ? Présentation des grands courants d'explication du leadership », in Revue française de gestion, Décembre 2013.
- KUEN A., L'organisation de l'Eglise, Editions Emmaüs, 1806 Saint Légier, Suisse, 2006.
- LUTHER M., Œuvres, Tome IV, Labor et Fides, Genève, 1956.
- NANA NGASSAM R., « Cameroun : les Eglises de réveil à Douala », publié le 06/02/2020, accessible par jean-jaures.org.
- NGONO H., L'autonomie financière dans la mission d'évangélisation de l'Eglise en Afrique – Le cas du Cameroun, L'Harmattan, Collection Eglises d'Afrique, Paris, 2015.
- NISUS A., « Sept thèses sur l'autorité dans l'Eglise », in Les Cahiers de l'école pastorale, n° 33, 3^{ème} trimestre, Septembre 1999, p. 27-38.
- NKOLO FANGA J. P., Le profil du pasteur dans les Eglises d'Afrique contemporaine : Enjeux et perspectives, Editions Presses Bibliques Africaines, Cotonou, 2019.
- PADILLA R., « La prédication de l'Evangile et le monde », CIPEM, fascicule en Français [en ligne].
- POWNALL A., « Comment organiser la vie de l'Eglise ? », in Les cahiers de l'école pastorale, n° 36, 2^{ème} trimestre, Juin 2000, p. 28-38.

POWNALL A., « Le projet d'Eglise », Les cahiers de l'école pastorale, Croire publications, le cahier n°67, 1^{er} trimestre 2008.

RAMAZANI BISHWENDE A., « Le Synode africain, 10 ans après. Enjeux et défis », in Nouvelle Revue Théologique, 2005/4 (Tome 127), p. 541-556.

RUDGE P. F., L'Eglise à l'heure du management, Mame Fayard, France, 1971.

SIAGAM FIDEU P., L'Eglise en crise : Comment en sortir ? Editions Amour et service, Yaoundé, 2019.

SMALLEY W. A., « Cultural Implications of an Indigenous Church », in Readings in Missionary Anthropology, William Carey library, Pasadena, 1974.

TABARD R., « Religions et cultures traditionnelles africaines. Un défi à la formation théologique », in Revue des Sciences Religieuses, 84/2|2010, p. 191-205.

TEXIER (Le) Th., « Généalogie de l'efficacité », in MUSSO Pierre (Ed.), L'Entreprise contre l'Etat ?, Paris : Manucius ; Nantes : Institut d'études avancées de Nantes, 2017, p.163-172.

WIHER H. (s. dir.), L'Afrique d'aujourd'hui et les Eglises. Quels défis ? Langham Publishing, Grande-Bretagne, 2017.

COMMENT APPLIQUER LE COMPARATISME EN THÉOLOGIE PRATIQUE. CAS DE LA RECHERCHE SUR LES THÉOLOGIES DE SANTÉ

MATHIEU TCHYOMBO¹

En registre de christianisme, les expressions théologiques sont légitimement et traditionnellement plurielles, elles sont changeantes. Mais cette pluralité n'est pas infinie, il faut qu'elle soit «régulée». Cette régulation semble être un devoir du théologien ².

La théologie pratique est la plus plurielle et la plus changeante. Elle est le reflet de l'inculturation et de la réception des dogmes et pratiques dans les traditions et les cultures. D'où le besoin pour le croisement de ses expressions dans les traditions et différentes cultures, d'utiliser des méthodes dont les principes ont fait des preuves dans multiples disciplines. Il s'agit ici du *comparatisme* dont l'apport dans la science est considérable.

Les champs de recherches utilisant le comparatisme ne sont plus à énumérer : grammaire comparée, linguistique comparée, littérature comparée, histoire comparée, droit comparée, religion comparée, etc. Elles sont nombreuses les sciences utilisant la méthode de comparaison comme technique pour tirer des conclusions et trouver des solutions dans leurs champs de travail. En y regardant de plus près, il est possible de distinguer le *comparatisme des*

¹ Mathieu TCHYOMBO (mathieu.tchyombo@unil.ch) est doctorant en théologie pratique auprès du professeur Olivier Bauer à l'Institut Lémanique de Théologie Pratique. Il est pasteur et détient un master en théologie et un *Certificate of Advanced Studies* en accompagnement spirituel dans les Institutions de la santé.

² Reprise libre de Philippe BERGEAUD, « Généalogie et comparatisme sous le regard de la théologie », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 140 (2008), p. 301-306. Dans cet article Philippe BERGEAUD fait une critique aux transformations et restructurations de la théologie universitaire que propose Pierre GISEL dans son livre *La théologie*, publié en 2007.

éléments empiriques du comparatisme théorique ou dogmatique. Le comparatisme des éléments empirique confronte les objets qui sont matériels ou observables en laboratoire. C'est le cas de l'anatomie comparée, de la biologie comparée ou de la neurologie comparée. Le comparatisme dogmatique (ou théorique), quant à lui, travaille la comparaison sur des concepts et des théories. C'est dans ce lot que l'on retrouve des champs comme celui de la théologie comparée, des religions comparées, et du comparatisme en théologie pratique pour lequel nous faisons ci-bas des propositions.

Élise Julien affirme dans son article sur le comparatisme en histoire affirme que « la tendance à la comparaison est une pratique intellectuelle à la fois archaïque et universelle, au principe de tout analyse : on comprend d'autant mieux un objet qu'on le confronte à d'autres objets analogues ou différents. Le comparatisme va cependant au-delà de ce constat : il consiste à placer la comparaison au cœur de l'analyse »³. La comparaison est le fait d'envisager ensemble deux ou plusieurs objets de pensée pour (en) chercher les différences ou les ressemblances⁴. Comparer vise à établir l'analogie, la différence, le rapport, la relation, et la ressemblance entre les éléments en face.

La présente étude pose la question de l'utilisation du comparatisme comme méthode de recherche en théologie pratique, plus particulièrement, elle cherche les possibilités d'utiliser le comparatisme pour comparer les discours et pratiques théologiques issus des confessions et des milieux culturels différents. Dans quelle mesure pouvons-nous utiliser le comparatisme comme

³ Élise JULIEN, « Le comparatisme en histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », dans *Hypothèses*, 2005/1 (8), p. 191-201. Élise JULIEN est docteure en histoire contemporaine (Université de Paris I et Université de Berlin), elle est Maîtresse de conférences en histoire contemporaine à Sciences Po Lille, chercheure à l'Institut de Recherches en Histoire du Septentrion (UMR 8529 Université de Lille/CNRS).

⁴ Alain REY et al., *Le dictionnaire culturel en langue française*. Paris : Le Robert, 2005, p. 1710.

méthode pour confronter des pratiques et des théologies issues de ces milieux différents, « et d'expliquer, les ressemblances et les dissemblances qu'offrent des séries de nature analogue, empruntées à des milieux sociaux différents »⁵ ? Les chercheurs en sciences des religions se sont déjà posé la question en comparant les rites et les pratiques des différentes religions dans le cadre de la discipline de la religion comparée.

Pour répondre à toutes ces questions, nous commencerons par montrer que la théologie pratique est capable d'endosser les méthodologies des sciences humaines et sociales en tenant compte de ses particularités. Au travers de la présentation du comparatisme chez Durkheim et Mauss, nous introduirons les principes de base établis pour que ceux qui travaillent les comparaisons ne comparent l'incomparable. La discipline dite « théologie comparée » est aussi présentée de manière sommaire. Nous nous occuperons enfin de l'application du comparatisme dans le cadre de la recherche sur la théologie de la santé, en montrant d'abord comment élaborer une méthode comparatiste.

Peut-on utiliser les méthodes des sciences humaines en théologie pratique ?

Felix Moser dans son article « La théologie pratique et ses méthodes »⁶ montre que l'objet de la théologie n'est pas Dieu qui est non-maitrisable mais la relation entre Dieu et ses créatures. Ainsi, même si la question Dieu froisse la raison et le rationnel, elle est du domaine du raisonnable et doit être confrontée aux méthodes et procédés des sciences. Moser l'exprime en effet en ces termes :

⁵ Jean-Marie HANNICK, « Simples réflexions sur l'histoire comparée », d'après J.-M. HANNICK, « Brève histoire de l'histoire comparée », paru dans Guy Jucquois, Christophe Vielle (éd.), *Le comparatisme dans les sciences de l'homme. Approches pluridisciplinaires*, De Boeck | De Boeck université, Bruxelles, 2000, p. 301-327.

⁶ Félix MOSER, « La théologie pratique et ses méthodes. Introduction », dans *Études théologiques et religieuses*, vol. 93, no. 4, 2018, p. 521-527.

« tout ce qui relève de l'existence humaine ne se laisse pas réduire au monde rationnel ; bien des réalités humaines relèvent du raisonnable. Nombre de questions qui occupent journallement nos esprits, par exemple celles qui sont liées aux croyances ou aux convictions, sont de l'ordre du raisonnable. J'entends par là qu'elles doivent être soumises à la discussion, voire à la confrontation. En ce sens, la théologie pratique doit se conformer aux mêmes règles que celles instaurées par les sciences humaines. Elle se marginaliserait si elle quittait les lieux de dialogues interdisciplinaires. Cet aspect a une conséquence très importante du point de vue méthodologique, puisqu'il place le théologien et la théologienne dans la posture de celui et de celle qui cherchent aussi à comprendre les croyances, les attitudes et les comportements humains. Les éclairages, ceux notamment de la psychologie et de la sociologie, deviennent ainsi indispensables. La théologie pratique travaille avec eux dans un esprit d'interpellation réciproque. Dans cette perspective, elle se soumet, de façon rigoureuse, aux questions méthodologiques⁷. »

Il convient de souligner que l'échange de la théologie avec d'autres sciences est engagé depuis longtemps dans les sous disciplines de la théologie pratique. La poïménique par exemple utilise les techniques et procédés de la psychanalyse en vue de déceler les perturbations de la dimension spirituelle et de trouver quelles ressources utiliser dans l'accompagnement spirituel des personnes malades.

L'apport des méthodologies utilisées par les sciences humaines étant approuvé en théologie pratique, il reste à déterminer quelles sont les conditions et limites pour que ces méthodes soient applicables par le théologien pratique. A cette question, Felix Moser répond également en indiquant les défis méthodologiques liés aux sciences humaines et à la théologie pratique que nous présentons ci-après de façon succincte :

1. La fiabilité des sources et des données.

⁷ *Ibid.*

2. L'authenticité du chercheur, c'est-à-dire sa connaissance de qui il est et d'où il parle afin que ses propres présupposés ne deviennent des préjugés.
3. La connaissance des méthodes scientifiques et littéraires utilisées pour l'exégèse des textes bibliques et sacrés.
4. La plausibilité, c'est à dire la consistance des éléments pouvant amener à établir la vraisemblance d'une réalité commune dans une société ou une culture.
5. Le défi de la pertinence qui est lié à celui du langage à trouver pour rapporter les discours et les observations

A ces cinq défis, il faut ajouter un sixième, qui est la connaissance des langues (à moins de se faire aider par un interprète fidèle) et de la culture propre au contexte dans lequel les données et sources sont établies.

Toutefois, il est important de souligner que la première limite à l'application des méthodologies des sciences humaines en théologie pratique est établie par les objectifs que poursuit chacune des disciplines. La théologie pratique poursuit la connaissance et la transmission du sens à donner à ce qui a été observé dans les pratiques croyantes au sein de la société. De ce fait, les données et les méthodes de récolte peuvent être identiques avec les autres disciplines, les procédures de traitement de ces données peuvent évoluer différemment selon les objectifs poursuivis en théologie pratique.

La sociologie, par exemple, étudie la religion et les pratiques religieuses, mais elle les étudie comme tous les autres faits sociaux en refusant l'existence d'un lien quelconque à la divinité. Or, le lien à Dieu est fondamental lorsqu'on observe les pratiques et faits religieux en théologie. La théologie pratique en effet partage avec les différents champs de la théologie le déterminisme des religions. Elle théorise la compréhension du vécu de la foi dans la société, et propose le sens à donner à un événement, un avènement historique reconnu, comme source de salut, et qui nous offre le sens même à donner à la nouvelle vie croyante. Ce va-et-vient entre l'évènement historique de Jésus-Christ tel

que transmis par la tradition au travers des textes sacrés, et le vécu du croyant dans sa pratique religieuse doit caractériser les limites de l'application des méthodes en théologie pratique. Il est de coutume qu'en théologie pratique la réception dans une société, une culture, soit le premier matériau dont on est obligé de se servir tout en faisant l'abstraction du sens donné et offert par l'avènement de Jésus-Christ. Mais cette abstraction ne peut qu'être temporaire dans le but de mieux cerner les gestes, les mots, les rites et les pratiques qui témoignent de la réception de cet avènement dans la société.

C'est pourquoi la théologie pratique utilisera les méthodes des sciences humaines, mais en tenant compte de sa spécificité et de ses objectifs propres. Lorsque les techniques et procédures sortent du cadre de son objet propre, elles doivent être disqualifiées dans le tri chronologique des éléments méthodologiques.

La méthodologie pour laquelle nous plaçons ici est l'usage en théologie pratique du comparatisme afin de faire des croisements, observer et expliquer les données théologiques des confessions en contextes différents. Le comparatisme et la comparaison, sont pourtant utilisés par plusieurs disciplines allant des sciences exactes à la linguistique, l'histoire et la sociologie.

Dans le foisonnement des principes et procédures comparatifs proposés par différent.e.s chercheur.e.s (et dont je n'ai d'ailleurs pas le mérite d'avoir tout exploré), deux champs de recherche ont attiré mon attention : il s'agit de la sociologie et de la théologie comparée par le biais desquelles je pénètre le comparatisme. A ce propos, je présente une description succincte de la méthode comparative chez des chercheur.e.s choisi.e.s, et je proposerai ci-dessous les techniques retenues pour ma recherche et les possibilités de l'utilisation de celles-ci dans les croisements de différentes théologies.

Le comparatisme en sociologie : Durkheim et Marcel Mauss

Durkheim recherche la religion la plus antique ou la forme la plus élémentaire de la vie religieuse. Ce qu'il veut, c'est expliquer les faits sociaux sur base du passé. Il estime qu'en comparant les différentes religions, il y a lieu de trouver la plus antique et comprendre la nature religieuse de l'homme aujourd'hui. Le comparatisme est alors la méthode qu'il utilise, car, dit-il, « on ne peut expliquer qu'en comparant »⁸ (*Le Suicide*, 1967). Selon Jean-François Bert, la méthode de Durkheim repose sur une procédure en trois étapes :

- On ne peut comparer que les faits en contexte, c'est-à-dire qu'on ne compare que des sociétés au même stade de développement. On compare ce qui ne diffère ou se ressemble que sur un seul point dans le but d'isoler les effets de la variable.
- Comparer les faits qui sont semblables en certains points pour comprendre comment ils participent l'un de l'autre. Il s'agit ici de déterminer quel fait est la cause de l'autre.
- Il faut faire une synthèse, choisir les faits pertinents pour déterminer les limites.

Marcel Mauss qui a échangé longuement avec son oncle Durkheim intègre les idées de ce dernier et retient principalement deux principes :

- Celui de ne comparer que ce qui est comparable.
- Celui d'interroger les différences pour déterminer les rapports de causalité. Il s'agit de voir ce qui reste constant, quels sont les changements qui sont intervenus et les états intermédiaires entre l'initial et le changement. Les concordances lui servent pour

⁸ Emile DURKHEIM, cité par Jean-François BERT, *Le Courage de comparer, l'anthropologie subversive de Marcel Mauss*, Genève, Labor et Fides, 2021, p. 23.

déterminer les types alors que les différences aident à déterminer les causes et les explications.

Mauss procède ainsi en 3 étapes : définir, observer, et expliquer⁹. Définir l'objet de l'observation est essentiel, car il s'agit de déterminer ce qu'est l'objet pour pouvoir exclure ce qu'il n'est pas. L'observation pour lui ne consiste pas seulement à considérer l'objet de l'extérieur pour en connaître la nature et le fonctionnement, mais de le relire en prenant de la distance. Et Pour Mauss, expliquer, écrit JF Bert, « c'est considérer que rien n'est jamais autonome, que rien ne peut se couper de manière fictive dans l'espace social. Le plus important dans une explication de type sociologique étant de relier les choses entre elles ».¹⁰

La méthode comparative en sociologie comme dans d'autres domaines a une valeur heuristique, elle permet de faire des découvertes insoupçonnées à première vue de l'observation d'un phénomène.

La théologie comparée

La théologie comparée est un nouveau champs de recherche en théologie depuis quelques décennies. Ce champ s'est développé en anglophonie d'abord, puis en francophonie. Un colloque a été organisé en octobre 2019, à l'université de Genève sous la direction de Christophe Chalamet. Ce colloque a produit un ouvrage collectif de différents experts du champ disciplinaire, intitulé *La Théologie comparée. Vers un dialogue interreligieux et interculturel renouvelé*¹¹.

⁹ Jean-François BERT, *Le courage de comparer. L'anthropologie subversive de Marcel Mauss*, Genève, Labor et Fides, 2021 ,p. 108-114.

¹⁰ *Ibid.*, p. 110

¹¹ Christophe CHALAMET, Elio JAILLET, et Gabriele PALASCIANO (éd.), *La Théologie comparée. Vers un dialogue interreligieux et interculturel renouvelé*, Genève, Labor et Fides, 2021.

Comme le stipule le titre de cet ouvrage, la théologie comparée poursuit le renouvellement dans le dialogue religieux. Elle étudie les questions liées à la foi en mettant au centre les textes (quelquefois les rites¹²) des différentes traditions religieuses dans un mouvement de va-et-vient. Il faut souligner que les théologiens comparatistes ne sont pas que de tradition chrétienne, il y en a aussi dans d'autres traditions religieuses (islam, hindouisme...). Le fait que la théologie comparée travaille sur les textes sacrés de diverses traditions religieuses exige des comparatistes, des compétences linguistiques et philologiques avérées, car les textes sont étudiés dans la langue d'origine avec un vrai travail d'exégèse.

Procédures d'apprentissages en théologie comparée.

Klaus Von Stosch, un théologien comparatiste catholique, a présenté lors de ce colloque, au travers de ses propres recherches entre l'Islam et le christianisme, les voies d'apprentissage en théologie comparée¹³. Ces méthodes d'apprentissage, qui sont au nombre de six, ont été élaborées par Catherine Cornille dans son livre *Meaning and methods in Comparative Theology*¹⁴. Nous les reprenons de manière succincte ci-dessous pour en dégager la quintessence. Il s'agit de l'intensification, le recouvrement, les

¹² Norbert LITOING NOUNGOUTNA, « M'est-il permis de faire ce que font les autres ? Prolégomènes à l'étude de l'hospitalité rituelle en contexte sénégalais. », dans Christophe Chalamet, Elio JAILLET, et Gabriele PALASCIANO (éd.), *La Théologie comparée. Vers un dialogue interreligieux et interculturel renouvelé*, Genève, Labor et Fides, 2021, p. 37-56. L'auteur étudie l'hospitalité sénégalaise *la teranga* au travers du pèlerinage sur le site marial de Notre dame de Popoguine (tradition catholique, celle de l'auteur) et celui du Grand Magal de Touba (tradition islamique en contexte sénégalais).

¹³ Klaus VON STOSCH, « La théologie Comparée à l'essai : Jésus de Nazareth dans le Coran », dans *Théologie comparée. Vers un dialogue interreligieux et interculturel renouvelé*, Genève, Labor et Fides, 2021, p. 7-36.

¹⁴ Catherine CORNILLE, *Meaning and Method in Comparative Theology*, Hoboken, Wiley, 2020.

nouvelles interprétations, l'appropriation, la rectification et l'affirmation renouvelée de ce qui est propre à sa tradition.

L'Intensification : Il s'agit ici d'identifier les points communs entre les religions avant de pouvoir les utiliser comme facteurs d'intensification de sa propre foi. En effet, Catherine Cornille souligne que l'un des objectifs de la théologie comparée est le renforcement de la foi et la réflexion personnelle.

Le recouvrement : c'est la possibilité de faire revivre les éléments oubliés de sa propre tradition par le biais de la connaissance de l'autre tradition. Par exemple Klaus Von Stosch explique comment il a renouvelé la vision de l'eucharistie au travers de son expérience du ramadan et des repas communautaire après le ramadan.

Nouvelles interprétations : Ici, on interprète sa propre tradition à la lumière d'une autre tradition. Notamment Klaus Von Stosch explique que les déclarations du Coran sur Jésus l'ont aidé à renouveler sa vision monothéiste et saisir la portée de la « Trinité », qui fut une tentative de protéger l'unité du sujet divin face aux multiples manifestations de l'expérience divine.

Appropriation : S'approprier les éléments d'une autre tradition comme enrichissement est la quatrième voie d'apprentissage en théologie comparée. Il peut s'agir des idées, des pratiques ou des éléments de la dogmatique. Par exemple, s'approprier la pratique de la méditation transcendantale qui est une pratique du bouddhisme. Même sur le plan dogmatique, il y a un début timide des apprentissages d'une prophétologie particulière dans le Coran qui pourtant peut être profitable à la prophétologie chrétienne.

Rectification : Dans ce nouveau chemin d'apprentissage, il est question de la correction des erreurs au sujet des autres religions comme moyen de facilitation du dialogue religieux (Catherine Cornille). Par exemple, les chrétiens accusent les juifs de déicide, de même qu'ils considèrent l'islam comme étant une religion de violence. Klaus Von Stosch estime que ceci frôle l'apologétique. Au contraire, il souhaite, lui, dans cette voie, que la correction

permette la reconnaissance publique des erreurs faites ou dites sur l'autre tradition religieuse, ce qui pourra facilement rapprocher les traditions et faciliter le travail du dialogue interreligieux.

Une dernière voie d'apprentissage peut déboucher sur *une affirmation renouvelée de sa propre tradition*. Un aspect ou un élément de sa propre tradition qui aurait perdu en importance ou serait tombé dans l'oubli peut du coup être réaffirmé avec force au travers du processus de la théologie comparée.

Comment élaborer une méthode comparatiste ?

Pour Cécile Vigour¹⁵, élaborer une démarche comparative renvoie à des problèmes méthodologiques plus généraux. Toutefois, elle explique que, sur le plan analytique, l'élaboration d'une méthode comparative nécessite une démarche en quatre étapes¹⁶ :

- 1) Réfléchir sur les finalités de la démarche et les objectifs poursuivis,
- 2) le choix des unités de comparaison,
- 3) la construction du cadre comparatif,
- 4) l'analyse des données élaborées.

1° La visée comparatiste dans le cadre de notre recherche veut établir les différences et les ressemblances entre les théologies qui portent les fidèles et les confessions en temps de maladie et face à la mort. C'est la finalité et le but de cette réflexion dans le cadre de notre discipline de théologie pratique.

¹⁵ Cécile VIGOUR est une sociologue, normalienne et agrégée de sciences économiques et sociales, elle a exercé en tant qu'ATER-attachée temporaire d'enseignement et de recherche-à l'École normale supérieure de Cachan et est chercheuse au GAPP-Groupe d'analyse des politiques publiques. Elle travaille actuellement comme Chargée de recherche CNRS au Centre Émile Durkheim.

¹⁶ Cécile VIGOUR, « Choisir les unités de comparaison », dans *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*. La Découverte, « Repères », 2005, p. 135.

2° Cadre théorique et unités de comparaison

A propos du cadre théorique de comparaison et des unités à comparer, Cécile Vigour souligne son importance sur le plan méthodologique en stipulant ce qui suit :

« après avoir réfléchi sur la pertinence et l'apport de la comparaison, vient le temps de choisir et de construire les unités de comparaison, plus généralement d'élaborer le cadre de la comparaison. La sélection des termes de la comparaison est indissociable de l'objectif de la recherche. Dans cette perspective, Richard Rose rappelle “qu'en entreprenant une analyse comparative systématique, un chercheur doit faire deux choix, l'un concernant les pays devant être analysés et l'autre portant sur les concepts à comparer” [Rose, 1991, p. 453]. Cette double exigence – définir à la fois les cas et les concepts à comparer – vaut pour tous les types de comparaison¹⁷. »

La théologie pratique a l'avantage de travailler sur un large éventail des éléments qui peuvent être pris comme des unités de comparaison. Le praticien qui se met à observer la vie et les pratiques croyantes dans un contexte, aura le choix entre discours, rites, pratiques, etc. Chaque contexte apporte une touche particulière aux mêmes réalités. Le choix des unités à comparer et l'élaboration du cadre doivent suivre certains principes généraux déjà établis par ceux qui ont pratiqué le comparatisme dans d'autres disciplines.

Concernant le cadre, les anthropologues et sociologues distinguent deux approches de comparaison sur le plan géographique : il s'agit d'*area Studies* et de *cultural Studies*. Généralement l'unité spatiale délimite une unité homogène en termes de culture, histoire, et développement (Dogan & Pelassy, 1982, p.146).

Si, pour *cultural studies*, l'analyse des données d'un pays est privilégiée, certaines études prennent une zone spatiale entière dans le sens d'*area studies* pour analyser les données des continents et régions entières. Les juristes ou

¹⁷ *Ibid.*, p.135-187.

les biologistes ne prendront pas le même cadre théorique ; le biologiste a avec lui des éléments observables ou empiriques avec lesquels il peut élaborer un cadre de comparaison, mais le juriste devra utiliser les comparaisons soit des systèmes de droit (*Common law* et *roman law*), ou des comparaisons dans un même système des règles juridiques des pays différents.

On observe bien que, selon les disciplines, le cadre de comparaison minimum doit-être établi en avance, il sera néanmoins adapté au fur et à mesure dans la rencontre avec le terrain.

Comparer les théologies de la santé

Après ce parcours sur l'élaboration d'une méthode comparatiste, nous nous penchons sur une méthode comparatiste avec laquelle comparer et croiser d'un côté les théologies de la santé issues des trois confessions chrétiennes différentes, et de l'autre, comparer les théologies de la santé issues de deux contextes sociologiques, à savoir le Nord et le Sud.

Les objectifs de la recherche sur la théologie de la santé sont :

- Identifier les théologies chrétiennes de la santé qui portent le corps médical, les malades et leurs proches en temps de maladie, et
- Identifier les théologies chrétiennes de la santé diffusées par les institutions de santé et les confessions chrétiennes.

La question qui incite l'usage du comparatisme est de savoir s'il existe une théologie de la santé qui porte tous les croyants et croyantes, qu'ils ou qu'elles soient du Nord ou du Sud, quelle que soit leur confession chrétienne.

L'identification des théologies de la santé est faite sur base de la praxéologie théologique, qui est une méthode observationnelle de la théologie pratique. C'est lorsque les théologies des différentes confessions et dans les deux hémisphères sont établies, qu'il nous devient possible d'établir des comparaisons entre elles. Nous avons limité la récolte de données sur les

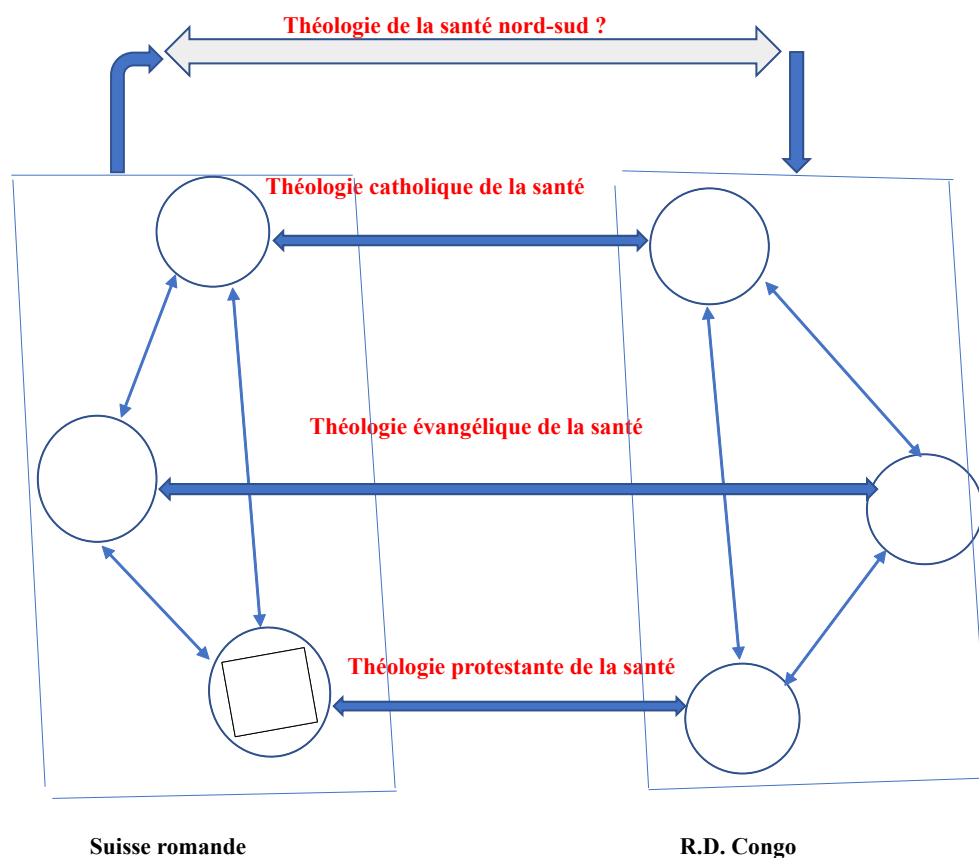
cantons de la Suisse romande (francophone) et quelques provinces de la République démocratique du Congo.

Les variables retenues pour les enquêtes de terrain dans notre recherche sont d'ordre confessionnel, c'est-à-dire l'Eglise catholique romaine, l'Eglise protestante, et le mouvement évangélique. Je déplace ensuite le curseur sur les questions liées à la culture dans le canton de Vaud/Suisse Romande et en République démocratique du Congo. Partant du principe de ne comparer que ce qui est comparable (Durkheim et Mauss), je retiens comme premier principe qu'il ne me sera possible de faire la comparaison que lorsqu'au moins une variable reste constante. Ainsi, nous ne comparerons les théologies des confessions que dans la mesure où les données sont récoltées dans un même contexte culturel. Les discours ou pratiques relatifs à la santé seront comparés avec ceux d'autres confessions se trouvant dans le même espace géographique. Il s'agira alors de comparer les Eglises en Suisse entre elles et celles de l'Afrique entre elles.

Deuxièmement, les théologies Nord et Sud ne peuvent être croisées que dans la mesure où entre les deux pays, la confession reste la même : ainsi les catholiques suisses seront comparés avec leurs homologues africains, de même que les protestants, et les évangéliques. Les comparaisons confessionnelles auront pour objectifs de dégager les ressemblances et les différences sur les théologies de la santé et d'appréhender le pourquoi des différences.

Enfin comparant les théologies diffusées par les Eglises du Nord et celles du Sud, nous essayons de comprendre la manière dont ces théologies venues du Nord ont pénétré une nouvelle culture, celle du Sud, et comment les croyants de cette nouvelle culture se sont réapproprié des éléments doctrinaux tout en y insérant des concepts propres à eux. A ce sujet, il sera intéressant d'appliquer le mouvement de va-et-vient utilisé par les méthodes d'apprentissage de la théologie comparée même si ce mouvement dans la

théologie comparée travaille sur les éléments des religions différentes alors que notre travail vise uniquement les confessions chrétiennes.



Le schéma ci-dessus indique en résumé les différentes comparaisons à effectuer dans le cadre de notre recherche. Toutes les flèches à double pointe montrent qu'il y a comparaison entre les unités confessionnelles. La grande flèche au-dessus compare les théologies chrétiennes de la santé entre le Nord et le Sud et pose la question d'une théologie de la santé qui rejoigne les chrétiens partout.

Nous pouvons maintenant reconnaître que, du fait de sa vocation de discipline des sciences humaines, la théologie pratique doit être confrontée et est susceptible dans sa compréhension de l'humain de travailler avec les méthodes issues des autres sciences. En particulier, elle se servira des techniques comparatistes pour analyser la réception des pratiques et discours lorsque les contextes changent. Ce qui nous a permis de construire une méthode avec laquelle comparer dans le cadre de notre recherche intitulée « Les théologies de la santé. Croisement entre catholiques, protestants, et évangélique. Croisement nord-sud ».

Résumé

Cet article développe une méthode comparatiste en théologie pratique pour étudier les théologies chrétiennes de la santé, en croisant trois confessions (catholique, protestante, évangélique) et deux contextes sociologiques (Nord/Sud). En s'appuyant sur les principes du comparatisme issus des sciences humaines (Durkheim, Mauss, Vigour), il montre que la théologie pratique peut intégrer des outils méthodologiques rigoureux sans renier sa vocation spirituelle. Grâce à la praxéologie théologique, l'étude globale observe les discours et pratiques en Suisse romande et en RDC, et interroge la possibilité d'une théologie de la santé transversale, capable d'accompagner les croyants au-delà des frontières confessionnelles et culturelles.

CE QUE LA VOIX DES JEUNES CHRÉTIENS, PENDANT LA PANDÉMIE, DIT DE/À L'ÉGLISE

HERIBERTO CABRERA REYES¹

Cet article est une contribution à l'analyse et à l'interprétation de la participation des jeunes chrétiens en période de COVID-19 au Chili. Nous nous sommes demandé : où étaient les jeunes chrétiens pendant la pandémie ? Et que disaient-ils avec leurs « pratiques » à l'Église ?

Ici nous présentons ce projet et une partie de ses aboutissements, en quatre étapes : le cadre théorique ; la méthodologie de mise en œuvre et de construction des instruments ; les résultats partiels ; l'interprétation théologique de ce que ces « pratiques » disent à la théologie, à la pastorale, à l'Église en général et à la hiérarchie en particulier.

Concernant l'analyse théologique, nous nous sommes inspirés de la méthode corrélatrice critique de David Tracy. Les éléments mis en dialogue ont été la fracture entre les jeunes et l'Église institutionnelle, la participation régénératrice et missionnaire des jeunes et deux textes bibliques évoqués par les propres jeunes, le Bon Samaritain (Lc 10,25-37) et la multiplication des pains (Jn 6,1-15).

¹ Prêtre salésien, spécialiste de la pastorale et de la catéchèse, Heriberto CABRERA REYES a obtenu son doctorat en théologie pratique à l'Université Laval en 2007. Il est professeur de théologie pratique et pastorale à la Pontificia Universidad Católica de Chile. Secrétaire adjoint pour la pastorale à la Conférence épiscopale du Chili, il a été missionnaire dans l'océan Indien pendant vingt-neuf ans. Cet article reprend une réflexion plus développée sous le titre : « Voces jóvenes en los ambientes juveniles cristianos durante la pandemia ». *Anales de teología*, 23(2), p. 257-288.

Cadre théorique

Il est difficile de faire une réflexion théologique et pastorale quand on est dans une situation d'urgence comme celle du COVID. Cependant, nous avons deux enquêtes qui peuvent introduire ce travail : celles de H. Strahsburger, C. González et L. Basualto² sur les défis pour la pastorale salésienne des jeunes en temps de pandémie. Dans ce travail, les chercheurs approfondissent les micro-récits de 30 jeunes dans une paroisse de Puerto Montt, les sentiments, la responsabilité sociale et l'apprentissage de la foi. Il existe une deuxième enquête très complète, qui ressemble à la nôtre, mais plus sociologique, elle aborda le processus de transmission de la foi dans le Chili d'aujourd'hui, réalisée par L. Bahamondes, N. Marin, L. Aránguiz. et F. Diestre³. Notre travail se différencie de ces auteurs par l'échantillon, la méthode et le but.

Les jeunes dans l'imaginaire

Dans ce travail, nous considérons la jeunesse comme une phase du cycle de vie, avec quelque chose qui lui est propre : la condition de « jeunesse » et sa propre culture. Nous voulons voir le jeune homme ou la jeune femme comme un individu à part entière⁴. C'est pourquoi nous adhérons à la diversité et à la complexité de la jeunesse, conceptualisés dans la notion de « jeunesses ». Notre perspective se penche sur l'aspect culturel, comme un processus de construction identitaire. Par conséquent, avec de nombreux auteurs, nous

² Hugo STRAHSBURGER, César GONZÁLEZ, Lorena BASUALTO, « Jóvenes, evangelización y pandemia. Desafíos y aprendizajes para la pastoral juvenil », dans *Revista de educación religiosa*, II/2 (2021), p. 9-37.

³ L. BAHAMONDES, N. MARÍN, L. ARÁNGUIZ, F., *Religión y juventud. Procesos de transmisión de la fe en el Chile actual*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2020.

⁴ Klaudio DUARTE, *Investigación social chilena en juventudes. El caso de la revista última década*, dans *Revista Última Década* 26/50 (2018), p. 146-147, en ligne : https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362018000300124 (consulté le 1 octobre 2021).

préférons parler de « jeunesses » plutôt que de « jeunesse », tenant compte ainsi de nombreux types de variables⁵.

Natifs du numérique

Un élément qui a émergé plus clairement en cette période de pandémie, où beaucoup est passé par le réseau, sont les critères ou catégorisation de jeunes selon ces paradigmes : « digital natives », Centennial ou Génération Z (née entre 1996 et 2010), ou Génération Alpha (née après 2010) appliqués aux jeunes. Selon cette perception, pour les jeunes, c'est plus facile d'utiliser, d'habiter et d'exister dans les réseaux sociaux que les générations précédentes (génération X, Y ou millénial). Il est vrai que certains auteurs disent qu'être natifs numériques ne signifie pas nécessairement que ces jeunes sont plus habiles socialement, mais qu'il leur est plus facile d'utiliser les réseaux sociaux ⁶.

L'Église, un lieu de méfiance pour les jeunes

L'une des caractéristiques de la crise sociale et ecclésiale, qui apparaît dans la littérature des jeunes, est le concept de « méfiance » : « les données statistiques sont catégoriques : les jeunes au Chili ne font généralement pas confiance aux autres ou aux institutions »⁷. Nous nous sommes intéressés à voir comment cela affecte la participation des jeunes à la vie de l'Église.

⁵ Pierre BOURDIEU, *La juventud no es más que una palabra. Sociología y Cultura*, Grijalbo, México 1990 ; REGUILLO, R., *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Siglo XXI, Argentina 2012.

⁶ Marc PRENSKY, "Digital natives, digital immigrants - A new way to look at ourselves and our kids", 2003, en ligne : <https://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf> (consulté le 1 octobre 2021).

⁷ Jorge BAEZA-CORREA, "Ellos" y "Nosotros" : La (des)confianza de los jóvenes en Chile", dans *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11/1 (2013), p. 275.

À l'écoute des jeunes

Il est intéressant de voir l'évolution des façons de comprendre les jeunes dans les documents latino-américains. À Medellín, l'Église ne semble pas vouloir changer par rapport aux jeunes. Elle « voit » sans vraiment écouter. C'est une évaluation morale des jeunes. Tandis que Puebla reconnaît la diversité des jeunes. Santo Domingo « avait une vision quelque peu réduite de la réalité des jeunes »⁸, d'un point de vue de la réalité pastorale. Le Pape François marquera une évolution dans la façon dont nous allons à la rencontre des jeunes, en exhortant à les écouter, comme le dit *Christus Vivit*⁹.

La théologie pratique comme théologie qui dialogue

Lors de cette recherche, nous avons eu l'intention de faire ce que P. Tillich a appelé : l'intégration entre les données de la modernité et celles de la tradition chrétienne, pour les mettre non seulement en tension comme le propose l'auteur, mais dans une dynamique de dialogue, à la suite de D. Tracy, concevant ainsi la théologie comme une « médiation »¹⁰. Il s'agit de faciliter l'interaction entre les besoins du temps présent, les expressions des jeunes chrétiens et les référents fondateurs comme soutien d'ailleurs M. Donzé¹¹.

⁸ Carlos CASTILLO, “Desafíos de la pastoral juvenil latinoamericana frente a estructuras de corrupción: de una pastoral liberadora a una pastoral regeneradora”, dans *Veritas* 41 (2018), p. 151.

⁹ Pape FRANÇOIS, *Exhortation Apostolique Post-synodale. Christus Vivit*, no41, en ligne : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (consulté le 27 octobre 2022).

¹⁰ Marc DUMAS, “Corrélation – Tillich et Schillebeeckx”, dans Gilles ROUTHIER - VIAU, M. (dirs.), *Précis de théologie pratique*, Lumen Vitae/Novalis, Bruxelles/Montréal 2004, p. 72.

¹¹ Marc DONZÉ, “La théologie pratique entre corrélation et prophétie”, dans GISEL, P. (dir.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel, Pratiques I*, Labor et Fides, Genève 1989, p. 184.

Mise en œuvre méthodologique

Avant de choisir une méthode, il est nécessaire de préciser les objectifs et les questions de recherche.

Objectif

Examiner comment la réalité sanitaire, sociale et ecclésiale chilienne a influencé la foi des jeunes au cours de cette année de pandémie.

Questions de recherche

Sur la base de ce qui précède, nous avons posé plusieurs questions de compréhension qui ont guidé et en même temps concrétisé les objectifs de recherche : où étaient les jeunes chrétiens pendant la pandémie ? Comment la réalité sanitaire, sociale et ecclésiale a-t-elle influencé le protagonisme des jeunes pendant la pandémie ? Que disaient-ils avec leurs « pratiques » à l'Église ?

Méthodologie et outils

Compte tenu des informations que nous devions obtenir, nous avons dû recourir à une méthodologie qualitative. Cependant, comme nous étions en situation de pandémie et que la recherche portait sur la participation des jeunes, il semblait clair que la recherche devait être menée dans cette condition.

Ethnologie virtuelle

Toute la recherche, dès la première réunion jusqu'aux groupes de discussion (FG¹²), y compris la préparation de ce document, a été effectuée en ligne. Les chercheurs et les jeunes ne se sont jamais rencontrés en personne. Le réseau permettait « au chercheur physiquement d'être presque immobile et assis devant l'ordinateur, mais en même temps de faire de l'ethnographie dans un espace virtuel et social »¹³. C'est pourquoi on peut dire que cette recherche correspond parfaitement à ce qu'on appelle aujourd'hui l'ethnographie virtuelle, numérique de/en/à travers Internet.

M. del R. Ruiz et G. Aguirre affirment que : « la méthode ethnographique a évolué pour contribuer à l'analyse d'un phénomène qui a des dimensions culturelles, sociales, cognitives émergentes, donc profondément significatives pour comprendre l'un des angles du monde contemporain à partir de l'émergence de pratiques pédagogiques innovantes »¹⁴. Le réseau peut alors devenir un allié dans la recherche et dans la transformation des participants.

Une méthode qualitative

Parmi toutes les méthodes qualitatives, nous avons choisi la recherche-action, étant un travail interdisciplinaire qui cherche des informations qualitatives pour pouvoir les interpréter. Nous pensons que cela permettait aux jeunes à

¹² FG, Focus-Group, suivi de la date de la rencontre du groupe, chaque date correspondant à un groupe différent.

¹³ Daniel CASTILLO-TORRES, Rosa NUÑEZ-PACHECO, Blanca LÓPEZ-PÉREZ, "Aportes metodológicos de la etnografía digital latinoamericana basados en *World of Warcraft*", dans *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 4/1 (2019), p. 36, en ligne : http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-68862019000100011 (consulté le 1 octobre 2021).

¹⁴ Mendez RUIZ, et al, "Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, XXI/41 (2015), p. 70, en ligne : <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31639397004> (consulté le 1 octobre 2021).

tout moment d'être protagonistes ou co-chercheurs des choses qui les concernent.

Comment comprendre la relation entre la recherche-action et l'ethnologie virtuelle ? R. Mendoza, G. Dietz et G. Alatorre, parlant de la relation entre les deux méthodes, disent : « les deux perspectives peuvent incorporer une gamme de méthodes de recherche qualitative et quantitative, un éclectisme stratégique »¹⁵, capable de générer des connaissances et des applications dans des projets sur des sujets éducatifs pertinents afin d'améliorer l'éducation.

Instruments de collecte d'informations

Puisque nous voulions aussi déterminer ce que ces expressions juvéniles révèlent à l'Église, nous avons opté pour un instrument de type qualitatif : le groupe de discussion ou focus-group. Nous avons donc procédé à l'enregistrement des réunions, puis à leur transcription¹⁶. Au niveau des chercheurs, nous avons créé une sorte de filet conceptuel pour aider le travail de classification.

Nous précisons que le questionnaire et le groupe de discussion ont été validés par une équipe de spécialistes et de jeunes, et nous avons suivi un protocole éthique de type consentement éclairé.

¹⁵ Rosa MENDOZA, Gunther DIETZ, Gerardo ALATORRE, "Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos", dans *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 40/1 (2018), p. 168, en ligne : <https://www.redalyc.org/journal/4575/457556162008/html/>

¹⁶ G. KAMBERELIS, G. DIMITRIADIS, développer le thème des groupes de discussion dans le chapitre 35 du livre (494-532) ; N. DENZIN – Y. LINCOLN (dirs.), *Méthodes de collecte et d'analyse des données. Manuel de recherche qualitative*, Vol IV. Gedisa S.A., Barcelone 2015. Ce qu'il dit au sujet des groupes de discussion est très intéressant en tant qu'espace sûr pour partager des expériences de vie.

Présentation des résultats

Pour l'analyse qualitative, nous suivons quatre étapes :

1. Comparaison des « incidents », dans notre cas des données (codage sélectif) et des groupes de discussion (codage ouvert). Ce qui nous a permis de voir les réitérations. Le codage consistait à nommer et à décrire des fragments.
2. Intégration des catégories d'information. Ici, nous regroupons les fragments en thèmes pertinents, en fonction de ce que nous voulons diagnostiquer.
3. La délimitation de l'information aux objectifs de la recherche consistait en un ordre conceptuel.
4. Enfin, l'écriture d'une « théorie », qui dans notre cas signifiait venir à identifier deux éléments, comme les plus importants et à les interpréter théologiquement.

Participation des jeunes

Les jeunes nous ont dit que la période pandémique a été « douce-amère » (FG 26 août 2021), très difficile et complexe. Les réactions ont été très différentes, avec des extrêmes opposés conceptualisés comme : présent-absent, participation-abandon.

L'un des principaux problèmes de cette période, selon les jeunes, était de se motiver et de motiver les autres à y participer. Le découragement est codé en catégories telles que : la tristesse et la dépression. Beaucoup ont quitté l'Église : « Nous et la plupart des jeunes avons réalisé que leur esprit était très perdu. » Ensuite, il a fallu « aller déranger les gens » pour participer (FG 26 août 2021).

Les activités ecclésiales ou pastorales ont été l'occasion de se rapprocher de l'Église et des différents groupes ecclésiaux. Malgré la diminution de la participation, certains jeunes ont continué à fréquenter des groupes, des

associations et des services pastoraux, liés à des écoles, des universités ou des paroisses.

Quant au groupe de jeunes interpellés par cette recherche, ils disent à propos de ceux qui étaient loin de l'Église avant la pandémie, que certains ont à nouveau participé. Les raisons de ce retour à l'Église étaient la peur, le désir d'échapper à la solitude et la recherche de sens de ce qu'ils vivaient.

A noter que la recherche fait émerger souvent un fort enthousiasme des jeunes, marqué par un certain volontarisme : « maintenant on veut revenir [en face à face] et plus fort que jamais » (FG 9 septembre 2021) ; ainsi que : « on fonce à fond ! » (FG 9 septembre 2021).

Les résultats montrent que les jeunes de la catégorie « participants », avant et pendant la pandémie, considèrent qu'il y avait de nombreuses façons d'être présents et d'accompagner ; l'une des plus importantes était la prière. Les jeunes insistent beaucoup sur l'accompagnement, ils parlent de se soutenir et de s'écouter les uns les autres : « nous essayons tout le temps de partager avec les autres et de nous accompagner, au moins dans ce qui est pastoral et service avec une aide aux autres » (FG 5 juillet 2021). Les jeunes conviennent qu'Internet a été un moyen de rester connecté, de participer et à aider les autres.

En général, tous disent qu'ils ont participé peu aux célébrations liturgiques telles que la messe. Elle est considérée comme « la parente pauvre » (FG 19 août 2021) : « c'est difficile de se connecter à une Eucharistie en ligne » (FG 19 août 2021), qui ne veut pas dire qu'ils n'ont pas participé à des moments de prière ou à d'autres activités religieuses comme la catéchèse.

Service et mission

Parmi les jeunes interrogés par le focus-group, une grande majorité partage qu'avant la pandémie, ils étaient engagés dans le service pastoral ou catéchétique, avec d'autres jeunes ou enfants (FG 19 août 2021). En ce qui

concerne la façon dont ils ont appris à servir d'autres jeunes, en période de pandémie, ils parlent d'erreurs-essais et d'avoir été nourris par des expériences qu'ils avaient vues ailleurs (FG 19 août 2021).

Les jeunes sentent que leur mission est d'apporter de l'espoir (FG 19 août 2021), du calme et de la patience face à la pandémie aux enfants et jeunes dont ils s'occupent, en essayant de « donner ce sentiment de normalité et de tranquillité tant attendu » (FG 19 août 2021). Dans ce sens, ils parlent aussi d'un élément important : « nous avons toujours la proposition d'apporter de la joie » (FG 19 août 2021), en voyant la pastorale comme un lieu de bonheur et de divertissement (FG 2 septembre 2021).

La mission en temps de pandémie avait également une dimension intergénérationnelle, car les jeunes rendaient visite aux personnes âgées afin qu'elles « se sentent attachées, embrassées par nous qui sommes ceux qui appartiennent à la communauté ». Ils le font pour que les personnes âgées ne s'en aillent pas, avec la peur qu'après la COVID elles ne retournent plus à la vie communautaire.

Une Église institutionnelle en rupture

Interrogés sur la situation de l'Église au Chili, la réponse tarde à venir, il y a un long silence (FG 2 septembre 2021) : « mon avis... en soi, la même chose, je ne sais pas comment l'expliquer » ou « c'est compliqué » (FG 9 septembre 2021), cela montre à quel point il est complexe de trouver ses mots et répondre à cette question.

Tous les jeunes s'accordent à dire que les abus ont affecté la participation et la confiance dans l'Église, ce qui ne signifie pas que les jeunes ont cessé de croire. Ils sont très contrariés par l'absence de justice à l'égard de la dissimulation des abus (FG 2 septembre 2021) : « ils ne font rien pour remédier à ce que... ce qu'ils ont fait de mal » (FG 26 août 2021). Ils parlent durement de l'Église d'« en haut » avec des phrases comme : « les évêques du Chili étaient très timides, ils étaient très tièdes » (FG 19 août 2021). Cela

ne signifie pas qu'ils n'étaient pas présents, cependant selon eux « la Conférence Episcopale est restée très silencieuse dans certaines situations » (FG 19 août 2021).

L'image négative de l'Église va au-delà des abus : « je suis personnellement sorti à cause de beaucoup de choses que l'on voit et peut-être plus que des abus dans le fonctionnement, dans le pouvoir, dans la manière de porter en avant les relations dans l'Église... c'est de même complexe » (FG 5 juillet 2021).

Quand les jeunes parlent ou critiquent l'Église, il y a une sorte d'ambiguïté, de quelle Église parlent-ils ? Parce que les groupes auxquels participent les jeunes, considérés comme positifs, ne semblent pas faire partie de l'Église qui est critiquée.

En général, la recherche montre un grand respect dans la façon de s'adresser à l'Église institutionnelle, bien qu'elle soit critiquée, il y a beaucoup de « gentillesse » de la part des jeunes. L'impression que ces jeunes ont de l'Église chilienne s'est un peu améliorée ces derniers temps. Ils ont été aidés dans ce changement de perception par le travail en pastorale et par les opportunités de mieux connaître l'Église de l'intérieur, dit un étudiant évangélique : « ma perception des catholiques a changé » (FG 5 juillet 2021), grâce à la pastorale.

Contrairement à ce qui a été dit au début de ce point, les jeunes reconnaissent que l'Église était un espace où l'aide était fournie avec des boîtes de nourriture à ceux qui vivent dans la rue (FG 19 août 2021) : « comme je le sais, l'Église continue de soutenir tout le monde » (FG 9 septembre 2021).

Essayons de donner un sens théologique à tout ce que nous venons de décrire sommairement.

Interprétation théologique

En ce qui concerne l'analyse des données, je vais proposer une première analyse théologique du contenu, en plaçant les données et les informations à la lumière de la théologie, dans un dialogue. Afin d'effectuer ce travail profondément herméneutique, je vais utiliser une des méthodes de corrélation critique typiques de la théologie pratique.

David Tracy, en parlant de théologie pratique, a dit qu'elle « *articulates mutually critical correlations between the meaning and truth of an interpretation of the Christian fact and the meaning and truth of an interpretation of the contemporary situation* »¹⁷. La méthode proposée par D. Tracy¹⁸ est celle de la corrélation critique entre deux pôles. Un pôle est celui de l'interprétation de l'événement Jésus-Christ. Il s'agit des traditions et formes qui servent de médiateurs à l'événement dans le présent ici et maintenant de l'être même de Dieu, tel qu'il est médié dans les Écritures et la tradition. L'autre pôle est celui de l'interprétation de la situation, des traditions et des formes qui médient cette réalité, c'est-à-dire la perspective qui interprète l'existence humaine contemporaine.

Les jeunes parlent d'une fracture avec l'Église institutionnelle hiérarchique

Nous avons parlé de la perception négative de l'Église, en particulier institutionnelle. Les jeunes disent que cette Église hiérarchique est absente et qu'ils ne partagent pas les idées de cette Église.

¹⁷ Cité par James Newton POLING, *Foundations for a Practical Theology of Ministry*, Abingdon Press, Nashville 1985, p. 83.

¹⁸ David TRACY, *The Analogical Imagination : Christian Theology and the Culture of pluralism*, Crossroad, New York, 1981.

Si nous voulons faire la corrélation entre cette perception et l'événement Jésus-Christ, émerge un texte évoqué par les jeunes eux-mêmes : le Bon Samaritain de l'Évangile de Luc (Lc 10.25-37) dont parlent les deux autres synoptiques (Mc 12.18-31 ; Mt 22.34-40). Il est intéressant de voir dans ce texte comment on pose à Jésus une question de type « pratique »¹⁹ : Le docteur de la loi dira : « que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ? » (Lc 10.25).

Jésus répond de deux façons. La première fait référence à la loi, comme tout bon juif, et la seconde est à travers une histoire. Cependant, en regardant de plus près, nous voyons que Jésus ne répond pas réellement à la question, parce que le faire aurait signifié devenir légaliste. Jésus aborde le problème par une contre-question sur la loi, comme le fait ressortir H. Cousin²⁰. C'est Jésus Lui-même qui interprète les Écritures, avec une question qui pourrait être traduite par : « et vous, comment comprenez-vous ce texte ? » Rappelons que les Juifs pratiquants récitent deux fois par jour la prière de *Shema* Israël de Dt 6,4, le légiste reprenant ce texte ajoutera le précepte de Lv 19,18 qui parle de l'amour du prochain. Ainsi, avec ces deux versets, l'amour pour les autres et Dieu est équilibré, les plaçant au même niveau. Cela correspond à l'interprétation de Jésus, qui invite immédiatement le légiste à mettre en pratique cet amour en deux dimensions (envers les hommes et envers Dieu). La différence entre Jésus et le légiste n'est pas dans une théorie religieuse, mais dans la praxis²¹.

Les choses ne s'arrêtent pas là, l'intéressé introduit une nouvelle demande, comme pour se justifier de la question initiale. Jésus une fois de plus ne répondra pas, évitant ainsi de tomber une seconde fois dans la casuistique et

¹⁹ Karl HEINRICH, *Il vangelo secondo Luca*, Paideia Editrice, Brescia 1980, p. 237.

²⁰ Hugues COUSIN, "L'évangile de Luc", en Gruson, Ph., (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001, p. 683.

²¹ K. HEINRICH, *Il vangelo secondo Luca*, p. 328.

le légalisme qu'il reproche lui-même aux scribes et aux pharisiens²², proposant de nouveau une contre-question (v.36).

A propos du territoire, le chemin de Jéricho est une longue et solitaire dépression, environ 27 kilomètres, c'est-à-dire 5 ou 6 heures de route. Comment ne pas penser ou faire une analogie avec le contexte de méfiance et d'abus de l'Église, considéré lui aussi comme un endroit dangereux et fréquenté par des voleurs ? Qui étaient les voleurs dans le texte ? Peut-être que les zélotes sont, comme le suggère K. Heinrich²³, ce serait bien perturbant : des concitoyens qui abusent de leurs concitoyens ! Dans notre contexte on pourrait le traduire comme : des chrétiens qui abusent ou qui sont indifférents aux autres chrétiens ! Doublement risqué est le chemin alors : à cause du danger que signifie le voyage et à cause de l'indifférence de ceux qui passent.

L'expérience des jeunes Chiliens engagés dans la pastorale suggère cette autre lecture des textes bibliques. Les scribes et les prêtres passent sans vraiment voir, et sans être vus ni par les blessés, ni par le Samaritain, ni par l'aubergiste, un triste exemple de ce qui continue à se produire aujourd'hui dans une partie de l'institution et de la hiérarchie de l'Église, qui, selon les jeunes, passe sans s'arrêter. Mais attention à ne pas forcer l'interprétation et la corrélation de cette histoire. Jésus n'explique pas la raison d'un tel comportement²⁴ : crainte ou peur d'être contaminé par le sang ? Peut-être parce que le blessé était étranger ou parce qu'une personne dans ces conditions pouvait être considérée comme morte ? Ou peut-être parce que la norme les libérait de cette obligation ? Peu importe... Il n'y a pas d'explication.

²² H. COUSIN, H, "L'évangile de Luc", p. 683.

²³ K. HEINRICH, *Il vangelo secondo Luca*, p. 240.

²⁴ *Ibid.*

Dans le texte, il y a deux temps différents et deux itinéraires, où certains passent sans se voir ou bien sont vus (par le narrateur) : les concitoyens sans s'arrêter, et un étranger qui prends son temps pour aider. C'est une invitation à l'institution, aux responsables et à la hiérarchie à s'arrêter et à devenir prochains, c'est ce que les jeunes demandent à l'Église. Le pape François a traduit cette démarche de la manière suivante : « une Église sur la défensive, qui n'a plus l'humilité, qui cesse d'écouter, qui ne permet pas qu'on l'interpelle, perd la jeunesse et devient un musée. Comment pourra-t-elle accueillir de cette manière les rêves de ces jeunes ? »²⁵.

Aujourd'hui, il nous semble que les jeunes sont ce Samaritain, ce sont eux qui sont en route (ὁδευόν ou voyages), comme des pèlerins qui, après avoir laissé le blessé dans un auberge, disparaissent, alors que les prêtres et les Lévites continuent le chemin. Une petite digression, les jeunes semblent être les Samaritains d'aujourd'hui pour une autre raison : ils ne semblent connaître ni le droit oral ni le droit écrit.

En tout cas, tous les personnages n'agissent pas de la même manière. Seul le Samaritain décide de s'arrêter, changeant la vie d'un laissé-pour-compte et remettant en question notre attitude. C'est précisément en s'arrêtant que l'Église (laïcs et ministres ordonnés) pourra retrouver les blessés et les Samaritains, les jeunes et les aubergistes qui ont travaillé dans cette périphérie. En renonçant à nous arrêter, nous perdons tous l'occasion, d'exercer la charité, de rencontrer l'autre et d'être crédibles.

L'aubergiste, tout comme les adultes qui sont toujours sur la route, soutient les jeunes dans l'audace du service. Ce genre d'adulte est nécessaire aujourd'hui. Enfin, le « va et, toi aussi, fais de même » (Lc 10,37) par lequel le texte se termine, nous dit que les problèmes actuels d'amour du prochain

²⁵ *Exhortation Apostolique Post-synodale. Christus Vivit*, 2019, n. 41, (01/10/2021). https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (consulté le 27 octobre 2022).

que nous avons en tant qu'Église, ne peuvent être résolus par des théories et puisque l'amour, comme la vie, ne peuvent pas être réduites à des règles fixes.

La participation régénératrice et missionnaire des jeunes

La maturité de ces jeunes capables de distinguer entre une Église, comme on dit, pécheresse et une religion qui a un bon message est surprenante. Ils veulent assumer la responsabilité de leur Église: « nous faisons du bon travail » ; « ce sont d'autres personnes qui font que l'Église catholique donne un mauvais visage » (FG 9 septembre 2021) ; « nous sommes tous Église » (FG 2 septembre 2021). Ces expressions et bien d'autres témoignent du changement qui se produit. Nous croyons trouver ainsi des indices d'une pastorale des jeunes régénérante²⁶, autrement dit qui constitue des sujets génératifs. Cela signifiera cheminer vers une pastorale où la communauté ecclésiale « peut accompagner les jeunes et leur permettre de devenir une nouvelle espérance pour l'Amérique latine »²⁷. Par analogie nous pensons à l'exil, où Israël s'est régénéré en tant que peuple. Changer de paradigme signifie donc penser que « l'Église est un espace pour se régénérer humainement et guérir des blessures »²⁸.

Pour approfondir ce thème, les jeunes proposent eux-mêmes un texte, qu'ils appellent : celui des « deux poissons et des cinq pains ». Il s'agit de la multiplication des pains, seul miracle présent chez Jn 6,1-15 et dans tous les synoptiques (Mt 14,14-21 ; Mc 6,34-44 ; Lc 9,12-17). Quelque chose de curieux, qui n'est mentionné que dans le texte de Jn 6,1-15, c'est un jeune homme ou serviteur (παιδάριον) qui partage les poissons et les pains. Il est probable que la version de Jean profite d'une très vieille tradition parallèle,

²⁶ Carlos CASTILLO, “Desafíos de la pastoral juvenil latinoamericana frente a estructuras de corrupción: de una pastoral liberadora a una pastoral regeneradora”, dans *Veritas* 41 (2018) p. 142.155-158.

²⁷ *Ibid*, p. 142.

²⁸ *Ibid*, p. 158.

comme le dit A. Marchadour²⁹. Jean utilise également une expression unique en lui, quand il dit qu'une grande foule (ὄχλος) l'a suivi.

L'épisode s'est passé sur la montagne et au moment de Pâques, rappelant l'exode et Moïse. Il y a un autre fond biblique dans ce texte : la souvenir d'Elisée (2R 4,42-44) et bien sûr, la référence à la manne que Dieu donne pendant Exode (16,4).

Le langage de la communauté de Jean se reflète dans ce texte avec un fort caractère eucharistique : « Alors Jésus prit les pains, il rendit grâce et les distribua aux convives. Il fit de même avec les poissons » (Jn 6,11). Jésus est le personnage principal de l'événement, il voit la foule et interroge Philippe, gardant ainsi l'initiative jusqu'à la distribution des pains.

L'expression « que rien ne soit perdu » du v.12 ouvre le texte au-delà du temps historique de l'événement de Jésus. En ce qui concerne les paniers restants, nous ne devrions pas prendre le mot ἐπερίσσευσαν de v.13 comme « surplus » au sens péjoratif, mais comme « reste » pour l'avenir, comme le notent X. Léon-Dufour et G. Brown. Ce qui reste représente, à l'avenir, le pain qui sera distribué par la médiation de l'Église³⁰.

Il y a trois moments qui se chevauchent dans ce texte, comme le souligne A. Marchadour³¹ : le temps de l'exode, celui de la rencontre historique avec Jésus et le temps de l'Église. En tout temps, une question qui évolue et demeure : faut-il croire en Dieu à cause de la manne du désert, à cause de Jésus incarné ou bien pour l'Église qui célèbre l'Eucharistie ?

Si le *leitmotiv* de tout le chapitre sera : « suivre Jésus », l'objectif de l'action de Jésus dans ce récit n'est pas tant de rassasier les gens, mais plutôt de révéler

²⁹ Alain MARCHADOUR, "L'évangile de Jean", en : GRUSON, Ph. (dir.) *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001, p. 939.

³⁰ Xavier LÉON-DUFOUR, "Le mystère du pain de vie (Jean VI)", *RSR* 46 (1958), 492 ; BROWN, R., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella editrice, Assisi 1979, p. 304.

³¹ A. MARCHADOUR, "L'évangile de Jean", p. 940.

leur véritable identité. Cette expérience de multiplication peut dialoguer avec l'expérience de la « faim » (découragement et méfiance) et de la mission de nos jeunes. Les jeunes sont conscients de la difficulté et de la dimension de la mission, mais quand ils doivent se mettre au service, comme Jésus l'a fait, ils résistent à le faire en tant que rois, c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas avoir un pouvoir qui les éloigne de la souffrance des autres. C'est la critique qu'ils font à certains dirigeants d'Église.

De la même manière que le récit de Jean, les jeunes partagent ce qu'ils ont et peut-être que le miracle aujourd'hui consiste à trouver des jeunes et des adultes qui partagent, qui osent confier leurs biens et pourquoi pas leurs vies entre les mains de Jésus. Cela fait écho au texte précédent du Bon Samaritain, où il n'était pas facile de trouver quelqu'un pour s'arrêter. Les deux textes nous donnent de l'espoir, parce qu'il y a peut-être peu de personnes qui partagent et s'arrêtent, mais ces quelques-uns font et continueront de faire la différence. C'est pourquoi il nous semble que nous sommes confrontés à une pastorale régénératrice et missionnaire, qui donne de l'espérance.

Faire une anamnèse de cette pastorale, c'est reconnaître qu'elle est une œuvre de fourmi, mais qu'elle promet de porter de nombreux fruits (beaucoup de disciples rassasiés, heureux et douze paniers). La fracture ecclésiale sera résolue par ces petits pas, par un travail sur le terrain et avec ceux qui décident de faire la différence.

Pastoralement, nous devons accepter des questions et des sentiments parfois pessimistes, comme le fait Jésus (Mc 6,37) : « nous faut-il aller acheter pour deux cents pièces d'argent de pains et leur donner à manger ? », rappelant Nm 11,13 et la question que Moïse posait à Yahvé. La pédagogie de Jésus consiste à les renvoyer à eux-mêmes et à continuer à les faire devenir responsables, afin qu'ils puissent résoudre le problème : « Combien avez-vous de pains ? Allez voir ! » (Mc 6,38). Assumant leurs responsabilités, les jeunes d'aujourd'hui sont bénis par une fécondité miraculeuse, fruit de la grâce de Dieu.

Le projet « Ce que la voix des jeunes chrétiens, pendant la pandémie, dit de/à l'Eglise », voulait étudier comment les jeunes chrétiens réagissaient à la pandémie, ainsi nous avons identifié beaucoup d'absence (ils n'ont pas participé) et en même temps de la créativité pour ceux qui ont persévéré.

Dans un deuxième temps, nous avons interprété les « pratiques » des jeunes sur les plans théologique et pastoral, c'est-à-dire en approfondissant ce que les jeunes, par leur participation ou leur absence, disaient à l'Église, à la pastorale et à la théologie. Ceci afin d'éviter ce que la littérature abondante sur les études juvéniles appelle le paradigme « centré sur l'adulte ». Les jeunes eux-mêmes ont proposé deux textes pour la corrélation critique : le Bon Samaritain (Lc 10,25-37) et la multiplication des pains (Jn 6,1-15).

L'expérience du groupe de discussion a été très importante pour les participants, ce qui est caractéristique de la théologie pratique, qui cherche non seulement à extraire des informations, mais aussi à transformer la réalité. Les jeunes sont très reconnaissants de cette recherche, d'être entendus et pris en compte.

Étudier les expériences des jeunes n'est pas une tâche facile, car elles ont quelque chose de dynamique et de vivant, donc changeant en fonction du contexte et du temps. Cela explique, comme le dit bien A. Join-Lambert : « pourquoi les recherches et études en théologie pratique sont toujours fortement contextuelles. L'universalisation des résultats est presque impossible à fonder »³². Notre travail ne prétend pas tout dire, c'est surtout une modeste contribution à la théologie, à la pastorale, à l'Église et surtout une occasion pour les jeunes d'être entendus par l'Académie, l'Église et la société, comme dirait D. Tracy.

³² Arnaud JOIN-LAMBERT, *Entrer en théologie pratique*, Presse Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019, p. 49.

Pour terminer, en théologie pratique, la posture du chercheur est déterminante. Dans notre cas, les six chercheurs ont été impressionnés par la parole des jeunes, leur spontanéité, leur audace, leurs rêves et leur espérance. Parce que malgré tout, ils ne veulent pas renoncer à leur foi, à leur communauté, ni à leurs frères. Une phrase d'un jeune animateur résume bien ce que les jeunes voix disent à l'Église : « avec eux [les jeunes] nous vivrons et si nous les écoutons et répondons à leurs préoccupations, à leurs espoirs, à leurs rêves, nous ferons le match parfait, nous ferons le lien qui rendra leur vie significative pour eux et pour nous aussi » (FG 19 août 2021).

Résumé

À partir d'une ethnographie virtuelle (*focus groups* en ligne) menée au Chili, l'article interroge où étaient les jeunes chrétiens pendant la pandémie et ce que leurs pratiques disent à/de l'Église. Il met en lumière un double mouvement : décrochage liturgique et méfiance envers l'institution, mais persistance d'une présence solidaire (accompagnement, prière, entraide numérique, service intergénérationnel). Sur le plan théologique, la méthode corrélative (D. Tracy) articule ces données avec Lc 10,25-37 (Bon Samaritain) et Jn 6,1-15 (multiplication des pains) : appel à « s'arrêter », à l'hospitalité et à la coresponsabilité. Le profil « natifs du numérique » et la pluralité des « jeunesses » exigent des formats pastoraux régénérateurs plus que prescriptifs. Les jeunes, capables de distinguer foi et dysfonctionnements institutionnels, montrent une mission d'espérance « de bas en haut ». L'étude conclut qu'une pastorale régénératrice et missionnaire naît de petites fidélités (écoute, proximité, partage) qui restaurent crédibilité ecclésiale et participation. Elle propose de former des adultes-« aubergistes » et de reconfigurer la présence ecclésiale selon une logique d'arrêt, de soin et de multiplication.

POUR UNE ÉVANGÉLISATION EN PROFONDEUR PRÔNÉE PAR LA CONFÉRENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO). APPRENDRE DU MOUVEMENT *BILENGE YA MWINDA* (JEUNES DE LUMIÈRE)

ALBERTINE ILUNGA NKULU¹

Quand on entre en contact avec les personnes qui ont fréquenté ou qui fréquentent le Mouvement *Bilenge ya Mwind*² “Jeunes de lumière” et avec la littérature relative à ce Mouvement, on se rend compte du considérable apport que celui-ci a donné et continue à donner à la formation chrétienne et humaine des jeunes. Ce présent article concerne en particulier l’apport de ce mouvement à l’évangélisation en profondeur et voudrait répondre aux questions suivantes : l’évangélisation en profondeur prônée par la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO) a-t-elle été ou est-elle aussi la préoccupation de ce mouvement ? Que peut-on apprendre de ce mouvement en rapport avec l’exigence d’une telle évangélisation ? Pour répondre à ces questions, il m’a semblé intéressant de faire non seulement référence aux écrits concernant ce Mouvement mais aussi d’intégrer certaines affirmations

¹ Albertine ILUNGA NKULU, est congolaise et religieuse de la Congrégation des Filles de Marie Auxiliatrice. Elle a obtenu le diplôme de licence en catéchétique à la Faculté Pontificale des Sciences de l’Éducation *Auxilium* de Rome, où elle est professeure de Catéchétique fondamentale et d’Histoire de la catéchèse. Elle a eu son doctorat en théologie à la Faculté de théologie de l’Université catholique de Louvain en 2012. Parmi ses publications : « La spécificité de la catéchèse et sa complémentarité en Église », publié en 2014, dans *Lumen Vitae*. Elle est membre du Conseil International de catéchèse du Dicastère pour l’évangélisation.

² Ces mots en lingala veulent dire « Jeunes de lumière ».

de cinq “Jeunes de lumière” qui ont répondu à un questionnaire concernant leur expérience³.

Quelques considérations concernant l'évangélisation en profondeur selon la CENCO s'avèrent aussi, à mon avis, opportunes.

L'évangélisation en profondeur selon la CENCO

La CENCO aborde ce thème en particulier dans un document intitulé *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Eglise famille de Dieu*. Dans ce document publié en 2000, la CENCO donne des instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse œuvrant en République Démocratique du Congo⁴. Ce document, comme aussi le *Directoire sur la nouvelle évangélisation*⁵ publié un an plus tard, constitue encore aujourd'hui une référence importante pour penser la nouvelle évangélisation et la catéchèse dans ce pays. A travers ce texte, on peut

³ Voici les questions auxquelles 5/9 jeunes de lumière ont répondu : Pouvez-vous considérer le mouvement de Bilenge ya Mwinda comme un mouvement pour l'évangélisation en profondeur ? Avez-vous appris dans ce mouvement à lutter contre le tribalisme ou l'ethnocentrisme ? Pouvez-vous dire que le mouvement vous a aidés à croire toujours plus comme disciple du Christ ? Quelle est la ou les dimensions qui ont été le plus soulignées dans votre formation ? Les problèmes liés à la croyance à la sorcellerie, au fétichisme ont-ils été abordés d'une manière ou d'une autre dans ton expérience chez les Bilenge ya Mwinda ? Pouvez-vous dire que grâce à ce mouvement vous avez appris à connaître l'Ecriture Sainte et à lui donner une place importante dans votre vie ? Pouvez-vous dire que grâce à ce mouvement vous avez appris à affronter les difficultés inhérentes à la vie ? Qu'est-ce que les autres activités ecclésiales peuvent-elles apprendre de ce Mouvement pour être de plus en plus au service de l'évangélisation en profondeur ? Il s'agissait pour toutes ces questions d'explicitier les réponses.

⁴ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Eglise famille de Dieu en Afrique. Instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2000. Ce document sera ainsi abrégé : *Instructions*.

⁵ ID., *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse dans l'Eglise famille de Dieu. A l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa Ngombe, 2001.

connaître la finalité, le destinataire ainsi que les défis majeurs de l'évangélisation en profondeur et aussi comprendre l'urgence de cette évangélisation.

La finalité et le destinataire de l'évangélisation en profondeur

Pour parler de la finalité de l'évangélisation en profondeur, la CENCO parle d'abord de l'évangélisation tout court et de sa finalité. La CENCO définit l'évangélisation tout court comme « la proclamation au monde de la “Bonne nouvelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu”. »⁶ « Elle est la continuation par l'Eglise, depuis les Apôtres, de la mission de Jésus-Christ grâce à l'Esprit-Saint. »⁷ Faire connaître le Christ à l'humanité pour que celle-ci ait la vie éternelle est donc la finalité de l'annonce de la Bonne Nouvelle⁸. Et cette connaissance, explicite-t-elle, « provoque en l'auditeur de l'Evangile la conversion (*metanoia*), gage de salut. »⁹ En effet, la CENCO affirme que « le fruit de la Bonne Nouvelle est la transformation de l'homme “du dedans”, pour rendre neuve toute l'humanité. »¹⁰ Le renouvellement de l'homme est, rappelle-t-elle, l'unique objectif de l'Evangile.¹¹ La CENCO à ce propos s'appuie explicitement sur le numéro 18 d'*Evangelii Nuntiandi*, document post-synodal du pape Paul VI de 1975, où nous lisons que « le but de l'évangélisation est donc bien ce changement intérieur ». Dans ce même numéro, nous lisons que l'Eglise évangélise quand « elle cherche à convertir en même temps la conscience personnelle et collective des hommes, l'activité dans laquelle ils s'engagent, la vie et le milieu concrets qui sont les leurs. » C'est avec cette vision de l'Evangélisation que la CENCO fait remarquer aux agents de l'évangélisation et de la catéchèse que « la finalité de

⁶ *Instructions* n. 35.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. *ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, n.38.

¹¹ Cf. *ibid.*

l'évangélisation n'est donc pas simplement d'amener des hommes à certaines pratiques religieuses. »¹² Sa visée est plutôt « de transformer la conscience personnelle, de transfigurer l'homme pour qu'à son tour, il change le milieu social dans lequel il vit. »¹³

La différence entre cette finalité de l'évangélisation et celle de l'évangélisation en profondeur n'est pas à mon avis très évidente. On peut la saisir, en étant attentifs aux mots, en particulier aux adjectifs utilisés par la CENCO. C'est ce que l'on peut remarquer en lisant ce qui est affirmé dans la section réservée explicitement à la finalité de l'évangélisation en profondeur. Si l'évangélisation y est définie comme la proclamation de l'Evangile du Christ s'adressant aux hommes et aussi à leurs cultures, avec la finalité d'apporter le salut accompli par le Christ à l'homme et à tout l'homme¹⁴, l'évangélisation en profondeur, selon la CENCO, « transforme de manière effective celui à qui est annoncé l'Evangile, ainsi que l'environnement culturel dans lequel il vit. Elle vise en effet à faire de l'homme évangélisé un homme nouveau, en vue de transformer le monde dans lequel il vit et y rendre le règne de Dieu présent. »¹⁵ La transformation effective apparaît à mon sens comme un des termes clés pour parler de l'évangélisation en profondeur. On pourrait dire que c'est donc par ses fruits témoignant d'une transformation effective qu'une évangélisation peut être considérée comme une évangélisation en profondeur. Ainsi envisagée, celle-ci ne peut qu'interpeler les agents de l'évangélisation et les inviter pour ce qui est dans leur possibilité à créer les conditions indispensables pour que l'Evangile soit profondément accueilli.

Un autre élément clairement mis en évidence est l'inculturation. Il n'y a pas d'évangélisation en profondeur sans inculturation. A ce propos la CENCO

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. *ibid.*, n. 92.

¹⁵ *Ibid.*

s'exprime : « La pleine évangélisation implique l'inculturation du message révélé. En effet, l'évangélisation en profondeur est réalisée lorsque l'Évangile fixe ses racines dans la culture sans s'identifier à elle, pour la transfigurer de l'intérieur. »¹⁶ L'enracinement en profondeur est dans la même ligne d'idée, un des mots clés pour dire l'évangélisation en profondeur comme on peut le remarquer dans l'affirmation suivante de la CENCO : « La nouvelle évangélisation ne poursuit que l'enracinement en profondeur de la Bonne Nouvelle de salut dans nos cultures. »¹⁷

L'évangélisation en profondeur apparaît dans ce document de la CENCO, il me semble important de le souligner, comme un processus vers la croissance spirituelle. Il s'agit de passer d'un état spirituel infantile à la maturité dans le Christ¹⁸. « La finalité de l'évangélisation en profondeur est que l'homme parvienne à la christification de son être et de sa personne, et à la christianisation de son milieu et de sa culture, pour qu'il dise avec saint Paul : "ce n'est plus moi qui vis mais c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans ma chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi". »¹⁹ Cette croissance dans la vie du Christ n'est pas seulement personnelle mais elle est aussi communautaire, elle concerne tout le Corps du Christ²⁰. Il n'est pas superflu de rappeler que le but de la nouvelle évangélisation pour la CENCO comprend les deux aspects, à savoir l'évangélisation en profondeur et la construction de l'Eglise famille de Dieu. A ce propos les évêques écrivent : « la nouvelle évangélisation aura réussi son but, quand nous aurons réussi l'évangélisation en profondeur, lorsque nous aurons réussi à édifier une Eglise famille de Dieu dans notre pays. »²¹

¹⁶ *Ibid.*, n.96.

¹⁷ *Ibid.*, n. 99.

¹⁸ Cf. *ibid.*, n. 93.

¹⁹ *Ibid.*, n. 97.

²⁰ Cf. *ibid.*, n. 93, 94,95.

²¹ *Ibid.*, n. 102.

En dernière analyse, l'évangélisation en profondeur selon La CENCO vise quatre éléments : la conversion, la libération totale, la dignité de l'homme et la création d'une culture de l'amour et de la solidarité du genre humain. Pour que cela se réalise, le chrétien est appelé à redécouvrir, à accepter et à renforcer toutes les valeurs chrétiennes et cela dans toutes les dimensions de sa vie²². Tout baptisé dans le Christ, qu'il faudrait prendre dans toutes ses dimensions, est en effet considéré comme le destinataire de toute évangélisation en profondeur. La CENCO cite ainsi les « dimensions spatiale et temporelle, corporelle et spirituelle, religieuse et morale, culturelle et sociale, économique et politique... »²³ Elle admet que l'on puisse dans une action évangélisatrice mettre en valeur particulièrement certaines dimensions, « mais, souligne-t-elle, l'objectif principal de l'évangélisation en profondeur est que l'homme tout entier soit transformé en disciple du Christ et que par lui tout ce qui est autour de lui ou qu'il produit soit pénétré de la puissance rédemptrice de Jésus-Christ. »²⁴ Cette pleine christification est un processus pour toute la vie. En fait, reprenant une des paroles du pape Saint Jean-Paul II, l'épiscopat congolais rappelle que l'« on n'a jamais fini d'être chrétien. »²⁵ Il est clair également pour la CENCO, que les agents de l'évangélisation ne peuvent se soustraire à cette démarche de conversion, il leur faut prendre conscience du fait qu'ils sont les premiers concernés et c'est d'eux que dépendra l'efficacité de l'évangélisation en profondeur²⁶.

L'exigence et les défis de l'évangélisation en profondeur

Dans son document Nouvelle évangélisation et catéchèse, la CENCO fait remarquer que déjà en 1975, l'épiscopat congolais avait constaté l'urgence d'une évangélisation en profondeur. Une lettre avait été envoyée à tous les

²² Cf. *ibid.*, n. 97.

²³ *Ibid.*, n. 98.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Paroles de Jean Paul II, citées par *Instructions* n. 97.

²⁶ Cf. *ibid.*, n. 98.

agents de l'évangélisation pour les inviter à trouver de nouvelles formes d'apostolat permettant à l'Eglise de présenter en République Démocratique du Congo « un visage plus acceptable, plus crédible, sans taches ni rides. »²⁷ Une telle évangélisation devait, selon la vision des évêques de la CENCO, alors CEZ (Conférence Episcopale du Zaïre), se centrer « non seulement sur de puissantes institutions, mais principalement sur les personnes, afin que celles-ci soient lumière du monde et sel de la terre. »²⁸ Vingt-cinq ans plus tard, les évêques se demandèrent entre autres s'il était « besoin de parler déjà de la nouvelle évangélisation au Congo »²⁹, en d'autres termes si la nouvelle évangélisation était déjà une réalité au Congo.

Leur réflexion sur la nouvelle évangélisation était sûrement motivée par le synode africain tenu à Rome en 1994 qui avait comme objet : *l'Eglise en Afrique et la nouvelle évangélisation*. Les évêques du Congo précisent toutefois que la nécessité de réfléchir sur la nouvelle évangélisation ne se justifiait pas seulement par le souci de répondre à l'option de ce synode africain. Elle était plutôt motivée « par une prise de conscience des faits concrets de la vie de l'Eglise de notre pays. »³⁰ Il était pour cela indispensable de répondre à ces deux questions qu'ils considérèrent incontournables : « Mais à quel niveau se situe le problème ? A celui du contenu de l'annonce ou à celui de la méthode utilisée jusqu'ici ? »³¹ Pour répondre à ces questions de manière adéquate, il fallait porter un regard critique sur l'histoire de l'évangélisation. C'est en effet ce qu'ils feront et c'est ce qui les amènera à souligner la pertinence d'une nouvelle évangélisation³².

De fait, s'ils ont reconnu et apprécié les fruits ou lumières de l'évangélisation, les évêques du Congo ont aussi déploré l'existence d'ombres qui couvraient

²⁷ *Ibid.*, n. 99.

²⁸ *Ibid.*, n. 96.

²⁹ *Ibid.*, n.4.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Cf. *ibid.*, n. 4, 39-58.

alors la République Démocratique du Congo³³. Ils arrivèrent, vu ses ombres, à se demander « si le christianisme a réussi à enfoncer profondément ses racines dans les cultures congolaises. »³⁴ Cette question de la CENCO sera encore formulée en ces termes : « Le christianisme n'est-il pas dans bon nombre de cas, resté au niveau épidermique ? »³⁵. Les évêques constatent en effet qu'il y a encore des endroits et milieux de vie qui ne sont pas suffisamment évangélisés : par moment l'envoyé lui-même oublie l'essentiel du message qu'il est appelé à annoncer. Il n'est pas rare de rencontrer des fidèles qui ont recours aux pratiques non-chrétiennes car le christianisme apparaît à leurs yeux non sécurisant. Face aux épreuves de la vie, la maladie ou les deuils, certains chrétiens, même parmi les meilleurs, vont frapper à la porte du devin ou de l'anti-sorcier. Il arrive aussi de voir des chrétiens piller et détruire leur patrimoine ecclésial ce qui démontre l'insuffisance de leur sens d'appartenance ecclésiale. A ces ombres s'ajoutent aussi les divisions ethniques qui rongent le tissu social et ecclésial et l'engouement des chrétiens vers les mouvements religieux. Parmi les ombres majeures que l'Episcopat met en relief et examine, il y a également le manque d'engagement du laïcat dans la vie publique. La persistance de ces ombres, a été pour les évêques, la preuve ou la démonstration que l'Evangile ne s'était pas encore enraciné dans les cultures congolaises et que l'évangélisation en profondeur s'imposait³⁶.

Dix ans plus tard, le salésien et théologien de la catéchèse Dieudonné Makola, évoquera aussi les lumières de l'évangélisation au Congo³⁷ et ne s'empêchera pas de se demander « si le christianisme a imprégné l'âme et les cœurs des fidèles congolais. »³⁸ Sa réponse n'est pas totalement positive car il fait

³³ Cf. *ibid.*, n. 75.

³⁴ *Ibid.*, n. 76.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. *ibid.*, n. 76-91.

³⁷ Cf. Dieudonné MAKOLA, *Les méthodes d'évangélisation dans l'Eglise congolaise d'hier et d'aujourd'hui. Quel bilan établir cent ans après et vers quelles perspectives ?*, Lubumbashi, Editions Don Bosco, 2010, p. 93-127.

³⁸ *Ibid.*, p. 110.

remarquer que « les éléments du paganisme sont loin d'avoir été rayés de la vie habituelle des chrétiens. On note la survie de certaines pratiques non chrétiennes et le recours fréquent aux pratiques de la religion traditionnelle (notamment en situations de maladie, de deuil...). »³⁹ « Cette attitude, dit-il, démontre manifestement la fragilité de la foi en Dieu révélé par Jésus-Christ et son manque de profondeur. »⁴⁰ Comme la CENCO, il parle aussi de l'existence subsistante des divisions ethniques, du régionalisme, de l'ethnocentrisme, du fait que les laïcs chrétiens qui exercent le pouvoir politique n'arrivent pas à influencer un changement positif de la société⁴¹.

Il s'agira maintenant, à la suite de ce qui précède, de mettre en relief sans aucun souci d'exhaustivité l'apport que le mouvement *Bilenge ya Mwind*a a donné à l'évangélisation en profondeur des jeunes et comment il aide à sa manière à affronter certains de ces défis majeurs.

L'apport du Mouvement Bilenge ya Mwinda à l'évangélisation en profondeur.

Une attention sur les origines de ce Mouvement montre que celui-ci a été conçu comme une pastorale d'évangélisation en profondeur de toute la jeunesse chrétienne catholique et non comme un simple mouvement⁴².

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 110-111.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 111.

⁴² Cf. Ignace MATONDO KWA NZAMBI, *Message des 25 ans à tous les Bilenge ya Mwind*a (1974-1999), Kinshasa, Edition Loyola 1999, p. 11. Mgr Ignace Matondo Kwa Nzambi est né le 12 Avril 1932 à Yakamba dans la province de l'équateur en République Démocratique du Congo et est décédé le 9 septembre 2011 à Kinshasa. Il fut évêque de Basankusu puis de Molegbe.

Origines du mouvement

C'est en 1974, que Mgr Ignace Matondo Kwa Nzambi fonde ce mouvement alors qu'il était à Kinshasa, à la paroisse Saint Alphonse de Matete⁴³. Ce mouvement est né « dans un contexte politique de dictature ou l'émergence des autres mouvements catholiques des jeunes étaient presque bloquée. »⁴⁴ Les jeunes étaient abandonnés à eux-mêmes et étaient tombés dans plusieurs formes d'immoralité particulièrement, dans ce qu'on appelle chez les Bilenge les 5 D, c'est-à-dire la débauche, le détournement, le défoulement, la drogue et le débit de boissons, ainsi que la délinquance et le banditisme. Avec le Cardinal Malula et le cardinal Frédéric Etsou, Mgr Ignace Matondo, chercha un moyen pour sauver la jeunesse⁴⁵. « Il nous parut, dira-t-il, que la seule solution était de leur présenter le Christ comme "guide et lumière" non pas d'une manière froidement didactique mais de manière vivante qui soit capable de les accrocher. »⁴⁶

Le cheminement des Bilenge ya Mwindi tel qu'il est conçu par son fondateur, consiste effectivement à : « faire des jeunes des personnalités christiques, qui peuvent vraiment proclamer le Christ et dire à la face du monde : "pour nous vivre c'est le Christ ! Et ce n'est plus nous qui vivons, c'est le Christ lumière qui vit en nous pour faire de nous aussi des lumières au milieu de notre monde". »⁴⁷ Il était bien clair pour le fondateur qu'il s'agissait d'abord d'amener les jeunes à faire l'expérience du Christ, comme l'ont fait saint Paul et saint Jean et non pas de leur donner des connaissances sur le Christ⁴⁸. Une expérience proposée aux jeunes est celle de la lecture de saint Jean pour

⁴³ Cf. Nickel MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière. Vivre les Mystiques des jeunes à l'étape de la Lucidité I*, Kinshasa, Afriquespoir 2016, p. 13.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 13-14.

⁴⁶ I. MATONDO KWA NZAMBI, *Message des 25 ans à tous les Bilenge ya Mwindi*, p. 6.

⁴⁷ N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 15.

⁴⁸ Cf. *ibid.*

arriver à s'identifier à saint Jean et ainsi arriver à l'expérience de se savoir aimés et de se sentir aimés par le Christ,⁴⁹ expérience importante pour le cheminement de la foi, pour toute évangélisation et donc aussi pour l'évangélisation en profondeur.

On ne peut pas ne pas évoquer ici l'attention à l'inculturation qui caractérise ce mouvement dès sa naissance. Dans cette démarche, Mgr Ignace Matondo fut stimulé par le Cardinal Malula qui lui recommanda : « d'aller en profondeur, de profiter de toutes les expériences de nos ancêtres négro-africains, de faire intervenir l'inculturation dans sa manière d'approcher les jeunes et de les former, de trouver les moyens nouveaux pour intégrer les jeunes dans l'Eglise et dans la société. »⁵⁰

A la question de savoir si le mouvement Bilenge ya Mwindi peut être considéré comme un mouvement pour l'évangélisation en profondeur, un jeune répond :

« Bien sûr car ce mouvement utilise ce que je considère comme l'âme d'un peuple, à savoir sa culture. Nous avons vu que ce mouvement utilise des éléments culturels et environnementaux africains pour expliquer l'évangile. Je donne l'exemple de la mystique des bananiers. Cet arbre connu dans notre pays qui produit des bananes, éclaire le passage de l'Évangile qui nous invite à l'unité et à la solidarité. La fraternité à laquelle l'Évangile nous invite se retrouve également dans la mystique de bondeko (fraternité). On peut dire la même chose de la mystique de la Parole créatrice. Nous voyons la place de la parole dans notre culture. On dit souvent aux gens de retourner leur langue trois fois avant de parler. Cela démontre la valeur de la parole et on comprend facilement quand on nous parle de la Parole créatrice de Dieu, c'est à dire que Dieu a créé tout par sa parole ».

⁴⁹ Cf. Mokatisi NGAMBO (éd.), *Le disciple que Jésus aime. Lucidité 2*, Kinshasa, Edition Bilenge ya Mwindi 2012.

⁵⁰ N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 13.

Le mouvement des jeunes de lumière et l'exigence de l'évangélisation en profondeur

L'apport de ce mouvement à l'évangélisation en profondeur pourrait être approfondi à partir d'une brève et concise présentation qu'en fait Mgr Sikuli Paluku Melchisedek, évêque de Butembi Beni. Il le présente comme une « école initiatique de la vie avec le Christ et avec les hommes ». ⁵¹ « Il s'agit, dit-il, d'une véritable "évangélisation en profondeur" qui part du baptême et provoque une "metanoia", soit "transformation" de la vie d'un jeune qui se laisse entraîner par une lente et dure montée "à l'assaut de l'Himalaya". » ⁵²

Cette école initiatique de vie se structure en six étapes ayant chacune la durée d'une année et un objectif principal à atteindre. Il y a l'étape de la lucidité I et II, de l'option fondamentale I et II et enfin du rayonnement I et II.

L'étape de lucidité vise à former des personnes lucides. L'objectif est d'initier les jeunes à voir clair, à distinguer "le vrai et le faux voir clair". On y parlera par exemple de la vraie liberté et de la fausse liberté. Pour vivre selon "le vrai voir clair", les jeunes de lumière ont besoin de ce qu'ils nomment « Mystiques ». « Mystique » est un mot que des jeunes Congolais, en particulier les Kinois, utilisent pour signifier quelque chose qui étonne. Les mystiques sont en ce sens des codes de comportements qui caractérisent les jeunes de lumière et qui suscitent un étonnement chez les autres et constituent un témoignage quand on les vit bien. Les mystiques principales de jeunes de lumière sont au nombre de 16 et constituent une formation de base pour les Bilenge ya Mwindi. On les étudie et les approfondit dans les deux premières étapes ⁵³.

⁵¹ Melchisedek SIKULI PALUKU, *Preface*, dans N. Mabuluki Bakwa, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 3.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cf. N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 23, 41. Voici les 16 mystiques principales : de Fraternité, des bananiers, de la Parole Créatrice, de l'Identification,

En intégrant l'expression "Mystique" et tant d'autres expressions telles que "le vrai voir clair", le mouvement fait preuve d'une grande attention envers les langages des interlocuteurs et créent par là même une possibilité d'accueil du contenu qu'elles transmettent.

En deuxième année de lucidité, en plus des mystiques, le jeune se familiarise aussi avec l'évangile de Saint Jean⁵⁴. Le jeune de lumière qui passe de la lucidité à l'étape suivante, c'est-à-dire à l'option fondamentale, « doit être en mesure de confronter ses choix quotidiens de la vie à ce que veut le Christ. L'option fondamentale dont il est question c'est Jésus-Christ .»⁵⁵ Ainsi dit par exemple un jeune de lumière : « Le Bilenge ya Mwindanda nous apprend à savoir nous concentrer, à avoir l'esprit de contemplation et d'écoute de Dieu dans le silence. Lorsque nous faisons la manne du matin,⁵⁶ nous nous mettons dans l'attente et dans l'écoute de ce que Dieu veut de nous ».

L'option fondamentale a comme but, « d'initier le jeune à devenir un adulte responsable, harmonieux, libre et épanoui. »⁵⁷ En raison de cet objectif, plusieurs thèmes sont exploités : thèmes relatifs à la connaissance de soi (qui suis-je ?), au combat spirituel, à la formation de la personnalité et de la conscience profonde, aux chantiers de l'amour profond. On y parle aussi de la découverte de ses blessures du passé, et de la guérison du désir maladif d'aimer ou d'être aimé. Pour les jeunes de 16 ans, il y a aussi le discernement de la vocation humaine et chrétienne⁵⁸.

de la Force vitale, de la Case initiatique, de Salongo (Travail utile), de la Bonne Action, de *Shaloom*, du Témoignage, de l'émulation, de la montée de l'Himalaya, du palmier, du combat spirituel, du pêcheur à la ligne et de *Maranatha*.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 23.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Comme l'explique une jeune, la manne « c'est le partage quotidien de la Parole de Dieu que les jeunes font surtout pendant les vacances ».

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cf. M. NGAMBO (ed.), *Bilenge ya Mwindanda. Option fondamentale 2. Discernement de ma vocation humaine et chrétienne*, Kinshasa, Editions Bilenge ya Mwindanda 2013.

Aux dernières étapes d'initiation (le rayonnement 1 et 2), les jeunes ont la possibilité de réfléchir sur l'entrée dans la vie adulte. On les prépare à cette vie en abordant avec eux les domaines des grandes tentations de la vie à savoir : l'avoir, le pouvoir et le valoir. On y touche le thème de la vie affective et des relations entre sexes⁵⁹. On peut vraiment déduire de ce qui précède que bien suivi, le mouvement de Bilenge ya Mwindi forme des personnes dans les multiples dimensions de la vie. Et les jeunes de lumière interrogés le reconnaissent ! Parmi les éléments qui caractérisent encore ce mouvement nous avons : la revalorisation des valeurs culturelles négro-africaines, la centralité du Christ comme initiateur principal, des enseignements basés sur l'expérience humaine du Christ (EHC) et des Apôtres, des symboles des chants initiatiques, des retraites initiatiques, le partage⁶⁰.

Cette école de vie a un lien fort avec le baptême et les autres sacrements d'initiation chrétienne, comme cela ressort clairement de l'affirmation de cette participante : « Le Bilenge ya Mwindi est une initiation basée sur des richesses pédagogiques et spirituelles et des modèles traditionnels qui permet d'approfondir et de renouveler son engagement baptismal et de vivre, comme témoin du Christ ressuscité, une vie de baptisé, de confirmé et d'eucharistie ».

Pour ce qui concerne la *metanoia*, on peut affirmer sans aucun doute qu'elle a une place importante chez les jeunes de lumière. A la fin de la première année de lucidité, le/la jeune de lumière participe à la retraite dite *metanoia*.⁶¹ C'est une des retraites initiatiques. La même jeune explique l'objectif de chacune en partant de sa propre expérience.

⁵⁹ Cf. N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 23 ; Charles Matondo-André ROSIER, *Entrer dans la vie adulte. Relations entre sexes. Formation chrétienne pour adultes et grands jeunes. Etape rayonnement*, Kinshasa 1, Edition Loyola, 1999.

⁶⁰ Cf. N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 24-25.

⁶¹ Cf. Mokatisi NGAMBO (éd.), *La metanoia. Conversion*, Kinshasa, Edition Bilenge ya Mwindi, 2015.

« J'ai également participé à toutes les retraites : à la retraite metanoia qui nous apprend à prendre conscience de qui nous sommes et nous appelle à la conversion, à la retraite mort et résurrection qui nous apprend à mourir au péché, à la retraite maranatha "remplis de l'Esprit", à la retraite mission qui nous envoie grandir dans l'amour du Christ en annonçant la Bonne Nouvelle, la retraite libala ya mwinda (mariage de lumière) qui nous appelle à discerner notre vocation. »

La structure de la retraite *Metanoia* a beaucoup à nous dire. Au premier jour de la retraite, les jeunes, à travers les enseignements, les prières, les exercices qu'on leur propose prennent conscience de la présence de Dieu en eux, conscience d'avoir été créés à son image. Ils découvrent le moi profond. A travers la relation profonde qu'ils entretiennent avec Dieu dans la prière, ils sont conduits à découvrir les qualités que Dieu a mises en chacun d'eux. Le deuxième jour, c'est le jour pour découvrir davantage leurs qualités et leurs rêves de vivre pleinement selon ces qualités. C'est également une occasion pour découvrir les prisons qui pourraient constituer un empêchement pour le développement de ces qualités. Le troisième jour c'est le jour pour prendre la décision de briser les chaînes et cela avec la grâce de Dieu⁶².

Ce qui est, à mon avis très frappant, c'est le fait de commencer décidément par le positif. Il s'agit d'un principe méthodologique que les animateurs des participants à la retraite sont appelés à suivre. Il leur est en effet recommandé de ne « pas commencer à explorer du négatif ; nos violences, nos péchés... parce que le positif est plus important que le négatif et peut le corriger ! »⁶³ Il s'agit plutôt de « souligner que l'initiative et la grâce comme dons gratuits de Dieu sont toujours premières dans notre vie »⁶⁴. C'est la grâce « qui entraîne la conversion. »⁶⁵ On pourrait penser ici à la rencontre de Jésus avec Zachée. C'est après avoir expérimenté le salut qui est entré dans sa maison que Zachée décide de réparer ce qu'il a commis. Sa conversion naît de son expérience

⁶² Cf. *ibid* p. 27-117.

⁶³ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

d'être accueilli par Jésus sans être jugé. De fait le Christ ne fait aucune allusion à la vie passée de Zachée⁶⁶. En cohérence avec ce principe méthodologique, il est demandé aux initiateurs de considérer les participants comme étant déjà d'une manière ou d'une autre sous l'influence de la grâce⁶⁷.

L'attitude de conversion (AC) ou option de croissance (OC) a aussi sa place dans chaque rencontre initiatique des lucides. La rencontre comprend quatre temps : le premier est celui de l'expérience humaine des jeunes (E HJ). C'est le moment du partage des réalités personnelles, concrètes et/ou culturelles des jeunes autour du thème abordé. L'ainé, celui qui encadre ce groupe, cherche à stimuler le partage à travers des questions, des pratiques, des chants, ou l'observation d'un matériel didactique ou d'autres ressources. On peut constater que le partage chez les jeunes de lumière a une place importante. Les rencontres initiatiques ne peuvent en effet être conçues comme des conférences où les participants doivent seulement écouter l'animateur qui parle. Il s'agit de promouvoir la participation active de tous. Chacun est appelé à participer et à s'impliquer en offrant son opinion personnelle⁶⁸. Le partage est lui-même considéré comme une opportunité pour les jeunes des lumières de s'enrichir mutuellement, de recevoir la force « de changer, de persévérer et de grandir. »⁶⁹ Un jeune affirme en effet : « Les dimensions qui ont été mises en valeur dans ma formation: le service aux autres, c'est-à-dire les bonnes actions, le partage, le respect des anciens. Ces trois axes étaient beaucoup plus développés dans ma province. »

Le deuxième temps de la rencontre initiatrice est celui de l'expérience humaine du Christ (EHC). C'est le moment de « la méditation d'un passage de la Bible qui amène à contempler ce qu'a fait ou dit Jésus, ou ce qu'a été

⁶⁶ Cf. Lc 19.1-10.

⁶⁷ Cf. M. NGAMBO (ed.), *La metanoia. Conversion*, p. 30.

⁶⁸ Cf. N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p. 18-19, 21.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

l'expérience de ses apôtres : Saint Paul, Saint Jean ou Saint Pierre »⁷⁰. C'est « ce passage qui constitue la partie essentielle de la rencontre initiatique »⁷¹. On ne peut pas ne pas souligner que par leur formation, les jeunes de lumière sont invités à lire la Bible chaque jour, au moins un passage d'un Évangile ou d'un autre livre du Nouveau Testament⁷². Une telle pratique peut marquer toute leur vie, comme c'est le cas de ce jeune de lumière qui atteste :

« Le fait d'avoir été très tôt dans un mouvement comme le Bilenge ya Mwindi, qui place les extraits d'évangile au centre de ses réflexions, m'a habitué à la Parole de Dieu. Aujourd'hui, chaque matin, ouvrir le missel, lire l'évangile du jour ou le lire sur mon téléphone est devenu quelque chose de normal. Ce contact est, bien sûr, beaucoup plus encadré par la liturgie de chaque jour. »

Le troisième moment de la rencontre initiatique consiste en l'application des valeurs évangéliques (AVE) : les jeunes étudient ensemble comment appliquer les valeurs qu'ils ont apprises de Jésus ou de ses apôtres dans leur vie quotidienne. C'est après avoir parcouru ces trois moments qu'arrive le quatrième temps de l'attitude de conversion (AC) ou options de croissance (OC). Tout est donc graduel et progressif⁷³. A la fin de chaque séance d'initiation, le jeune de lumière part « avec des décisions concrètes qui découlent de l'enseignement reçu. Cela doit être une résolution bien notée et claire. »⁷⁴

Chaque rencontre ainsi structurée et où on laisse l'espace à l'examen de conscience, à la prière, à la pratique et aux chants initiatiques pourrait expliquer pourquoi le mot transformation peut-être un mot clé de ce mouvement. A ce propos je citerai à titre illustratif seulement trois affirmations de jeunes de lumière. L'un de ceux-ci déclare :

⁷⁰ *Ibid.*, p.19.

⁷¹ *Ibid.*, p. 18-19.

⁷² Cf. *ibid.*, p. 18.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 19.

⁷⁴ *Ibid.*

« Je considère le Bilenge ya Mwindi comme un mouvement d'évangélisation parce que le Bilenge ya Mwindi nous transforme radicalement. Les enseignements et les expériences proposés nous permettent d'approfondir notre relation avec Dieu et de changer notre façon de vivre. Cela nous rend plus chrétiens qu'avant. »

Un autre affirme : « tel que je suis entré chez les Bilenge ya Mwindi ce n'est pas de cette façon-là que je suis sorti donc apparemment pendant que j'étais en train de suivre la formation, c'était un traitement pour moi ». Un autre encore dit :

« Le Bilenge ya Mwindi m'a beaucoup aidé, il m'a fait découvrir mes propres attitudes qui étaient préjudiciables à ma personne, comme la colère, la jalousie, le manque de considération pour les autres, le manque de respect pour la famille, les autorités scolaires et même les autorités ecclésiastiques. Grâce à ce mouvement, j'ai découvert la présence de Dieu en moi, ce qui me permet aujourd'hui de le voir aussi dans les autres et par conséquent de les valoriser. »

Parler de l'Himalaya c'est parler chez les *Bilenge ya Mwindi* d'une mystique qui fait partie des mystiques dites de l'accomplissement⁷⁵. En proposant cette mystique Mgr Ignace Matondo a voulu souligner que « Chacun doit essayer non seulement de dépasser les autres, mais il doit s'engager à se dépasser continuellement; ne jamais s'arrêter en route, sous prétexte qu'on est déjà trop loin pour être rattrapé par les autres. »⁷⁶

A la question de savoir si le mouvement Bilenge ya Mwindi leur a appris à affronter les difficultés inhérentes à la vie, tous répondent affirmativement. Un d'eux par exemple affirme :

« Avant d'entrer chez les Bilenge ya Mwindi, j'avais beaucoup de difficultés qui me bloquaient et je ne pouvais pas les affronter. Grâce à ce mouvement, et surtout grâce à l'initiation à la mystique d'Himalaya qui parle de surmonter les

⁷⁵ Ce sont six mystiques : de l'émulation, de la montée de l'Himalaya, du palmier, du combat spirituel, du pêcheur à la ligne, de *Maranatha*.

⁷⁶ *Ibid.*, p.188.

forces dégradantes, j'ai appris à surmonter les blocages dans ma vie, à vaincre les difficultés familiales. »

Une autre affirme : « Grâce à ce groupe, j'ai appris à comprendre le sens de ma vie, à affronter les obstacles de la vie avec constance, endurance, persévérance, et à tout faire avec amour et non par force ». Et la prière à laquelle ils sont initiés apparaît comme une des armes pour vaincre le combat spirituel.

Il nous faudra ajouter la place que le mouvement accorde à l'accompagnement, partant du fait que l'on ne peut pas tout affronter seul. Les jeunes ont besoin d'être aidés par des aînés et des personnes sages. Parmi les mystiques, il y a celle qu'on appelle la mystique de la case initiatique. Celle-ci demande à chaque jeune de lumière d'avoir un accompagnateur ou un conseiller moral avec qui il peut partager tout ce qu'il vit, ses projets, ses joies, sa vie de foi, ses peines, sa conception et ses peurs de la sorcellerie et de la magie etc. Ce qui implique que les aînés et les accompagnateurs eux-mêmes soient bien formés et aient déjà fait l'expérience d'être accompagnés pour pouvoir accompagner les jeunes dans leur croissance. Le mouvement de jeunes de lumière, à en croire les expériences des jeunes interrogés et la littérature relative à ce mouvement, apparaît aussi comme un lieu où les jeunes peuvent apprendre à affronter les problèmes liés à la croyance à la sorcellerie et aux fétiches. Ceux-ci outre la case d'initiation, sont abordés souvent dans les retraites initiatiques. Celles-ci ont été pour certains l'occasion pour se débarrasser des fétiches même quand un enseignement explicite ne touchait pas directement ce thème. Et là où on n'a pas développé ces problèmes, on est arrivé toutefois à transmettre ce message qui permet de surmonter toute peur : Dieu, en tant que créateur et éternel, est au-dessus de tout et les forces du mal ne peuvent lui être supérieures.⁷⁷

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 113-128 ; M. NGAMBO (ed.), *La metanoia. Conversion*, p.118-128 et aussi l'expérience de cinq jeunes de Lumière.

Plusieurs éléments caractéristiques de ce mouvement peuvent être intégrés ou être encouragés dans les groupes, activités et mouvements ecclésiaux et dans le cheminement spirituel de chrétiens. C'est le cas de l'accompagnement spirituel et moral des personnes, des retraites. Développer de plus en plus de lieux d'écoute et d'accompagnement spirituel dans les lieux d'Eglise peut répondre au besoin que chacun a, d'être accompagné et écouté. Cela pourrait aussi aider à diminuer le risque pour les chrétiens d'aller chercher ailleurs et de recourir aux pratiques non-compatibles avec l'Evangile, telles que le recours aux fétiches considéré par la CENCO comme un des défis majeurs. L'expérience de partage de ce mouvement pourrait également inspirer la mise en œuvre concrète des démarches synodales en Eglise.

De ce mouvement, on pourrait apprendre à toujours mettre ensemble la théorie et la pratique comme souligne ce jeune de lumière :

« Notre initiation est une vie pratique. Nous donnons une formation pour nourrir l'esprit afin d'avoir une vie pratique. Il est important de ne pas se limiter à la théorie, mais de vivre la charité évangélique dans la vie quotidienne : assister les malades, aider ceux qui ont faim, prendre soin de l'environnement, aider les autres à travailler. Notre spiritualité nous dit de mettre le Christ au centre de nos vies et cela, dans la vie quotidienne, cela signifie vivre pour les autres. »

Un autre jeune commence par rappeler qu'à travers ce mouvement, ils ont appris à écouter le moi profond, à écouter le Christ et l'Esprit-Saint. Et de là, affirme-t-il : « Si dans des mouvements comme Xavérie, les scouts, les chorales nous pouvons mettre le Christ au centre de tout ce que nous faisons, ce sera une bonne chose et une lumière brillera dans nos groupes, chorales et mouvements. »

Une autre jeune affirme : « D'autres mouvements peuvent apprendre de Bilenge ya Mwindi : la formation intégrale, le sens des responsabilités, la vie

fraternelle et communautaire, l'approfondissement de la Parole de Dieu, le sens de l'engagement et la maîtrise de soi.»

Un autre jeune évoque sa propre expérience qui peut en inspirer d'autres:

« Dans le Bilenge ya Mwindi, nous apprenons d'abord à nous connaître, à découvrir les valeurs et les qualités profondes que Dieu a placées en nous. Si nous nous connaissons nous-mêmes, nous connaissons aussi les autres, nous nous ouvrons à eux et prendrons soin d'eux, les aiderons lorsqu'ils seront dans le besoin. »

Belle est aussi cette affirmation d'un autre jeune : « Quand je vois tous les enseignements que les différentes mystiques nous apportent, je pense que dans la vie d'un homme comme dans les mouvements d'Eglise, si on prend vraiment le temps d'approfondir cela, on peut arriver à corriger pas mal de choses ». De la mystique de la fraternité par exemple on pourrait apprendre à combattre un des défis majeurs qu'est l'ethnocentrisme ou le tribalisme, comme l'ont souligné plusieurs jeunes. Un jeune dit avoir appris à être unis aux autres par le sang de Jésus. « La formation insiste sur le fait que, même si nous avons des origines différentes, nous sommes tous frères et sœurs du même sang, qui est le sang du Christ », explicite-il.

Le mouvement de Bilenge ya Mwindi déjà présent dans d'autres pays d'Afrique⁷⁸ peut donc être considéré comme une pastorale des jeunes qui répond et peut continuer, par un continuel travail d'inculturation, à répondre à l'exigence d'« une évangélisation en profondeur de tout l'homme africain. »⁷⁹

Résumé

⁷⁸ Cf. N. MABULUKI BAKWA, *Initiation des jeunes de Lumière*, p.13.

⁷⁹ *Instructions*, n. 4.

La nécessité de s'engager dans une évangélisation en profondeur dans l'Église catholique au Congo s'explique par le constat des fruits de ses premières étapes. Tout en reconnaissant les lumières, la Conférence épiscopale du Congo en souligne également les zones d'ombre. Partant de ce constat, elle propose de promouvoir une évangélisation capable de transformer les personnes et leurs sociétés, une évangélisation profondément inculturée. À cette exigence, la pastorale des Jeunes de Lumière a déjà apporté, et continue d'apporter, une contribution significative. C'est ce qu'Albertine Ilunga Nkulu met en évidence dans cet article, en s'appuyant non seulement sur la littérature produite par ce Mouvement, mais aussi sur les témoignages de jeunes de lumière qui y participent ou y ont participé.

LA PASTORALE DU MARIAGE DANS UN MONDE POSTMODERNE

BASSAM NASSIF¹

Pour les chrétiens orthodoxes, le mariage est défini comme un *mystère* (μυστήριον) établi par le Créateur. Le mariage, en tant que sacrement (ou mystère) de l'Église, a des implications significatives pour la pastorale des couples mariés. Dans cet article, nous discuterons l'importance du mariage en tant que *mystère* dans un monde postmoderne, et les implications de cette définition sur la pastorale du mariage et de la famille, et le rôle du pasteur pour aider le couple marié à vivre ce mystère, et en particulier pour aider le couple à vivre l'amour conjugal et le pardon.

Le mystère du mariage

L'Écriture Sainte commence par révéler le Créateur présentant Ève à Adam (Gn 2.22-25). Dans le nouveau testament, la présence du Christ à Cana de Galilée et Sa participation à ce mariage a répandit une atmosphère de grâce qui a jaillit de Sa personne.² Par son intervention, l'eau se transforme en « bon vin », ou en vin divinement « créé » (Cf. Jean 2.10). Saint Jean Chrysostome voit la présence du Christ aux Noces de Cana comme la

¹ Le Père Bassam Nassif (bnassif@balamand.edu.lb), professeur associé en théologie pastorale à l'Institut de théologie Saint-Jean-Damas de l'Université de Balamand, est l'auteur de plus d'une cinquantaine d'ouvrages et d'articles. Ses travaux portent principalement sur l'analyse des implications pastorales du postmodernisme, notamment en ce qui concerne le mariage et la vie familiale.

² Dumitru STĂNILOAE, *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology, Volume Five, The Sanctifying Mysteries*, trans. & ed. Ioan Ionita and Robert Barriger (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012), p. 173.

confirmation divine du mystère de mariage: le mariage, dit-il, est l' « image même de Dieu ».³

Ainsi, le mariage dans le christianisme orthodoxe a une nouvelle perspective qui est eschatologique menant à une vie de sainteté et de déification. Elle n'est plus conditionnée exclusivement par sa référence à la Chute d'Adam et Ève et l'expulsion du Paradis (Genèse 3), mais aussi par la référence à la Seconde Venue du Christ à la fin des temps, dans laquelle les conséquences de la Chute sont abolies, et la vie renouvelée en Christ est établie et perfectionnée.⁴ La présence du Christ apporte la « plénitude de la joie » (Ps. 16:11).

Le mariage est l'épiphanie de la vie divine en Christ : Quand vous voyez un couple qui en est conscient, c'est comme si vous voyiez le Christ. Ensemble, ils sont une théophanie.⁵ Étant un *mystère*, le mariage est clairement une image de quelque chose de beaucoup plus grand, puisque l'image participe à la réalité qu'elle représente. En ce sens, la réalité créée du mariage est transfigurée dans la réalité du Royaume.

Puisque les mystères ouvrent la porte du paradis et de la vie dans le Royaume, ils portent dans leur dynamique « la joie du salut [de Dieu] » (Ps. 51:12). En tant que mystère du Royaume, le mariage initie le couple à la joie éternelle et à l'amour éternel.⁶ En fait, cette joie déclenche la célébration du mariage, et elle devrait se perpétuer tout au long de la vie du couple. Les efforts constants

³ Saint JEAN CHRYSOSTOME, homélie xii, commentaire sur l'épître aux Colossiens, *chrysostome - œuvres complètes*, trad. M. Jeannin, tome 11, éd. L. Guerin & Cie, Bar-le-duc, Paris, France, 1867, p. 174.

⁴ Saint NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ : Livres I-IV*, Tome 1, vol. 355, introduction, texte critique, traduction et annotation par Marie-Hélène Congourdeau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, p. 75-77.

⁵ Archimandrite Aimilianos of Simonopetra, *The Church at Prayer: The Mystical Liturgy of the Heart* (Athens, Greece: Indiktos, 2015), p. 123.

⁶ John MEYENDORFF, *Marriage: An Orthodox Perspective* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), p. 20.

du couple pour le renouveau et la joie spirituelle ineffable sont essentiellement liés à la dynamique relationnelle entre l'homme et la femme.

L'unité qui se manifeste à travers la communion eucharistique dans le mariage est un canal de la grâce divine et un remède pour obtenir la guérison, le pardon, et la réconciliation. Comme le pain et le vin sont le point de départ de l'Eucharistie, la relation conjugale est également un point de départ. La grâce du Saint-Esprit transforme le pain et le vin en corps et en sang saints du Christ, et les mélange en une seule coupe, la coupe du salut. De même, cette grâce divine *transforme* le mari et la femme dans le Corps du Christ et les unit comme une seule chair en Christ. L'affection naturelle entre eux se transforme en un lien éternel d'amour en Christ. Le processus de devenir un n'est ni une assimilation ni un accommodement entre deux entités distinctes. C'est leur *transformation* complète et l'expansion de leur personnalité.⁷

Pour que le mariage soit un événement transformateur, il ne suffit pas d'avoir seulement de « bons » époux, mais aussi un couple qui cherche la sainteté dans le mariage par leur participation consciente à la vie spirituelle. Cette participation nécessite la construction dans leur foyer d'une « petite Église ». Alors que le Christ « manifestait sa gloire » et bénissait l'eau « naturelle », la transformant en un vin savoureux et de haute qualité lors des Noces de Cana. Ainsi, la grâce divine déborde abondamment sur le couple, les habilitant pour la vie nouvelle en Christ, non seulement pour leur salut individuel, mais aussi pour le salut de leur foyer, de leur environnement et, à travers eux, de tout le cosmos. Cela se voit à de nombreuses familles saintes mentionné dans le *Synaxaire*. En ce sens, le mariage n'est pas seulement une question de « procréation ». Il s'agit plutôt d'une nouvelle création.

Cela dit, on se pose cette question : l'expérience que les jeunes [d'aujourd'hui], et beaucoup de moins jeunes, de tomber amoureux, a-t-elle

⁷ Fr. Alexander ELCHANINOV, *The Diary of a Russian Priest* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982), p. 45.

un lien avec la vie de foi et avec le mystère du mariage ? Il est donc nécessaire de dialoguer avec les concepts postmodernes d'amour et de pardon et de les relier à la vie pratique des fidèles.

L'amour dans la postmodernité et ses implications

Divers spécialistes postmodernes du mariage ont tous analysé des termes clés tels que famille et amour. Selon Stephanie Illouz, les relations intimes sont maintenant privatisées et fragiles. Les gens mélangent deux modèles d'amour : l'un est un modèle d'amour passionné, irrationnel, instable et romantique, menant à des relations jetables. L'autre est un modèle plus réaliste, rationnel et stable, conduisant à des relations durables. Les gens dans les sociétés postmodernes oscillent entre le premier et le second modèle. La raison de ces oscillations est due à la tension entre la recherche d'une part, de l'indépendance et de la liberté (principalement recherchée par les hommes), et d'autre part, de la sécurité et la stabilité (principalement recherchées par les femmes).

Dans son livre, *The Transformation of Intimacy*, Anthony Giddens décrit la relation conjugale dans la postmodernité comme un concept très égocentrique de « relation pure ».⁸ Cela signifie que les deux partenaires forment une relation « pour ce qui peut être dérivé par chaque personne d'une association soutenue avec une autre ».⁹ C'est une sorte de relation utilitaire qui se maintient mutuellement.

⁸ Lynn JAMIESON, "Intimacy Transformed? A Critical Look at the Pure Relationship." *Sociology* 33.3, (1999), p. 477-494; Carol SMART and Beccy SHIPMAN. "Visions in Monochrome: Families, Marriage and the Individualization Thesis." *The British Journal of Sociology*, vol. 55, no. 4, (2004), p. 491-509.

⁹ Anthony GIDDENS, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1992), p. 58.

Giddens voit l'augmentation de l'individualisme et de l'égoïsme comme un processus de changement social, transformant les relations intimes.¹⁰ Les sociologues Ulrich Beck et son épouse Elizabeth Beck-Gernsheim ont proposé que la force puissante représentée par l'individualisme et l'anthropocentrisme a comblé le vide qui a été créé par l'abandon de la foi en Dieu. Ils soutiennent que la principale caractéristique de la vie d'aujourd'hui est la collision entre l'amour, la famille et la liberté personnelle, entraînant le chaos tout à fait normal de l'amour.¹¹

Pour la sociologue Stephanie Coontz, la triomphe de l'amour signifie aujourd'hui le succès d'avoir un mélange de gratification sexuelle et de confort interpersonnel. Cependant, elle reconnaît qu'avec ce genre d'amour liquide viennent des déceptions, des frustrations, des échecs et la chute du mariage.¹² Ainsi, elle voit l'état du mariage comme définitivement désétabli. Quelle est la voie de l'amour conjugal selon l'église ?

L'amour dans le contexte ecclésial

Saint Maxime le Confesseur affirme que toute vie dépend de la compréhension de ce que signifie l'amour. Parlant de manière holistique de l'être humain, les trois pouvoirs de l'amour (ἔρως, ἀγάπη et φιλία) correspondent aux dimensions humaines : mentale, physique et spirituelle. Saint Maxime invite chaque être humain à apprendre du Christ le « Maître de l'amour » comment aimer son prochain, ses ennemis, son conjoint et Dieu. Il définit l'endurance et la fermeté du Christ comme le modèle pour aimer son prochain. Ainsi, les époux sont appelés à imiter l'amour sacrificiel du Christ par la fidélité dans leur relation. Saint Paisios l'Athonite note que ce genre

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ulrich BECK and Elizabeth BECK-GERNSHEIM, *The Normal Chaos of Love*, trans. M. RITTER and J. WIEBEL (Cambridge: Polity Press, 1995), p. 1-2.

¹² Stephanie COONTZ, *Marriage. A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage* (New York: Viking. 2005), p. 30-47.

d'amour ne s'éteint pas, malgré la séparation, la distance, la maladie, ou la vieillesse. C'est l'amour éternel du Christ dans le mari et dans la femme. Le Christ est l'ancre fixe et absolue du mariage.¹³

Ainsi, lorsque l'un ou les deux époux s'engourdissent ou sont contrôlés par une inclination ou une passion (gourmandise, l'avarice et la vaine gloire), ils tombent dans une sorte d'infidélité causée par l'amour de soi, ou « l'égoïsme, source des passions. »¹⁴ La passion de l'amour de soi est le narcissisme primaire, qui, selon Freud, est centré sur le corps.¹⁵ Dans le mariage, la façon de transformer l'amour de soi est effectivement réalisée de deux manières conjointes. Une façon est la communion conjugale, lorsque les choses ne sont plus comptées comme personnels, mais comme communes à l'homme et à la femme. L'autre voie est la perspective eschatologique du mariage, qui voit la résurrection du Christ.

L'effort de guider et de subordonner notre volonté personnelle sous la volonté de Dieu est essentiel à ce chemin. Celui qui parcourt ce chemin doit avoir une conviction personnelle de l'importance salvifique de ce chemin. Cette conviction n'est pas seulement rationnelle, mais c'est une rencontre profonde et existentielle avec le Christ vivant. Elle ouvre l'être humain à pratiquer la maîtrise de soi, en synergie avec la grâce divine. Saint Jean Chrysostome décrit l'acte de libération de l'amour de soi tel qu'on le voit dans l'histoire de la vie de Joseph en Égypte. Joseph, dans sa foi personnelle engagée envers Dieu, a atteint la véritable liberté du mauvais désir en guidant sa volonté vers le droit chemin et en refusant d'accepter l'immoralité.¹⁶

¹³ Saint MAXIME le confesseur, *Centuries Sur La Charité*, Trad. Joseph PEGON (Cerf, Éd. De L'Abeille 1945), p. 158, 160, 168, 174.

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵ Sigmund FREUD, *Le Moi et le Ça*, traduction de C. BALITEAU, A. BLOCH, J.-M. RONDEAU, *Œuvres complètes de Freud / Psychanalyse*, tome XVI (Paris, PUF, 1991), p. 255-301.

¹⁶ JOHN CHRYSOSTOM, *On Marriage and Family Life*, ed. & trans. Catherine P. ROTH and David ANDERSON (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), p. 37-39.

Puisque « Dieu est amour » (1 Jean 4:8), l'amour est le mode d'existence divin de la Sainte Trinité (τρόπος υπάρξεως). Les couples sont invités à participer, librement, à ce mode divin d'amour, par la communion et la participation à sa vie.¹⁷ Le « pouvoir de l'amour » dépasse de loin le concept psychanalytique de *la libido*.¹⁸ *La libido* est une sorte de pseudo-amour, temporaire et égoïste. Il n'y a pas de place pour un amour liquide dans une telle vision chrétienne.

Le mari et la femme, chacun avec sa personnalité distincte, sont liés ensemble. De manière réaliste, ce joug est un voyage ensemble, un partage de douleur et, bien sûr, de joie.¹⁹ C'est aussi un voyage d'amour, au cours duquel l'homme et sa femme *grandissent* ensemble, intimement, en permanence et profondément. De plus, il s'agit d'un voyage de découverte, dans lequel l'homme et sa femme découvrent leurs faiblesses, leur fragilité intérieure.²⁰ Le plus mature des deux doit faire le premier pas et ouvrir la porte au pardon.

Cependant, les différences entre deux personnalités diverses peuvent entraîner des conflits et des divorces. Pour saint Paisios, l'amour et le pardon commencent par le repentir et la confession, car il comprend que le péché surgit de conflits non résolus. Avec l'aide de Dieu, les deux époux doivent porter une attention constante à leur vie intérieure afin de surmonter et de transfigurer leurs différences.

Vivant en communion, le mari et la femme traversent une lutte à long terme pour atteindre une phase régulière de communication constructive et de compréhension mutuelle. John Bowlby considère que certaines des principales causes des échecs dans les relations conjugales résident dans la

¹⁷ Georges FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 3 (Belmont, MA: Nordland Publishing Co., 1976), p. 49.

¹⁸ Olivier CLÉMENT, *Sources : les mystiques chrétiens des origines : textes et commentaires*, Paris, Stock, 1982, p. 121.

¹⁹ Archimandrite Aimilianos of Simonopetra. *The Church at Prayer*, p. 118.

²⁰ Philip MAMALAKIS, "Turning Toward" as a Pastoral Theology for Marriage." *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 56, no. 1-4 (2011): 188.

maturité du comportement d'attachement précoce entre la mère (le principal dispensateur de soins) et le nourrisson. Saint Porphyre du mont Athos met l'accent sur l'importance du lien intime entre la mère et le père d'une part, et l'enfant d'autre part. Il considère que l'attachement commence dès le moment de la conception de l'enfant.²¹ De son travail d'orientation, il rapporte de nombreux exemples de familles en difficulté et de divorces qui ont résulté des blessures précoces portées par les parents à cause de leur éducation.²²

Pour l'homme et sa femme, apprendre à se connecter, à avoir un dialogue pacifique, à maintenir une écoute empathique, à négocier et à résoudre les conflits sont des compétences importantes qui ajoutent de l'harmonie à leur vie, de la force à leur mariage. La nature du partage et de l'écoute est qu'il s'agit d'un tournant vers l'attention et l'amour et, en tant que tels, expriment l'attention et l'amour.²³ En fait, le partage et l'écoute dénotent l'établissement d'une communication efficace. La communication effective solidifie la connexion et la communion.

L'un des principaux éléments structurels de la postmodernité est le désir de se connecter efficacement et de communiquer de manière vivante avec l'autre. À cet égard, le conseiller conjugal et psychologue John Gottman a vu que l'un des principaux conflits entre les conjoints provient d'une mauvaise communication intime. Au lieu d'exprimer de manière respectueuse, honnête, prudente et responsable leurs peurs, leurs besoins et leurs désirs, les conjoints utilisent quatre styles de communication négatifs, qui conduisent à la rupture de leur mariage : critique, mépris, défensive et obstruction.²⁴

²¹ Porphyrios KAFSOKALYVITIS, *Wounded by Love: The Life and the Wisdom of Saint Porphyrios* (Denise Harvey: Limni, 2005), p. 195.

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ Philip MAMALAKIS, "Turning Toward' as a Pastoral Theology for Marriage." *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 56, no. 1-4 (2011): 184.

²⁴ John GOTTMAN, and Nan SILVER, *The Seven Principles for Making Marriages Work* (New York: Three Rivers Press, 1999), p. 25-46.

Le travail de l'être humain en synergie avec la grâce divine est le seul pouvoir capable de racheter et de transformer *l'éros* d'un amour de soi narcissique et égocentrique en un amour sacrificiel et désintéressé. Le remède peut être psychologique, mais la guérison ou le remodelage des dispositions, des désirs, des appétits et des émotions humaines est essentiellement et finalement spirituel. Ainsi, le couple, avec l'aide de Dieu, transforme tous les aspects de la vie humaine, y compris leur moi le plus profond, et l'offre au Christ comme un acte d'action de grâce.

Le pardon mutuel entre mari et femme, comment doit-il donc être vécu ? On a besoin d'un soutien extérieur pour accepter un traitement pastoral, psychologique et spirituel pour ses passions et pour acquérir une guérison holistique intérieure et une véritable amour conjugale. Cela conduit à parler de l'importance et du rôle essentiel de l'aide extérieure, ou le rôle du pasteur.

Le rôle du pasteur

Cette aide « extérieure » n'est pas extérieure au système du mariage de l'Église. Puisque le mariage est ordonné par Dieu et que le prêtre est le serviteur de Dieu et du peuple de Dieu, le prêtre a la responsabilité pastorale directe de prendre soin du couple. Les paroles de saint Ignace d'Antioche, lorsqu'il demande au couple de prendre les bénédictions de l'évêque, indiquent que dans l'Église primitive, les évêques et les prêtres avaient le rôle de prendre soin pastoralement des époux et priez pour eux. La relation conjugale ne peut pas être une affaire qui concerne uniquement le couple. Cette relation matrimoniale est certainement privée, mais elle a aussi besoin du soutien de la grâce de Dieu et des serviteurs de Dieu, et de la communauté, ou du Corps du Christ. Le mariage aujourd'hui est un autre grand mystère vécu à travers le martyre « blanc » (amour exprimé dans le sacrifice et la patience). C'est le mystère de la mort et de la résurrection, conduisant à l'obtention des couronnes de la vie éternelle.

Avoir une disposition à demander et à accorder le pardon permet à la relation du couple de mûrir. Pour cette raison, ils ont besoin de se rapprocher de Dieu par un *repentir* authentique. Ce repentir implique un changement continu d'esprit (μετάνοια), un changement de direction. La *synergie*, impliquant le mari, la femme et la grâce de Dieu, conduit à la paix conjugale et à la joie réelle.²⁵ Elle offre des opportunités de croissance personnelle vers la perfection. Ainsi, l'échec dans la vie conjugale est lié à un rejet du repentir par les deux époux, par le non-pardon et le blâme mutuel pour la blessure. Le problème difficile est que le monde d'aujourd'hui est souvent guidé par une moralité « relative », ce qui rend difficile pour beaucoup d'accepter qu'ils ont des péchés à pardonner.

Le cas de discorde conjugale nécessite beaucoup de discernement (διάκρισις) et de prières en faveur non seulement du couple, mais aussi de la communauté paroissiale et du pasteur. La famille nucléaire implique des dynamiques interpersonnelles complexes qui nécessitent une grande prudence dans leur manipulation. Ces dynamiques ne sont pas seulement au niveau du mari et de la femme, mais aussi entre les parents et les enfants, ainsi qu'entre les enfants eux-mêmes. Une relation paisible et harmonieuse entre mari et femme conduit à élever des enfants bien équilibrés. Comme le confirme saint Porphyrios à partir de sa vaste expérience contemporaine en matière de direction spirituelle, « ce qui sauve et fait de bons enfants, c'est la vie [de sainteté] des parents à la maison... L'amour, l'harmonie et la compréhension entre les parents sont ce qu'il faut pour les enfants ». ²⁶ En d'autres termes, les parents font l'expérience de l'amour de Dieu et enseignent à leurs enfants par leur exemple de s'aimer les uns les autres.

Les genres variés de dynamique familiale présentent de nombreux risques pour le prêtre inexpérimenté dans la gestion des crises conjugales. Il y a

²⁵ J. MEYENDORFF, *Marriage: An Orthodox Perspective*, p. 21.

²⁶ Porphyrios KAFSOKALYVITIS, *Wounded by Love*, p. 196.

toujours une pièce manquante dans les histoires de conflits, une certaine manipulation cachée et une passion intérieure difficile à découvrir.

Le père spirituel ne prend pas le rôle d'un psychologue essayant de soulager la culpabilité, l'anxiété, la dépression et la détresse. En exerçant le sacrement de la réconciliation, il considère l'être humain comme une création « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Ainsi, il agit comme un médecin des âmes. Il aide les époux à surmonter leur souffrance mutuelle en les aidant à percevoir l'amour et le pardon de Dieu. Il leur montre qu'ils sont tous créés à l'image de Dieu, peu importe à quel point ils sont différents les uns des autres. Il les conduit à nouveau à la liberté dans le Christ. Le rôle spécial du prêtre, dont la société d'aujourd'hui a un besoin urgent, est d'offrir de l'espoir et du courage dans des circonstances critiques et apparemment insolubles.²⁷

En outre, le prêtre dans sa formation académique, spirituelle, pratique et pastorale devrait avoir la capacité de discerner heuristiquement entre les symptômes des problèmes comportementaux, émotionnels et cognitifs qu'il rencontre et les problèmes spirituels à traiter. Ce discernement est crucial pour la bonne direction spirituelle et une bonne orientation. Souvent, la personne qui souffre n'est pas capable ou même prête à écouter les conseils spirituels appropriés, parce que les problèmes de santé médicale et psychologique doivent d'abord être abordés par les praticiens de la santé mentale. Le prêtre ne doit pas ignorer l'unité psychosomatique de la personne. Il y a des dimensions à la fois spirituelles et naturelles (ce qui inclut psychologique) qui doivent être guéries, et les deux sont intimement liées.

Ce rôle paternel négligé, voire oublié, du prêtre est aujourd'hui plus indispensable que jamais. Malheureusement, la tendance postmoderne et individualiste est celle de l'autosuffisance, du conseil Google et de la spiritualité du bricolage. Mais les personnes souffrantes ne peuvent pas se

²⁷ Fr. Bassam NASSIF, "The Person & Work of Priests." In *Annals of St. John of Damascus Institute of Theology*, vol. 9, (2012), p. 177-180.

guérir elles-mêmes. Elles ont besoin d'un médecin spécialisé et d'un guérisseur. En fait, la négligence contemporaine du rôle du pasteur dans le mariage en tant que père spirituel est une autre dimension contribuant au déclin des relations conjugales. Les âmes brisées qui sont fatiguées et lourdement accablées viennent à l'Église. Ils cherchent le repos et la paix en Christ. Pour cela, l'Église a besoin de prêtres priants, possédant le don de discernement et bien équipés pour intégrer les enseignements moraux de l'Église à la pastorale. Les prêtres ne devraient pas en faire un sujet de jugement personnel. Le jugement préserve un équilibre entre le maintien de la pureté des mystères sacrés de l'Église et la pratique de l'amour pour le salut des pécheurs. Ils devraient souligner le sens du mariage en tant que *mystère* sacré et rappeler aux fidèles l'importance du sacrement du repentir. Ils doivent maintenir une tension dynamique ou *une aporie* entre la philanthropie de Dieu, et la justice et l'ordre de Dieu. Garder cette *aporie* aide l'Église à rester fidèle au plan divin total du salut, tout en ramenant les croyants à la source de leur expérience religieuse réelle des deux affirmations. S'effondrer l'un dans l'autre entraînerait l'incapacité de transmettre toute l'expérience chrétienne. Cependant, dans ce système de tension continue et de dialogue ouvert, le mariage devient une occasion d'enseigner et de prêcher le Christ.

La pastorale du mariage à l'ère postmoderne ne doit pas ignorer la dimension spirituelle de l'être humain. Le mari et sa femme doivent crucifier leur égoïsme et leur orgueil, effacer leur indifférence l'un envers l'autre, enlever les masques laids des passions et de l'amour de soi, et approfondir les saintes vertus de l'humilité et de l'amour de Dieu. Parce qu'ils désirent et prient tous les deux pour « que ta volonté soit faite », ils s'efforcent de faire en sorte que leur volonté humaine soit en harmonie intime avec la volonté du Christ.

Par conséquent, l'une des principales causes de la crise conjugale contemporaine et du nombre croissant de conflits conjugaux et de divorces

est que les chrétiens ne vivent pas leur mariage comme une *mystérion*, et ne comprennent pas non plus la valeur et la pertinence de cette expérience vivante de transformation et de guérison dans le Royaume intérieur. L'Église, à travers les prêtres et les laïcs, devrait mettre en œuvre un programme d'orientation personnalisé, un catéchisme qui présente le mariage comme un mystère pour les célibataires et les conjoints.

Lorsque le mariage est vécu comme une *mystérion* dans la vie de l'Église, il transporte les époux et leur mariage naturel du monde « vieux », implacable et impie de l'égoïsme, de la fragmentation, de la désintégration et de la mort, vers le monde « nouveau » et sain, donné par Dieu et vécu dans le Royaume de Dieu, une nouvelle création, le don et la présence d'une nouvelle vie dans le monde.²⁸ Le Christ n'est pas venu pour installer des lois et des normes matrimoniales, ou des principes égalitaires qui sont considérés aujourd'hui comme liés aux droits de l'homme, mais pour remplir le monde, et le mariage en particulier, de Sa présence salvatrice et guérisseuse, et ouvrir la voie de la déification à tous. Comme l'insiste Mgr Anastase d'Albanie, le seul droit humain fondamental est le droit de déification ouvert à toute l'humanité.²⁹ Le mariage en tant que *mystérion* conduit chaque époux à un autre *mystérion*, le mariage mystique : union avec Dieu, devenant divin, semblable à Dieu.

Résumé

Pour les chrétiens orthodoxes, le mariage est défini comme un mystère établi par Dieu à travers sa présence. Le mariage, en tant que sacrement de l'Église, a des implications significatives pour la pastorale des couples mariés. Cela dit, on se pose cette question : l'expérience que les jeunes d'aujourd'hui de tomber amoureux, a-t-elle un lien avec la vie de foi et avec la sacramentalité

²⁸ Alexander SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 97.

²⁹ Norman RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis* (Foundations Series, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), p. 173.

du mariage ? Ainsi, il est nécessaire de connaître l'esprit de l'époque et donc de dialoguer avec les concepts postmodernes d'amour et de pardon et de les relier à la vie pratique des fidèles. Dans cette présentation, nous discuterons l'importance du mariage en tant que mystère dans un monde postmoderne, et les implications de cette définition sur la pastorale du mariage et de la famille, et le rôle du pasteur pour aider le couple marié à vivre ce mystère, et en particulier pour aider le couple à vivre l'amour conjugal et le pardon.

Bibliographie

Archimandrite Aimilianos of Simonopetra. *The Church at Prayer: The Mystical Liturgy of the Heart*. Athens, Greece: Indiktos, 2015.

Clément, Olivier. *Sources: les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*. Paris : Stock : 1982.

Coontz, Stephanie. *Marriage. A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*. New York: Viking. 2005.

Elchaninov, Fr. Alexander. *The Diary of a Russian Priest*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

Florovsky, Georges. *Creation and Redemption*. The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 3. Belmont, MA: Nordland Publishing Co., 1976.

Freud, Sigmund. *Le Moi et le Ça*. Traduction de C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, *Œuvres complètes de Freud / Psychanalyse*, tome XVI. Paris, PUF, 1991.

Giddens, Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Gottman, John, and Nan Silver. *The Seven Principles for Making Marriages Work*. New York: Three Rivers Press, 1999.

Jamieson, Lynn. "Intimacy Transformed? A Critical Look at the Pure Relationship." *Sociology*, vol. 33, no. 3, 1999, p. 477–494; Smart, Carol and

Beccy Shipman. "Visions in Monochrome: Families, Marriage and the Individualization Thesis." *The British Journal of Sociology*, vol. 55, no. 4, 2004, p. 491–509.

Ιωάννης ο Χρυσόστομος, "Εἰς τὴν Πρὸς Κολοσσαεῖς [On Colossians]." *Patrologia Graeca*, vol. 62, cols. 299-392, edited by Jacques Paul Migne, Paris: Biblothecae Cleri Universe, 1862.

John Chrysostom, saint. *On Marriage and Family Life*. Edited and translated by Catherine P. Roth and David Anderson, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

Jean Chrysostome, Saint. Homélie xii, commentaire sur l'épître aux Colossiens, *Chrysostome - Oeuvres complètes*. Traduction M. Jeannin, Tome onzième. L. Guérin & Cie éditeurs. Bar-le-duc, Paris, France, 1867, p. 169-177.

Clément, Olivier. *Sources: les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*. Paris : Stock : 1982.

Maxime le confesseur, saint. *Centuries Sur La Charité*. Traduction Joseph Pegon. Cerf ; Éd. De L'Abeille ,1945.

Meyendorff, John. *Marriage: An Orthodox Perspective*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Mamalakis, Philip. "'Turning Toward' as a Pastoral Theology for Marriage." *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 56, no. 1-4, 2011, p. 179-195.

Nassif, Fr. Bassam. "The Person & Work of Priests." *Annals of St. John of Damascus Institute of Theology*, vol. 9, 2012, p. 169-180.

Nicolas Cabasilas, saint. *La Vie en Christ : Livres I-IV*. Tome 1, vol. 355, introduction, texte critique, traduction et annotation par Marie-Hélène Congourdeau. Paris : Les Éditions du Cerf, 1989.

Porphyrios Kafsokalyvitis. *Wounded by Love: The Life and the Wisdom of Saint Porphyrios*. Denise Harvey: Limni, 2005. Russell, Norman. *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Foundations Series, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009.

Schmemmann, Alexander. *Of Water and the Spirit*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Stăniloae, Dumitru. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology, Volume Five, The Sanctifying Mysteries*. Translated and edited by Ioan Ionita and Robert Barriger, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012.

MARIAGE ET DIACONAT PERMANENT DANS LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE LILLE

DOMINIQUE GEDDA¹

Depuis la restauration du diaconat comme degré permanent du sacrement de l'ordre lors du Concile Vatican II, de nombreux couples mariés ont été appelés pour que l'époux devienne diacre. En France, ils représentent plus de 95 % des diacres ordonnés². Afin de mieux connaître la démarche qu'ont entrepris ces couples et les conséquences de l'interpellation, une enquête sociologique basée sur des entretiens semi-directifs a été réalisée dans la Province ecclésiastique de Lille dans la région des Hauts de France pendant le premier semestre 2022. Le but de ce travail était d'étudier comment le sacrement de l'ordre s'enracinait dans le sacrement du mariage, pour quelles transformations de ces couples et pour quelles innovations ecclésiales.

La méthodologie utilisée a été la théorisation ancrée. Le travail préparatoire a permis de sélectionner 167 couples qui ont été répartis selon les années d'ordination. Cet échantillonnage stratifié a été réalisé à partir des annuaires 2021 des diocèses de Lille, Arras, Cambrai qui constituent la Province ecclésiastique de Lille. Les verbatim des 34 couples qui ont répondu favorablement à l'entretien ont été analysés avec le logiciel NVivo³. Nous nous sommes appuyés sur la QUAGOL⁴ (*Qualitative Analysis Guide of*

¹ Époux et père de famille, diacre catholique et enseignant en Sciences de la vie en lycée, Dominique Gedda est doctorant en théologie pratique à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lille.

² Source en ligne : <https://diaconat.catholique.fr/> (consulté le 20 septembre 2020).

³ Version en ligne 1.6.1.

⁴ Bernadette DIERCKX de CASTERLE, Chris GASTMANS, Els BRYON , Yvonne DENIER, *QUAGOL: A guide for qualitative data analysis* International Journal of Nursing Studies Volume 49, Issue 3, March 2012, Pages 360-371.

Leuven) pour analyser les données obtenues. Cet article résume une première interprétation des résultats⁵ présentée lors du Congrès de la SITP à Collonges fin juin 2022.

Appel et formation des futurs diacres

Avant l'interpellation au diaconat, tous ces couples avaient des activités en Église. La diversité de leurs parcours montre qu'ils ressemblent à la plupart des chrétiens qui s'engagent dans leur Église locale (préparation aux sacrements, services, équipe d'animation liturgique ou paroissiale) ou dans des associations et mouvements catholiques. Soucieux de vivre leur sacrement de mariage aussi bien dans la sphère publique que privée, sans faire moins bien ou mieux que d'autres couples dans les mêmes situations, ils ont eu le souci de transmettre à leurs enfants, avec plus ou moins de succès, la foi qui a nourri leur couple et qui, pour certains d'entre eux, leur a sûrement été transmise par leurs ascendants. Souvent tournés vers les autres par leurs activités en Église, un jour, ils ont reçu un appel au diaconat.

Les couples ont pu recevoir plusieurs appels de personnes différentes mais, la plupart du temps, sans forcément être une règle absolue, l'interpellation officielle est provenue d'un ministre ordonné de la sphère ecclésiale que fréquente le couple. Par les liens du sacrement du mariage et selon les *normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*⁶, les épouses ont été appelées⁷ en même temps que leurs époux.

⁵ La méthodologie et les résultats détaillés feront l'objet d'un autre article.

⁶ *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents. Directoire pour le ministère et la vie des diacres*, Vatican, 1998.

⁷ Article 56 : « On devra y impliquer, selon les formes que l'on jugera opportunes, les épouses et les enfants des candidats mariés et donc aussi leurs communautés d'appartenance. En particulier, l'on prévoira aussi pour les épouses des candidats un programme de formation qui leur soit spécifique, pour les préparer à leur future mission d'accompagnement et de soutien du ministère de leur mari. »

Les conditions de celle-ci ont pu parfois poser question et montrer un certain amateurisme tant la manière et le moment choisis semblaient surprenants. Par exemple, Thierry⁸ a été interpellé dans sa voiture lorsqu’il conduisait son curé à l’aéroport pour son départ à l’étranger pour une nouvelle mission. Lucas⁹ a été interpellé par son curé en pleine homélie devant toute l’assemblée. Joseph¹⁰ a reçu l’appel au diaconat par téléphone.

Pour certains couples, l’appel est venu confirmer la démarche intérieure qu’ils avaient entreprise. Pour d’autres, il est apparu comme une formalité mais pour la majorité d’entre eux, la réaction a souvent été la surprise. Son jaillissement a engendré des réactions diverses. Pour certains les conditions familiales n’étant pas réunies (enfants en bas âges), il s’est donc soldé par un refus. Par exemple, Jean¹¹, surbooké par ses jeunes enfants et son travail, a refusé quatre fois l’appel venant du même prêtre. Quelques époux ne souhaitaient pas devenir diacre ou ne se projetaient pas dans le diaconat. Pour certains couples, l’époux ou l’épouse était réticent(e). D’autres, au contraire, ont poussé leur conjoint à la réflexion. Pourtant, un processus de transformation a semblé se dessiner. Le temps a fait son œuvre : après cette phase de réticence, ces couples ont tout de même choisi de commencer l’année de discernement¹² en diocèse, avec les autres couples interpellés, surtout pour avoir réponse aux multiples questions qu’ils se posaient, aussi bien sur le diaconat que sur la place que leur couple allait y prendre. Malgré le contact avec quelques diacres amis ou de la paroisse beaucoup ne savaient pas vers quoi ils allaient.

L’année de discernement est apparue comme une année de validation de l’appel. Avertis qu’ils pouvaient encore changer d’avis ou être arrêtés par

⁸ Entretien n°20 du 10.05.22.

⁹ Entretien n°30 du 16.06.22.

¹⁰ Entretien n°32 du 25.06.22

¹¹ Entretien n° 13 du 12.03.22.

¹² Appelée aussi année zéro, cette année de discernement consiste en quatre rencontres avec des diacres et les responsables diocésains au diaconat. Elle débouche sur les six années de formation.

l'Église, ils ont réfléchi pendant un an au sens de leur interpellation avec l'aide de témoignages de couples dont l'époux était déjà diacre. Tous ont décidé de commencer la formation, que ce soient les couples qui ont devancé l'appel, ou bien ceux qui, interpellés et rassurés, y sont allés par curiosité, par envie, ou pour avoir des réponses. Pour beaucoup d'entre eux, le diaconat est apparu comme un chemin qu'ils entreprenaient sans en connaître l'issue. Comme l'a dit Bernard : « On a dit oui on va bien continuer. Bon, on ne savait pas encore qu'on allait forcément aller sur le diaconat, mais bon. C'était un oui à continuer la formation, à commencer la formation. »¹³

Il est facile d'imaginer la complexité des sentiments qu'ont eu ces candidats lorsqu'ils ont entamé discrètement¹⁴ une formation¹⁵ intellectuelle et humaine de six ans, sans en connaître ni le contenu précis ni les autres personnes interpellées, avec en point d'orgue, une prise de décision (ordination au début de la cinquième année) qui allait sûrement provoquer un changement radical de leur vie conjugale et familiale. C'est pour cela que les trois équipes diocésaines au diaconat de la Province ont entouré les candidats de différentes manières : constitution d'une promotion interdiocésaine et création d'une équipe d'accompagnement. Des couples dont les époux sont diacres ont apporté aussi leur soutien à travers la gestion (communication et organisation matérielle) d'une année de la formation.

Au-delà de l'euphorie des débuts pour certains, des appréhensions pour d'autres, la formation a surtout permis la découverte enthousiasmante de la promotion comme l'a signalé Jean :

¹³ Entretien de Chantal et Bernard n°7 du 05.02.2022.

¹⁴ *Normes pour la formation (Ratio)* CEF, 1999 Article 9 : « On veillera à ce que les chrétiens concernés et les épouses opèrent un discernement libre et conscient, sans se laisser conditionner par des intérêts personnels ou des pressions de quelque type qu'elles soient. L'expérience montre l'intérêt de respecter la discrétion sur l'appartenance au Groupe de recherche. Celle-ci est, d'ailleurs, généralement souhaitée par les intéressés. »

¹⁵ Il y a quatre week-ends et une recollection par an.

« On a vraiment développé la fraternité. Les rencontres, les couples qu'on a rencontrés. Il y avait vraiment un partage de fraternité et j'allais dire que je trouvais un visage de l'Église, formidable. Quelquefois, on se sent seul dans ce que l'on vit et même quelquefois dans sa foi, dans ses engagements. Et là, tout prend sens avec d'autres visages. Et donc là, il y a une vraie fraternité. C'est super, vraiment. »

Ces couples ont alors entrepris une longue formation qui allait, non seulement leur donner un bagage théologique mais surtout des éléments de réflexion pour qu'un jour, l'époux ait pu prononcer, en toute connaissance de cause, le « me voici » et l'épouse le « oui je l'accepte » à la demande définitive au diaconat lors de l'ordination. Pourtant, ce chemin fut difficile pour certains comme l'a subodoré Michelle¹⁶ :

« Mais moi, je crois aussi que, tu disais qu'on parle du diaconat et ce n'est pas sûr que le mari devienne diacre. On parle de diaconat, je trouve qu'on devrait parler du diaconat et de la vie conjugale. On n'a pas à occulter et à mettre sur le côté pendant un week-end de formation la vie conjugale. Il faut préparer les gens à mener de front ça ! [...] Et ça, c'est quelque chose qui n'est absolument pas fait. [...] Vraiment penser. Alors pourquoi ça ne l'est pas d'abord ? À mon avis, c'est parce que, toujours un peu, l'Église a toujours un peu un réflexe de, de quoi ? De réticence, de..., sur la conjugalité, la vie conjugale tandis que le diaconat là, on est sur des choses solides, saines, sacrées. Donc je suis un peu ironique, mais est-ce qui...Alors, il y a quelque chose qui ne va pas. [...] L'Église s'est rendu compte, oui, et avec le rétablissement que, qu'il y avait des épouses, et que, elles disent oui un jour mais il y a aussi les oui tous les jours d'après. »

Les candidats au diaconat n'ont pas été esseulés pendant leur formation. Une équipe d'accompagnement les a entourés dès les premières années. Lors de son entretien, Luce a détaillé la composition de leur équipe d'accompagnement : « Le cahier des charges pour l'équipe

¹⁶ Entretien de Michelle et Danielle n°12 du 09.03.22.

d'accompagnement, était relativement précis : un religieux, un prêtre, un diacre, milieu professionnel, des engagements dans l'Église [...] Des amis, des voisins, le quartier. »¹⁷ Une partie de l'équipe était imposée par le diocèse et l'autre était au choix des époux.

Les membres de l'équipe étaient surtout choisis pour apporter un soutien. Les réunions en équipe apparaissaient alors comme le seul lieu où les couples pouvaient exprimer leurs ressentis et poser des questions après un week-end de formation. Au fil des années, une réelle amitié est apparue entre les membres de l'équipe et, bien souvent, elle a perduré après l'ordination. Un clan a pu alors se constituer. C'est le cas pour Anouck et Pierre qui ont créé une véritable tribu en revoyant les membres de leur équipe tous les ans autour d'un repas. Elle a raconté avec délice cet événement :

« Ah oui ! Ah oui ! Et puis maintenant on...Parce qu'on avait des jeunes dans notre équipe. Ils ont maintenant... Tu les as mariés. Tu as baptisé leurs enfants. Et maintenant, ils arrivent avec, ben, ils ont quatre enfants et donc ça fait du monde mais vraiment, on a un contact. Il y en a un qui est encore venu cet après-midi ¹⁸ ! »

Les exemples d'amitiés cités ne sont pas anecdotiques. Elles constituent en fait l'essentiel de la mission diaconale de proximité, souvent à la périphérie de l'Église. Le diacre agit au cœur de réseaux qu'il se crée au fur et à mesure des années de mission. Après la première fraternité constituée par sa promotion lors de la formation, une deuxième se crée avec l'équipe d'accompagnement.

La finalité de l'équipe est d'être au plus près du couple cheminant pour le soutenir mais aussi pour détecter et essayer de résoudre les éventuels problèmes au sein du couple ou d'en faire prendre conscience pour qu'il arrive lui-même à prendre la bonne résolution. Il est donc important que les

¹⁷ Entretien de Luce et Léo n°29 du 29.06.22.

¹⁸ Entretien de Anouck et Pierre n°16 du 23.03.22.

membres aient assez d'expérience dans la psychologie humaine, dans les relations de couples, dans la conjugalité et dans le diaconat permanent pour mener à bien leur accompagnement.

Après l'ordination, certains couples sont devenus, à leur tour, accompagnateurs d'autres candidats au diaconat. Pourtant, ce n'était pas trop conseillé afin d'éviter un mimétisme. Lors de l'entretien, Pierre était de cet avis. Pourtant, lorsqu'il a été membre de l'équipe diocésaine au diaconat avec Anouck, ensemble, ils ont plaidé pour la présence d'épouses dont l'époux est diacre :

« Le but n'était pas de leur présenter un couple de diacres. Le but, c'était de, parce que bien souvent, c'est la difficulté, c'est d'aider l'épouse du cheminant à bien se situer et pas de se mettre dans son petit coin. Et donc l'épouse de diacre est là pour dire, pour remettre les points sur les i quand c'est nécessaire. C'était dans cet esprit. »

Par la suite, Anouck a précisé leur motivation : « Parce qu'on a senti aussi que beaucoup, ben les épouses, parfois, elles n'avaient pas de place. Elles suivaient leurs maris, mais elles n'existaient pas. » Dans son diocèse, Xavier¹⁹ est devenu diacre accompagnateur dans une équipe. Il a désiré que Bérangère y participe, au moins temporairement : « Et toi comme épouse, tu as un autre regard, que moi-même sur le diaconat. Tu vis le diaconat par l'intérieur, dans les coulisses, c'est un regard qui est plus percutant. » Aujourd'hui, assuré par chaque diocèse, cet accompagnement par de nombreux diacres s'auto-alimente et se transforme peu à peu avec la raréfaction du presbytérat.

L'échantillonnage stratifié a permis de faire des entretiens à des couples ayant de quatre à plus de trente ans d'ordination. Beaucoup d'entre eux ont cité l'arrêt de couples de leur promotion par eux-mêmes ou par l'équipe diocésaine au diaconat pendant la formation, jusqu'à peu de temps avant

¹⁹ Entretien de Bérangère et Xavier n°3 du 11.01.22.

l'ordination²⁰. Ce phénomène n'est donc pas temporaire et isolé puisque les trois diocèses de la Province étaient concernés. On peut penser que la formation et le travail de l'équipe d'accompagnement induisent des remises en question ou révèlent des blessures passées, des déséquilibres dans le couple. Cela peut aussi être dû au profil du couple qui s'étant dévoilé ne correspondait plus à ce qu'attendaient les responsables diocésains. Pour la plupart des candidats, la formation a aussi révélé la solidité de leur couple. Elle n'a pas été trop longue pour leur permettre de prendre la décision définitive. Contrairement au mariage où les deux conjoints, par le don réciproque de leur vie, sont à « égalité »²¹, l'ordination a créé un décalage dans le couple. Certaines épouses l'ont très mal vécu pendant la formation. Ce malaise perdure encore aujourd'hui pour certaines. Par exemple, pendant de nombreuses années, Thérèse et Maximilien ont accompagné les candidats pendant leur formation. Elle s'est souvenue²² :

« Il y a des choses très douloureuses. Et, combien disaient oui, mais en fait, qui est-ce qui est engagé dans l'Église ? C'est moi, mais c'est lui qu'on appelle parce que, forcément, il faut que ça soit un homme. Tu comprends. Donc, il y en a pour qui ça a été très douloureux de vivre ça. Après, il y a tout un cheminement qui se fait et c'est l'avantage d'une longue formation. C'est que ça travaille, mais des choses qu'elle n'aurait jamais dites. Alors, il y a eu ça. Il y a eu des épouses, puis, avantage, on les voyait huit week-ends, puisqu'on les avait sur deux ans. On voyait que ça faisait huit. Et on sentait assez vite dans les discussions parce qu'à table, on n'était jamais ensemble. Donc ça permet d'échanger. Il y en a pour qui c'était elles qui voulaient absolument que ce soit leurs maris qui soient ordonné, d'autres pas du tout et qui subissaient donc tout ça. Moi, je pense que, elles ne se seraient pas exprimées de la même façon avec un homme responsable, il me semble. »

²⁰ Dans les trois diocèses, elle a lieu au début de la cinquième année.

²¹ Terme utilisé par des épouses lors des entretiens,

²² Entretien de Thérèse et Maximilien n°2 réalisé le 27.12.21.

Michelle et Daniel se sont retrouvés dans l'équipe au diaconat de leur diocèse après l'ordination. Lors de l'entretien, elle s'est souvenue de cette situation :

« Moi, je crois que c'est déjà donner des temps et des espaces pour les épouses, entre épouses et si l'une ou l'autre a une difficulté, à... Même si elle n'est pas en mesure de le dire elle-même, le fait que d'autres le disent l'amène à poser ses propres mots. [...] On se dit : "Mais je suis dans une liberté conditionnée. Je ne peux pas dire. J'ai parfois envie de dire non, mais c'est mon mari. Il a l'air d'être heureux." Je sais que je lui ai dit que j'étais malheureuse et c'est vrai que quand on rentrait, j'étais très fermée comme une huître. Jusqu'au jour où tu m'as dit : "De toute manière, si ça se fait, c'est bien. Si ça ne se fait pas, c'est bien aussi pour moi. Si ça ne va pas pour toi, ça ne se fait pas." [...] Il y a une symétrie et d'un seul coup une asymétrie qui n'est pas facile à vivre. [...] Et que l'épouse ressent très fort. Je ne suis pas sûr que les époux le ressentent comme ça. [...] Et ce qui était aussi intéressant, c'est que parfois on a croisé les paroles, c'est à dire que les épouses disaient quelque chose qui était écouté par les époux, qui tombaient des nues. Ce qui veut dire qu'il n'y avait pas ce dialogue à l'intérieur du couple. Ça se faisait en collectif, mais pas en individuel, en couple. »

Malgré la mise en place de réunions entre épouses et le témoignage de couples dont l'époux est déjà diacre, l'asymétrie créée peut persister s'il n'y a pas une réelle démarche dans la formation pour aider ces couples en envisageant non pas les deux conjoints séparément mais en considérant le couple dans sa conjugalité. Une réflexion sur la présence de professionnels du couple comme par exemple des conseillers conjugaux et sur la formation des interpellants et des accompagnateurs serait pertinente. Lors de l'entretien, Estelle consciente de ce problème, a envisagé des solutions :

Ben moi, j'insiste fort sur l'importance de communiquer dans le couple, parce qu'il y a beaucoup de choses. S'il n'y a pas eu de communication, on ne sait pas comment l'autre vit les choses. On ne peut pas forcément dire que ça ne va pas. Et donc, si on a justement des engagements différents, c'est important de partager, pas de dire comment ça s'est passé, mais de partager vraiment le fruit

ou ce qui nous a... Enfin ce qui pose problème ou tout ça... Qui est vraiment..., il ne faut pas être chacun sur sa voie, sans communication, sans partage.²³

La formation et l'équipe d'accompagnement doivent aussi permettre l'instauration d'un discernement et d'un dialogue permanents au sein du couple pour l'aider à se projeter dans leur vie conjugale et familiale avant et après l'ordination. Rémy y a vu une autre nécessité absolue : « Une autre chose que tu dis et je le dis pour toi parce que c'est toi qui l'avais dit. [...] C'est l'importance pour l'épouse du candidat de chercher elle-même quelle est sa mission. Quelle ne se coule pas dans la mission de son mari. Mais qu'elle discerne quelle est, quelle est sa propre mission. »

Lors des entretiens, la plupart des couples a affirmé qu'une transformation s'était opérée au fil du temps. La décision définitive est apparue, souvent de manière progressive, lors des recollections ou de la retraite décisive en fin de quatrième année. Auparavant, chaque année, les candidats ont formulé par écrit leur souhait de continuer la formation jusqu'à la demande motivée à l'évêque d'être ordonné diacre pour lui et de l'accepter pour elle. Le retournement a eu lieu : d'abord interpellés, ils ont eux-mêmes demandé l'ordination.

La mission diaconale en couple

L'ordination a été une réelle joie pour toute l'Église. Les enfants, la famille proche, la famille éloignée, les amis, les collègues de travail des deux conjoints et la communauté ecclésiale s'est réjouie de cet événement. Pourtant les premières années de la mission ont été difficiles pour les couples et leurs enfants : méconnaissance du diaconat des paroissiens, agenda surbooké, non reconnaissance de l'épouse par de rares curés, manque de communication entre les acteurs paroissiaux... Souvent, le nouveau diacre n'a

²³ Entretien de Estelle et Rémy n°10 réalisé le 02.03.22.

pas su dire non aux multiples sollicitations qu'il recevait. Viviane a résumé la situation que beaucoup de couples vivent encore aujourd'hui :

« Un soir, on avait un appel. Jean-Louis, toi tu étais parti en réunion. Le téléphone sonne. Je vais, je m'occupais des enfants et puis on me dit « Ben voilà, je voudrais connaître l'heure des messes. » - « Jean-Louis n'est pas là. Jean-Louis est parti en réunion. » - « Ah, Madame n'est sûrement pas concernée. » Alors je lui dis : « L'heure des messes s'est inscrit dans *Regard en marche*. Les paroissiens peuvent trouver l'information. » Mais je dis : « De quel droit vous permettez de dire que je ne suis pas concernée ? Parce que, pour que Jean-Louis puisse partir à la réunion ce soir, moi, j'ai assuré toute seule les devoirs des enfants, la préparation des repas, puis le coucher, etc. » Donc moi, je fais ma part. [...] Ou alors un coup de fil : « Je vous téléphone parce qu'il me faut un célébrant pour le mariage. » - « Ça ne se passe pas comme ça. » - « Mais moi, il me faut un célébrant donc votre mari fera le mariage. » - « Non, non ! » Et j'ai dû recadrer les paroissiens parce que je dis : « Ben non, ça ne se passe pas comme ça » ou alors on me dit. On téléphone parce qu'il faut qu'il dépanne. [...] Plusieurs fois, j'ai dit : « Ben non, je suis désolée mais le sacrement du mariage c'est le premier. » Donc, Jean-Louis, ce n'est pas un bouche trou, qu'on met comme ça sur le dépannage²⁴. »

Le sacrement de l'ordre a transformé le mariage de ces couples. Il y a eu un enrichissement progressif de la communication entre conjoints et dans leurs relations extérieures (le couple est devenu public). Les époux se sont mis à prier plus souvent à deux et un nouveau chemin de vie est apparu à travers la mission diaconale.

Le plus souvent, le nouveau diacre a créé un nouveau réseau de relations par l'administration des sacrements et la célébration des funérailles, des fiançailles auprès de ses enfants, petit-enfants, de la famille élargie, des amis, des amis des enfants, des voisins, des collègues de bureaux et ceux de son épouse...C'est une nouvelle forme d'*ecclesia domestica*.

²⁴ Entretien de Viviane et Jean-Louis n°15 réalisé le 15.03.22.

Les couples ont bien conscience que c'est leur mariage qui les a amenés à être interpellés pour le diaconat. Ensemble, ils ont apporté toute la force (vécu, amour réciproque...) de ce sacrement dans la mission diaconale. Les liens du mariage ont fait que la majorité des épouses sont peu à peu intervenues dans la mission diaconale. Encore aujourd'hui, confidentes, elles assurent un soutien, une écoute, elles sont « les modératrices dans l'équilibre du couple²⁵ » et, surtout, elles dialoguent, conseillent, orientent leurs époux. Ce n'est pas simplement une question d'altérité comme pourrait le faire un autre homme. Elles apportent un regard, une intuition, une sensibilité, un point de vue féminin, une corporéité... que l'homme-diacre n'a pas. Quelques épouses ne veulent cependant pas trop intervenir dans la mission pour laisser une réelle autonomie à leurs époux.

Lors de la formation, les épouses ont pu réfléchir à leur avenir. Par exemple, lors d'une rencontre entre épouses, Armelle s'est souvenue de la question d'une autre épouse :

« Et je me souviens très bien qu'il y a une épouse qui a dit : « Mais ça veut dire quoi votre truc de vocation ? » et donc on a ..., chacune, on a dit... « Moi en tant que femme mariée à un diacre et en tant que baptisée et surtout en tant que baptisée, à quoi je me sens profondément appelée ? Et le fait que Cyprien soit appelé, ça me pousse à me poser encore plus la question que n'importe quel baptisé. » Et ben cette femme, et bien l'année d'après, elle a arrêté son métier et elle a repris des études et elle a changé de métier. Et ça, moi, je trouve ça c'est... Je ne sais pas si c'est en lien avec ça, mais je trouve que..., je crois que c'est en partie en lien et que ça la vraiment aidé à dire : « Et moi, je veux faire quoi de ma vie ²⁶ ? »

Les entretiens ont permis de mettre en évidence six situations différentes selon l'existence ou pas d'un nouvel agir ecclésial de l'épouse après la formation et l'ordination diaconales :

²⁵ Expression d'une épouse.

²⁶ Entretien de Armelle et Cyprien n°25 réalisé le 01.06.22.

-1^{ère} situation : l'épouse n'a pas modifié son agir, elle n'a aucune activité ecclésiale et elle n'intervient pas dans la mission diaconale de son mari. Elle a sa vie de femme dans son couple, sa famille, son métier, ses loisirs, ses associations...C'est une situation rarement rencontrée lors des entretiens.

-2^{ème} situation : l'épouse n'a pas modifié son agir, elle a des activités ecclésiales mais elle n'intervient pas dans la mission diaconale de son mari. Elle a sa vie de femme dans son couple, sa famille, son métier, ses loisirs, ses associations...Elle agit en tant que baptisée en mission.

-3^{ème} situation : l'épouse n'a pas modifié son agir, elle a des activités ecclésiales et elle intervient dans la mission diaconale de son mari. Elle a sa vie de femme dans son couple, sa famille, son métier, ses loisirs, ses associations...Elle agit en tant que baptisée et, avec son époux, ils continuent leurs missions ecclésiales entreprises avant l'appel au diaconat : préparation aux sacrements, associations, mouvements... Son époux est devenu diacre.

-4^{ème} situation : l'épouse a modifié son agir mais elle n'a pas d'activité ecclésiale et elle n'intervient pas dans la mission diaconale de son mari. La formation a déclenché en elle une réflexion sur sa propre vie. Elle a sa vie de femme dans son couple, sa famille, son métier, ses loisirs, ses associations...C'est une situation rare, non rencontrée mais évoquée lors d'un entretien.

-5^{ème} situation : l'épouse a modifié son agir, elle a des activités ecclésiales mais elle n'intervient pas dans la mission diaconale de son mari. Elle a sa vie de femme dans son couple, sa famille, son métier, ses loisirs, ses associations...Elle agit en tant que baptisée en mission. La formation a déclenché en elle une réflexion sur sa propre vie qui se traduit par un nouvel agir ecclésial. Formée comme son mari, elle prend davantage d'initiatives et on lui donne des responsabilités qu'elle n'avait pas auparavant.

-6^{ème} situation : l'épouse a modifié son agir, elle a des activités ecclésiales et elle intervient beaucoup dans la mission diaconale de son mari. Elle a sa vie

de femme dans son couple, sa famille, son métier, ses loisirs, ses associations...Elle agit en tant que baptisée en mission. La formation a déclenché en elle une réflexion sur sa propre vie qui se traduit par un nouvel agir ecclésial. Formée comme son mari, elle prend davantage d'initiatives et on lui donne des responsabilités, seule ou avec son mari, qu'elle n'avait pas auparavant : préparation aux sacrements, missions données au couple par l'évêque diocésain...

Au fil du temps, les missions respectives des deux conjoints ont évolué entraînant une certaine porosité entre les situations. On peut imaginer que le dialogue conjugal s'est peu à peu transformé en passant de la simple confiance à une réflexion plus théologique, du soutien à un réel partage sur les missions. Pour certains couples, l'un et l'autre collaborent à la mission de son conjoint, lui en tant que diacre et elle, en tant que baptisée. Cette ministérialité peut poser question lorsqu'elle entraîne des situations confuses. Par exemple des épouses, aumôniers d'hôpital, vivent une réelle mission diaconale sans pouvoir administrer les sacrements. D'autres couples se sont vus confier ensemble la même mission ecclésiale par leur évêque alors que des laïcs pourraient la remplir sans être diacres ou que l'épouse pourrait accomplir seule sans la « tutelle » de son mari.

Voyant les deux conjoints agir, beaucoup de baptisés en sont venus à parler de « couple de diacres²⁷ ». Lors des entretiens nous avons été surpris de la maturité de la réflexion sur le diaconat féminin lorsque la question a été posée. Des diacres désirent que leurs épouses le deviennent contrairement à une grande majorité d'entre elles qui ne le souhaite pas parce que ce n'est pas leur charisme, ou bien parce qu'il y a déjà un diacre à la maison, ou encore parce qu'elles veulent garder leur liberté d'expression. Pourtant, tous les couples sont favorables au diaconat féminin. Selon eux, l'Église se prive d'une grande richesse. Quelques-uns ont envisagé différentes situations si le diaconat

²⁷ Expression employée à la place de « couple dont l'époux est diacre ».

féminin est (ré)-instauré : seule l'épouse est appelée dans le couple : serait-ce une simple inversion de ce qu'ils vivent ? Ou encore, l'épouse d'un diacre est appelée après l'ordination de son mari. Parlerait-on alors de couple diaconal ? Quid des missions ? Autre situation : les deux conjoints sont interpellés pour le diaconat : Y-aurait-il une seule ordination ? Deux ? Une équipe d'accompagnement ? Une mission commune ? Deux ? Quelles conséquences pour l'équilibre du couple ?...

Lors de l'entretien, la question sur la place du diacre dans une Église synodale a souvent débouché sur la vision qu'ont ces couples de l'Église de demain. De facto, comme ils cheminent ensemble et en famille, les deux conjoints ont une démarche synodale. À travers leurs missions respectives ou en couple, ils apparaissent comme des relieurs des différents réseaux qu'ils fréquentent. Ensemble, ils font partie de différentes fraternités diaconales (provinciale, diocésaine et locale). Ils bâtissent ce qu'ils y vivent c'est-à-dire un réseau interconnecté de petites cellules conviviales, ecclésiales, bienveillantes dans lesquelles ils assurent une présence d'Église. Par exemple, Armelle et Cyprien sont à l'origine de plusieurs rencontres dans leur paroisse, de la création « d'équipe liturgiques d'un jour » et surtout d'un café partagé :

« Cyprien - Donc on a mis ça en place sur la paroisse et il y a eu plusieurs samedis où les gens se sont rencontrés, enfin plusieurs groupes un samedi et ça a mis du lien entre les gens et ça a vraiment dynamisé. Les gens ont plaisir à..., se connaissent ou se reconnaissent, se parlent et donc il y a beaucoup plus d'échanges dans la paroisse. Et ça, c'est vraiment sympa. »

Béatrice et Ludovic n'arrêtent pas de créer des tiers-lieux dans leur village. Ludovic y voit le diacre comme un serviteur du service :

« Mais en fait, c'est depuis 2015 il y a une association qui s'appelle « la maison ouverte » et qui permet le lien social et les échanges de compétences. Et ça suppose des animations. Alors il y a eu la création à l'intérieur de ça de plusieurs petites associations qui fédèrent des personnes mais qui ont du mal aussi à survivre. Donc, il y a tout un rôle de permettre aux gens de s'approprier un projet, de les accompagner, de les aider à aller jusqu'au bout. Ce n'est pas une

petite affaire. Je veux dire, il faut y croire. Il faut, je pense, que pour faire ce genre de chose, il faut un idéal au-dessus. Il faut quelque chose au-dessus. Et là, la mission d'Église, la mission de chrétien d'aller évangéliser. Je pense que c'est ça qui donne le sens à cette mission. [...] C'est un peu le concept des tiers lieux. Justement, l'Église liquide, c'est une Église mouvante qui est qui peut bouger, changer de contenants comme un liquide. Et donc, ça veut dire qu'elle n'est pas forcément dans le bâtiment église, mais qu'elle se construit autrement par des relations, qui sont peut-être plus informelles et ou peut être l'occasion, justement, d'un partage de travail entre des gens qui réparent un objet ou autre, des personnes qui font un même atelier. [...] Donc en fait ce qu'on souhaite, c'est ça. C'est que des chrétiens puissent prendre en main leur mission de baptisé. Mission de diaconie, aussi dans leur mission de baptisés. Moi, pour répondre à la question de tout à l'heure, c'est que, être diacre, c'est être aussi être au service de la fraternité, donc être serviteur du service et donc permettre à d'autres de prendre leur place ou de jouer leur rôle en tant que baptisés dans le service des autres. Et donc, c'est ça. Ça suppose de savoir s'effacer au bon moment, de savoir s'éclipser, ce qui n'est pas évident et de faire confiance. Ce qui n'est pas évident non plus. Ce n'est pas non plus donné à tout le monde. Ben voilà, ça se travaille. Mais je pense que ça se travaille aussi avec la grâce du sacrement. »

Rémy a développé sa réflexion à partir d'une proposition du synode provincial de 2013 de travailler en réseau :

« Jamais on n'a développé une formation pour apprendre aux gens à travailler en réseau. Or, travailler en réseau, ça ne coule pas de source. Donc, si l'Église voulait m'aider, pouvait m'aider, ça serait en supprimant ces systèmes de petites chapelles, si je puis dire, où chacun travaille là et où il y a très peu de contacts finalement. Et un contact qui n'est pas naturel puisqu'il doit passer par le sommet à chaque fois. Et l'Église, elle m'aiderait et je crois qu'elle aiderait beaucoup de monde si elle arrêta d'avoir un système de fonctionnement *top down*, tout vient du haut. [...] C'est ce qu'on essaye de faire à notre petite mesure à chaque fois. Ne serait-ce que pour moi, personnellement, lorsque je discute avec des personnes pour qu'elles essayent de réenvisager les choses autrement qu'elles l'ont toujours vue. Et donc qu'elles puissent envisager les choses sur un principe

d'une Église où tout le monde est au même niveau, où il y a un partage possible, où il n'y a pas des tensions. Attention, il y a des compétences et il y a de l'autorité qui peut être reconnue. Oui, mais où le pouvoir ne serait plus, où le pouvoir serait remplacé par l'autorité et le pouvoir, c'est la fonction. Dans ma définition, le pouvoir, c'est la fonction qui donne le pouvoir. L'autorité elle est reconnue par les hommes. Donc, attention, je n'ai pas dit que tout le monde était hein... Dans un réseau, il y a des nœuds. Il y a des nœuds de responsabilité. »

Au Concile Vatican II, l'Église a désiré appeler des hommes au diaconat permanent, or ce sont majoritairement des couples qui y ont répondu. Bien conscients que leur sacrement de mariage est à l'origine de l'interpellation, la plupart des couples interviewés ont vu dans le diaconat un chemin de bonheur qu'ils ont eux-mêmes tracé et choisi. Pourtant, cela leur a demandé de réelles transformations qui ont abouti à un nouvel équilibre de vie, *ad intra*, au sein de leur couple et de leur famille et, *ad extra*, dans le nouvel agir qu'ils ont eu dans leurs communautés. Aujourd'hui, avec la raréfaction du presbytérat et des laïcs en mission, ils sont de plus en plus appelés pour des missions qui ne sont pas forcément les leurs. Souvent, peu reconnus, invisibles, peu aidés, ces couples sont pourtant à l'origine d'innovations ecclésiales qui représentent peut-être une des voies d'avenir de l'Église. Le diaconat permanent n'est certes pas une nouveauté mais celui vécu en couple l'est sûrement. « Mais le même Esprit-Saint ne se borne pas à sanctifier le peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, "répartissant ses dons à son gré en chacun" (1Co 12,11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église²⁸... »

²⁸ *Lumen Gentium* 12.

Résumé

Suite au rétablissement du diaconat permanent lors du Concile Vatican II, l'auteur explore les transformations personnelles, conjugales et familiales vécues dans les Églises domestique et locale. Pour cela une enquête semi-directive auprès de 34 couples dont l'époux est diacre dans la province ecclésiastique de Lille a permis de réaliser un suivi étape par étape : vécu matrimonial, interpellation du couple au diaconat, discernement et formation initiale, ordination et ministère de l'époux. Quelques questions théologiques en découlent telles la spiritualité conjugo-diaconale, le discernement en couple, la structure de l'ordination diaconale, la synodalité vécue par un diacre et une baptisée, la présence de Dieu dans cet appel, le diaconat féminin...

QUEL AVENIR POUR LE MINISTÈRE PASTORAL ? UNE LECTURE THÉOLOGIQUE D'UN DOCUMENT ECCLÉSIAL RÉCENT

DIDIER HALTER¹

La présente contribution est un écho secondaire d'une recherche-action en train de se faire dans le cadre de l'office protestant de la formation (OPF) et des Églises réformées de Suisse romande². Cette recherche-action porte sur la théologie des ministères et le système de formation professionnelle qui permet l'accès à ces ministères. Elle a débuté en septembre 2021 et se poursuivra, au moins, jusqu'en septembre 2023. Elle est menée sous la responsabilité de l'auteur de cet article. La décision d'entreprendre cette recherche-action a été prise suite à la présentation par l'OPF aux Églises réformées de Suisse romande d'un rapport intitulé : « Ministères émergents dans les Églises de la CER³ ». L'auteur de cet article en est le co-auteur avec la pasteure et formatrice d'adulte Béatrice Perregaux-Allisson⁴. Durant les enquêtes menées pour la rédaction de ce rapport, ainsi que dans les échos que nous avons reçus suite à la diffusion de ce dernier, une thématique est revenue de manière récurrente sans pour autant se trouver au premier plan, à savoir la question de la charge symbolique liée au ministère pastoral et dont la

¹ Didier HALTER est pasteur réformé en Suisse romande. Docteur en théologie, diplômé en Sciences de l'éducation, il est directeur de l'office protestant de la formation et chercheur associé à l'Institut Lémanique de Théologie Pratique (Université de Lausanne).

² Sur l'OPF, cf. la présentation qui est en donnée sur <https://www.protestant-formation.ch/> (consulté le 13 octobre 2022)

³ CER : Conférence des Églises Réformées romandes qui regroupe les Églises réformées des cantons de Genève, Vaud, Neuchâtel, Berne-Jura, Fribourg et Valais (ces trois dernières Églises sont bilingues, seules les parties francophones sont concernées).

⁴ Ce rapport est disponible auprès de l'OPF par mail : info@protestant-formation.ch

consécration⁵ est le signe distinctif. Cette contribution est le résultat d'une hypothèse selon laquelle une réflexion sur cette charge symbolique est également nécessaire pour que la recherche-action puisse être complète et contribuer à un aboutissement positif. C'est donc à un début de réflexion sur ce point que nous nous livrons ici.

Tout d'abord, nous présenterons brièvement le rapport et son contenu, puis nous rappellerons quelques présupposés de la tradition théologique protestante sur les ministères, ensuite nous esquisserons une analyse de la charge symbolique du pastoral à partir de ces présupposés pour conclure par ce que pourrait devenir la définition du pasteur aujourd'hui et demain.

Présentation du rapport « Ministères émergents de la CER »

Depuis quelques années, la composition du corps des professionnels actifs au sein des Églises composant la CER connaît un changement. On assiste au développement, encore modeste, d'un nouveau type de ministère à côté des ministères déjà reconnus⁶ que sont ceux de pasteur, de diacre, de catéchète professionnel⁷. Cette nouvelle forme de ministère est dite « émergente » dans le rapport. Elle est désignée par des vocables différents selon les Églises cantonales, comme : « chargé de ministère » (Genève), « permanent laïc »

⁵ Le terme « consécration » désigne dans les Églises réformées de Suisse romande l'acte liturgique par laquelle elles confèrent à une personne la qualité de pasteur. Cet acte comprend au minimum : une exhortation à et un engagement de la personne consacrée, une épiclese, une parole performative marquée par l'imposition des mains (je te consacre comme pasteur). L'Église Réformée de France lui préférerait le terme de « reconnaissance de ministère », les Églises luthériennes celui d'ordination. Ce qui conduit l'Église Protestante Unie de France à retenir l'expression composite de « reconnaissance du ministère – ordination ».

⁶ La reconnaissance peut prendre différentes formes, mais seuls les ministères de pasteur et de diacre sont des ministères consacrés. Cf. Didier HALTER, « La consécration dans le parcours de formation des pasteurs de Suisse romande », dans *Annuaire suisse de droit ecclésial* Band 24 / 2019, p.43-50.

⁷ Ce dernier ministère n'est reconnu que dans les Églises de Berne-Jura (pour la catéchèse paroissiale) et Fribourg (pour la catéchèse scolaire).

(Neuchâtel) ou « animateur d'Église » (Vaud). L'OPF a mené une enquête sur ce phénomène et déposé un rapport devant l'assemblée générale (organe législatif) de la CER en mai 2021.

Il met en évidence un chiffre : la proportion de personne exerçant un de ces ministères émergents dans les Églises de la CER est passée de 0 à 4,5% des salariés nommés sur des postes de ministres (pasteur et diacre) entre 2010 et 2019. Le phénomène demeure certes modeste, mais il est réel, surtout quand on sait que ce chiffre n'inclue pas les personnes défrayées à l'heure ou à la prestation (ex : catéchète à l'école ou célébrante en EMS⁸), ni les personnes qui s'engagent bénévolement avec un mandat cantonal (ex : responsables de groupement de jeunesse, animateurs de camps de catéchisme, prédicateurs laïcs).

Sous cette appellation de ministères émergents, il est possible de distinguer deux types de profil :

- Soit des personnes (sans formation théologique académique mais disposant de formations spécifiques utiles) à qui l'Église confie une tâche spécifique traditionnellement dévolue au pasteur ; nous appelons ce profil un profil par segmentation ; il s'agit essentiellement de personnes exerçant des mandats d'aumônerie, d'animation jeunesse, voire de célébrations cultuelles.
- Soit des personnes souhaitant mettre un charisme particulier (ou une intuition spécifique) au service de l'Église ; nous appelons ce profil par le terme de profil pionnier.

Même modeste, c'est un phénomène appelé à prendre de l'ampleur. En effet, le rapport met aussi en évidence que 47% des ministres (pasteur et diacre) en poste au 31.12.2019 prendront leur retraite d'ici fin 2029. Or, selon une estimation présentée dans le rapport, au vu du nombre possible de nouveaux ministres d'ici 2029, il manquera au minimum 20% de personnes pour

⁸ Établissement Médico-Social, terme qui désigne principalement les foyers pour personnes âgées en Suisse.

occuper les postes existants actuellement. Pour faire face à ce manque, les Églises cantonales vont être amenées à intensifier le recrutement de personnes exerçant ces « ministères émergents » surtout dans le profil par segmentation. D'ailleurs la plus grande de ces Églises a confié un mandat à l'un de ses pasteurs pour le recrutement de futurs « animateurs d'Église »⁹.

En plus d'une enquête quantitative, le rapport présente aussi les résultats d'une enquête qualitative qui a portée sur les raisons qui ont poussées ces personnes engagées dans un ministère émergent à suivre cette voie alors qu'il leur aurait été possible de suivre une formation pastorale ou diaconale. Cette enquête a pris la forme d'entretien semi directifs menés avec 35% des personnes actuellement un de ces ministères émergents. Elle a été complétée par différents entretiens avec des étudiants en théologie qui ont renoncé à la formation pastorale une fois leur Master acquis.

Or, à la question posée du refus d'entrer dans un ministère pastoral, une réponse revient la plupart du temps. Elle renvoie régulièrement au refus de la charge symbolique liée au pastorat ou au diaconat. C'est le sens théologique de ce refus et la question du sens théologique de cette charge qui sera examiné dans la suite de cet article.

Quelques présupposés de la tradition théologique protestante sur les ministères.

Pour comprendre la réflexion sur la charge symbolique liée au ministère pastoral¹⁰ qui va suivre, il est important d'une part de réaliser que cette

⁹ Entretien du 19.09.2022 avec le pasteur Etienne GUILLOUD, mandaté à hauteur de 20% pour cette tâche par l'Église Évangélique Réformée du canton de Vaud (EERV).

¹⁰ Nous nous concentrons à partir de maintenant sur le ministère pastoral. La reconnaissance par la consécration d'un ministère de diacre par les Églises de la CER est un hapax dans le monde réformé. Cette reconnaissance est relativement récente (années 1970 selon les Églises). La théologie relative au ministère de diacre et la pratique concrète qui en diverge souvent devraient faire l'objet d'une étude spécifique.

réflexion ne fait partie des lieux théologiques habituels de la théologie protestante des ministères ; si ce n'est sur le mode critique lié au fait que la théologie protestante ne relie pas la consécration à une modification ontologique de la personne lui conférant un statut presque plus proche du divin que de l'humain¹¹. D'autre part, nous souhaitons attirer l'attention de la lectrice ou du lecteur sur les autres points suivants.

La théologie protestante distingue classiquement entre **Le** ministère de l'Église et **les** ministères¹². Ce qui est essentiel et constitutif de l'Église, c'est le ministère qui lui est donné par Dieu à savoir prêcher la Parole en paroles et en actes et célébrer les sacrements (Baptême et Ste Cène). Pour concrétiser ce ministère, Dieu donne à l'Église des ministères spécifiques parmi lesquels le ministère pastoral tient un rôle particulier, même si les traditions luthériennes et réformées ne sont pas unanimes sur l'importance de ce rôle particulier¹³. C'est au ministère pastoral qu'est confié la responsabilité de la prédication de la Bonne Nouvelle et la célébration des sacrements. Même si cette responsabilité n'exclut pas que d'autres personnes puissent être mandatées pour prêcher ou célébrer les sacrements. Son ministère particulier est donc à la fois une conséquence et un renvoi au ministère de l'Église.

Par ailleurs, la théologie protestante des ministères met en avant de façon centrale le sacerdoce universel des fidèles. Cette doctrine a, au départ, une

¹¹ Certaines réactions de mes collègues protestants suite à ma communication lors du colloque se sont inscrites dans cette perspective qui suspecte toute réflexion sur la « charge symbolique » de vouloir introduire une dimension ontologique dans la compréhension du pastoral.

¹² Cf. par exemple : Theophil MÜLLER, « Le point de vue d'un théologien réformé » dans Bühler Pierre et Burkhalter Carmen (éd.) *Qu'est-ce qu'un pasteur ? Une dispute œcuménique et interdisciplinaire.*, Genève Labor & Fides (Pratiques 16), 1997 ou Jérôme Cottin, *Les pasteurs. Origine, intimité, perspectives.* Genève, Labor & Fides (Pratiques 35), 2020, p. 34ss.

¹³ *Ministère – Ordination – Episkopé. Résultats d'une étude doctrinale de la Communion d'Églises Protestantes en Europe.* Version révisée de 2012 et approuvée par le Conseil de la CEPE, traduit par Gilbert Beaume, p. 16ss.

dimension sotériologique pour dire que le ministère n'est pas une voie privilégiée pour le salut puisque ce dernier est le résultat de la seule grâce de Dieu. Mais très rapidement, cette doctrine va connaître d'importants développements dans le domaine de l'organisation de la vie des Églises protestantes. En effet, comme elle spécifie que tous les baptisés sont « prêtres » au sens où ils sont chacun et ensemble les uns pour les autres intermédiaires de Dieu, elle est utilisée pour relativiser (souvent très largement) l'importance du pastoralat qui devient une fonction dont la légitimité tient quasi exclusivement à son utilité circonstancielle. L'aile dite « radicale » de la Réforme va, dès le XVI^{ème} siècle, s'y appuyer pour édifier une vie ecclésiale dans laquelle le pasteur est absent. Sans entrer dans les détails de l'argumentation, il est cependant important d'affirmer que selon nous cette doctrine ne supprime pas pour autant la nécessité de ministères particuliers, reconnus comme tels, dans la vie de l'Église.

Le rapport à la charge symbolique

Pourquoi parler de charge symbolique dans ce contexte théologique ? On l'aura compris, cette dernière ne conduit pas spontanément dans cette direction. Cependant un constat issu de l'observation concrète demeure : la figure du ou de la pasteur-e est toujours, d'une manière directe ou indirecte, immédiatement visible ou plus subtilement détectable, l'objet d'une projection. Le sens commun continue à comprendre le pasteur, à l'instar d'autres figures religieuses, comme une figure d'intermédiaire, médiatrice entre le divin et l'humain. À ce titre, la personne qui incarne cette figure est appelée à vivre une identité transpersonnelle qui la précède et la dépasse. Cette facette de l'identité pastorale constitue une charge identitaire pesante et fait l'objet d'un refus radical. Elle s'inscrit dans une constante anthropologique que les traditions catholiques et orthodoxes, mais aussi les pratiques des Églises africaines, assument pleinement. Les Églises protestantes européennes sont plus empruntées sur ce sujet. C'est cette

projection d'une figure d'intermédiaire que nous qualifions de charge symbolique.

Mais cette charge n'est pas que le résultat d'une projection externe. Comme le montre l'enquête qualitative menée, il existe aussi chez les potentiels candidats au ministère une forte idéalisation de ce qu'est et doit être un pasteur, de ce qui est attendu de lui ou d'elle. C'est ainsi que la charge symbolique résulte aussi d'une projection intérieure¹⁴.

La tradition protestante récente est très critique vis-à-vis d'une compréhension du pastorat qui serait une figure d'intermédiaire entre le divin et l'humain, principalement au nom du sacerdoce universel des fidèles. De ce fait, cette constante anthropologique demeure soit un impensé, soit un lieu théologique difficile. Dès lors, elle devient aussi une zone d'inconfort ou encore conflictuelle dans la pratique pastorale protestante. Il y a donc, avec les ministères émergents, une possibilité pour celles et ceux qui le veulent de s'engager dans l'Église sans en assumer cette charge symbolique.

Dès lors, comment penser théologiquement cet écart entre le sacerdoce universel des fidèles et la permanence anthropologique de la charge symbolique ? Et comment le penser positivement ? Car refuser cette charge symbolique de manière systématique revient à se couper du populaire, du quotidien, de l'ordinaire et pour tout dire de l'humain dans l'épaisseur de la glaise avec laquelle il est formé.

¹⁴ L'enquête à la base de ce rapport a aussi mis en évidence un autre phénomène qui peut expliquer le refus de certains de s'engager dans le pastorat : le fait que ce dernier soit aussi considéré comme un représentant de l'institution qui le mandate. Ce rapport difficile à l'institution relève sans doute d'un phénomène générationnel, mais n'est pas sans rappeler les critiques des tenants du diaconat lors de son émergence en Suisse romande dans les années 1970 ou encore celle des signataires du « manifeste des 22 », un texte dans lequel 22 théologiens genevois refusaient la consécration tout en étant désireux d'exercer des fonctions pastorales. Cf. « *Le manifeste des 22. Dossier et documents* » Bulletin du CPE 20^{ème} année 6-7, Novembre 1968.

Dans un article sur la cérémonie de consécration et son sens, Pierre-Luigi Dubied, théologien pratique réformé neuchâtelais, affirme : « *La consécration est à comprendre comme une condensation en un instant d'un processus continu qui l'a précédée et qui la poursuit, consistant dans l'effet des résistances du réel à l'appel intérieur.* »¹⁵ Le réel de l'exercice du ministère résiste à la manière voulue d'être pasteur, à l'image que l'on s'en fait, au projet qui est le sien, à l'idéal de l'appel intérieur perçu. La difficulté à assumer la charge symbolique constitue aussi un des éléments de cette résistance. Mais plus loin, Dubied poursuit en affirmant que le ou la pasteur : « *(en tant qu'il est consacré à l'annonce de la Parole et à l'administration des sacrements) peut aussi être compris ... [comme une] structure de plausibilité de l'apprentissage de la foi en tant que devenir de la compréhension chrétienne de soi* »¹⁶. Dubied ne nie pas l'existence d'une charge symbolique projetée. Et tout son article s'inscrit pleinement dans la tradition protestante : les pasteurs ne sont pas les représentants du divin ou de l'institution. Par contre, il les définit comme les représentants de la possibilité (plausibilité) d'être chrétien parmi les humains. Dubied invite donc les pasteurs à assumer la charge symbolique de leur ministère comme une expression « exemplaire » du sacerdoce universel des fidèles. En exerçant leur ministère comme un savoir être chrétien dans le monde, les pasteurs font de la charge symbolique de leur ministère une occasion de témoignage.

Cependant, un inconvénient majeur de cette façon de concevoir la charge symbolique est de la présenter comme une forme de mal nécessaire ou de consentement résigné à la condition humaine. De mon point de vue, cette conception reflète un rapport problématique à la condition humaine car celle-ci est globalement vue négativement. Or elle me paraît être d'abord le résultat

¹⁵ Pierre-Luigi DUBIED, « Pasteur : le spécifique de la consécration », dans *Cahiers de l'IRP* 11, mars 1992, p. 22-26 ; p. 25.

¹⁶ *Ibid.* p.26.

de la volonté créatrice de Dieu ou pour le dire autrement, elle relève de sa grâce, même - et surtout - au-delà de la Chute.¹⁷

Dans la mesure où l'on veut bien adopter un regard positif sur la condition humaine, c'est-à-dire y porter un regard marqué par le sceau de la grâce agissante, il est possible de prendre la question de la charge symbolique en partant du concept de vocation. En considérant que celle-ci est l'expression de l'amour de Dieu pour l'humanité et l'Église, ne serait-il pas possible de parler de « grâce symbolique » plutôt que de « charge symbolique » ? La pasteure serait dès lors invitée à recevoir ce qu'elle perçoit comme une charge, comme un don, un cadeau destiné à faciliter l'exercice du ministère pastoral consacré. Car il redit sans cesse que la « réussite » d'un ministère n'est pas la condition de l'amour de Dieu, ni du salut de l'humanité, ni de l'émergence du Royaume. La grâce symbolique exerce une fonction libératrice ! Cette grâce joue le même rôle que la prière d'épiclesme dans le culte de consécration. Elle marque une limite bienfaisante à notre désir de toute puissance pour laisser de la place à l'action de Dieu en dehors de l'action d'un ministère donné¹⁸.

La présence de ministères émergents dans les Églises de la CER interroge leur compréhension du pastoral¹⁹. Cette communication n'est pas le lieu pour en détailler les conséquences. Nous aimerions cependant conclure sur la question de la définition du pastoral en affirmant que celle-ci ne devrait pas être complètement bouleversée.

¹⁷ Didier HALTER, *L'Église comme projet. Signer le Royaume*. OPEC Église(s) en pratique(s) 2, Lausanne, 2022, p. 29-33.

¹⁸ P.-L. Dubied, « Pasteur : le spécifique de la consécration », p. 23

¹⁹ Il interroge aussi leur compréhension du diaconat.

En effet, la définition de ce qu'est un ou une pasteur est un concept plastique à travers les temps, mais aussi les cultures²⁰ Les 500 années d'histoire du pastoral montrent qu'à travers les évolutions sociétales, le ministère pastoral a su s'adapter, changer et renouveler sa manière de se vivre au quotidien²¹. Ce qui nous permet de proposer l'hypothèse suivante : il n'est pas nécessaire de vouloir définir une nouvelle forme de ministère ou une définition radicalement nouvelle du pastoral car la définition classique (« proclamer la Parole et administrer les sacrements »), contient un potentiel de déploiement et d'adaptabilité suffisant.

Pour reprendre la thématique de ce congrès, des innovations existent dans le champ de la pratique protestante des ministères. Elles s'expriment dans une diversité remarquable et une capacité réelle à innover, mais elles s'inscrivent aussi dans une tout aussi remarquable continuité. La théologie protestante des ministères offre une souplesse qui ne nécessite pas une rupture conceptuelle.

La priorité pour les Églises protestantes européennes aujourd'hui est-elle vraiment la question des pasteurs et des ministères ? Ne serait-elle pas plutôt la question de la communauté et de son édification ?

Résumé

L'article s'inscrit dans une recherche-action, commencée en 2021, qui interroge la théologie des ministères et le système de formation professionnelle permettant d'y accéder. Le ministère pastoral, selon l'auteur, traverse une crise symbolique plus qu'une crise structurelle. La multiplication

²⁰ Nous formulons cette 2^{ème} partie d'hypothèse depuis nos observations régulières de la situation camerounaise et les échanges liés à la formation « S'initier à la théologie interculturelle » à laquelle nous participons. Cf. <https://www.protestant-formation.ch/Formation-continue/la-paroisse-gestion-et-developpement/S'initier-%C3%A0-la-th%C3%A9ologie-interculturelle> (consulté le 13 octobre 2022)

²¹ Reymond BERNARD, « Le pasteur vu par les gens : une image à couches sédimentaires » dans *Cahiers de l'IRP*, N° 11, Mars 1992, p. 27-36.

des ministères émergents révèle le désir d'un engagement ecclésial sans porter le poids symbolique du pasteur. Pour y répondre, l'auteur propose une théologie renouvelée du pastoral fondée sur la grâce symbolique, comprise comme un don libérateur plutôt qu'une charge pesante. Ainsi, le défi pour les Églises protestantes n'est pas tant de repenser le pasteur que de reconstruire la communauté croyante autour d'une compréhension positive et incarnée du ministère.

POSSIBILITÉS ET LIMITES DE LA MÉTAPHORE MUSICALE POUR L'INNOVATION PASTORALE

JEAN-PHILIPPE AUGER¹

Selon Michel de Certeau, tout discours à prétention scientifique est inscrit dans un lieu et tributaire d'une pratique. Une telle démarche est "le geste qui ramène des idées à des lieux" ². Le "non-dit" qui rend possible cette réflexion sur l'innovation pastorale est ma pratique de la formation continue en contexte diocésain. Je suis en contact avec des équipes pastorales en charge de regroupements paroissiaux dans le diocèse de Québec (Canada).

Ces équipes formées de personnes mandatées en pastorale possèdent au moins trois caractéristiques. Premièrement, elles ont la responsabilité de communautés qui demandent un effort important de renouveau paroissial. On peut parler chez elles d'un besoin d'innovation pastorale. Deuxièmement, face à des défis importants, ces équipes doivent exercer un leadership capable de mobiliser un grand nombre de baptisés ayant des sensibilités et des aspirations diverses. On parlera en ce sens de la nécessité d'un leadership adaptatif. Troisièmement, elles ne disposent pas d'un espace collaboratif leur permettant d'aborder de manière constructive les enjeux auxquels elles sont confrontées. C'est pourquoi je travaille à la mise sur pied de communautés d'apprentissage qui puissent rendre possible un cheminement synodal, où tous puissent "cheminer ensemble", "se réunir en assemblée" et "prendre une

¹ Jean-Philippe Auger est prêtre du diocèse de Québec au Canada. Il est professeur associé à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval de Québec et membre de la Fédération internationale de coaching. Il a écrit deux ouvrages sur le lien entre les techniques de coaching et la formation des adultes en Église.

² Michel DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris : Christian Bourgois éditeur, 1980, p. 63.

part active à [la] mission évangélisatrice” de l’Église³. Dans ce contexte, il est important de disposer de méthodes qui constituent autant de chemins facilitant la délibération commune⁴. Ce sera le but de ma réflexion.

Mon intervention se situe donc à la jonction de trois pôles : l’innovation pastorale, la communauté d’apprentissage et le leadership adaptatif. Je réfère ici à la triade lieu-pratique-discours utilisée par Michel de Certeau dans son œuvre⁵. J’aimerais évoquer les enjeux entourant chacun de ces pôles et qui permettent de définir la problématique.

Tableau 1 - Lieu, pratique et discours associé à l’intervention



Problématique

D'une part, l'innovation pastorale consiste à interpréter de manière nouvelle une situation pastorale. Elle ne se situe pas sur un plan technique. Elle ne

³ Commission théologique internationale. *La synodalité dans la vie et la mission de l’Église*, Vatican : édition polyglotte vaticane, 2021, numéro 6, en ligne : <http://secretariat.synod.va/content/synod/fr/news/la-synodalite-dans-la-vie-et-dans-la-mission-de-l-eglise--commis.html> (consulté le 2 septembre 2022).

⁴ Étymologiquement, le terme “méthode” renvoie au grec *hodós* qui veut dire “chemin”.

⁵ M. DE CERTEAU. *La culture au pluriel*.

consiste pas à appliquer un savoir-faire. Elle se situe plutôt sur un plan interprétatif, sur le plan des paradigmes et des valeurs. Elle implique en ce sens un travail adaptatif. Le travail adaptatif demande de remplir trois tâches selon le spécialiste du leadership Ronald Heifetz : se demander quoi conserver du passé ; se demander quoi écarter des pratiques passées ; inventer de nouvelles approches qui s'inspirent du meilleur du passé⁶. On comprend l'importance d'un tel travail au sein des communautés chrétiennes actuelles.

D'autre part, la communauté d'apprentissage apparaît comme le lieu privilégié pour opérer une innovation. On peut considérer une communauté d'apprentissage comme un environnement de soutien. L'expression vient du psychiatre Donald Winnicott et réfère au soutien que la mère apporte à l'enfant dès sa naissance dans les théories de la relation d'objet⁷. Cet environnement est un lieu de croissance qui permet d'opérer des passages. Ces passages impliquent toujours une forme de déséquilibre. Ceux-ci se répercutent sous la forme d'un stress. Dans ce contexte, le but de l'environnement de soutien n'est pas d'éliminer le stress, mais de le réguler et de le contenir dans des limites acceptables. Heifetz utilise l'image du presto. Il parlera de monter ou de baisser la chaleur pour rendre le travail adaptatif possible.

Enfin, l'approche de leadership qui sous-tend ma pratique est celle du leadership adaptatif. Selon Heifetz, "le leadership adaptatif est la pratique qui consiste à mobiliser les gens pour qu'ils s'attaquent aux défis difficiles et qu'ils se développent"⁸. Heifetz a modélisé cette pratique à la manière d'un intervenant. Selon Yves Saint-Arnaud, "l'intervenant utilise un ensemble de catégories mentales, de règles du jeu et de principes d'action qui constituent

⁶ Ronald HEIFETZ. *The Art and Practice of Adaptive Leadership*, Harvard Business Review Press, Boston, 2009, p. 69.

⁷ American Psychological Association. *Dictionary*, "Holding Environment", en ligne : <https://dictionary.apa.org/holding-environment> (consulté le 17 août 2022)

⁸ R. HEIFETZ, *The art and Practice*, p. 14.

en quelque sorte un modèle d'intervention"⁹. À partir de son expérience de formateur, Heifetz a conceptualisé un modèle d'intervention en leadership. Comme tout modèle, il comporte six composantes interreliées :

Tableau 2 - Les composantes d'un modèle d'intervention¹⁰

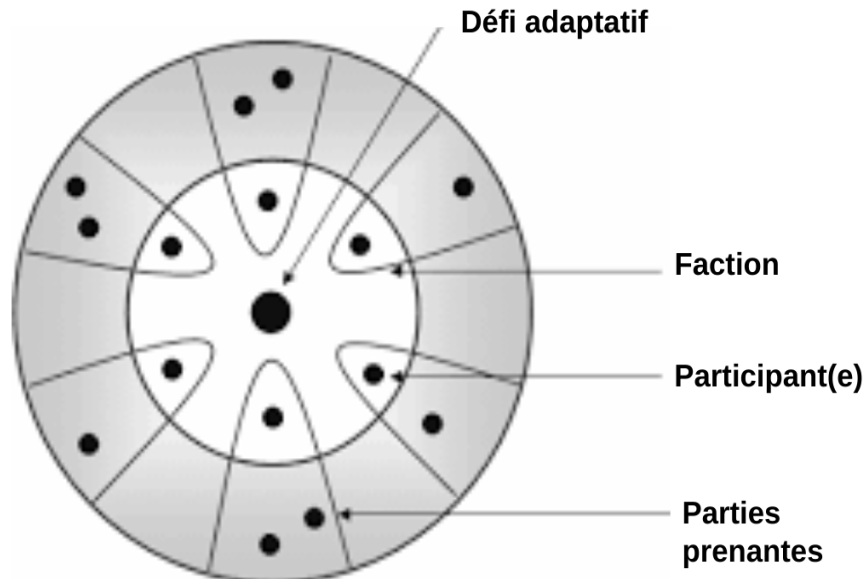
COMPOSANTES
• Cadre d'analyse
• Structure de la relation
• Théorie du changement
• Processus
• Technique
• Évaluation

Contrairement à d'autres approches, ce modèle est centré sur l'étude des processus de leadership. Je m'intéresserai ici plus spécialement au processus d'orchestration des conflits. Pour Heifetz, le processus d'innovation se joue dans la mise au jour des conflits entre différentes factions impliquées. Ces factions sont représentées dans le tableau suivant :

⁹ Yves SAINT-ARNAUD. « Guide méthodologique pour conceptualiser un modèle d'intervention. » dans *Recherche, formation et pratiques en éducation des adultes*, dir. F. Serre, 405-419. Sherbrooke : Éditions du CRP, 1993, p. 238.

¹⁰ *Ibid.*, p. 239 et suivantes.

Tableau 3 - Les factions entourant un défi adaptatif¹¹



En raison du contexte dans lequel il est engagé, chaque participant se trouve lié à d'autres parties prenantes (*stakeholders*). D'une certaine façon, le participant représente les intérêts des parties prenantes avec lesquelles il partage des valeurs communes. Il est pareil à un représentant politique qui doit répondre aux attentes de ses électeurs¹². Il voue une loyauté plus ou moins consciente à certaines valeurs qui sont propres à sa faction politique. La résolution du défi adaptatif dépend en grande partie de la résolution des conflits subsistant entre les participants, en raison de leurs allégeances respectives. C'est pourquoi il faut parler d'orchestration des conflits. Voici les composantes du processus selon Heifetz :

¹¹ R. HEIFETZ, *The art and Practice*, p. 95. Traduction française de la figure 6-1.

¹² *Ibid.*, p. 94.

Tableau 4 - Les phases du processus d'orchestration des conflits¹³

PHASES	
• Se préparer	
• Établir les règles	
• Mettre l'opinion de chacun sur la table	
• Orchestrer le conflit	
• Encourager à accepter et gérer les pertes	
• Générer et s'engager à l'expérimentation	
• Instituer la consultation entre pairs de leaders	

En se concentrant sur les processus, l'approche accorde nécessairement moins d'emphase à d'autres composantes de l'intervention. Elle ne dispose pas d'une théorie du changement élaborée. La théorie porte sur un changement d'interprétation de la situation, c'est-à-dire un changement du bénéficiaire à l'égard la situation. La théorie du changement est déployée par le biais de métaphores : la métaphore de l'évolution biologique en référence au travail adaptatif et la métaphore de l'orchestration musicale en référence à la gestion des conflits.

Pourquoi utiliser des métaphores ? Les métaphores auraient un impact sur la façon dont nous raisonnons, ce que l'on met en évidence et ce qui est perçu comme des problèmes et des solutions. En ce sens, la métaphore musicale peut être considérée comme une métaphore du changement.

¹³ *Ibid.*, p. 152-153.

Je fais l'hypothèse que la métaphore musicale peut servir d'outil de facilitation qui favorise un changement d'interprétation de la situation pastorale. Ce changement implique trois passages selon Heifetz : de technique à adaptatif, de bénin à conflictuel, d'individuel à systémique¹⁴.

Ma réflexion a pour but de développer des méthodes de facilitation permettant de faire cheminer des communautés d'apprentissage.

Ma démarche sera inspirée des quatre tâches de la théologie pratique selon Richard Osmer¹⁵ : la description de la métaphore, la compréhension de la métaphore, l'interprétation de la métaphore et l'utilisation de la métaphore.

La description de la métaphore

La métaphore de Heifetz porte sur une pratique, c'est-à-dire l'orchestration des conflits. Elle est présentée comme une discipline et un processus. Elle consiste à mettre en évidence les différences de perspective qui ne sont pas reconnues et qui empêchent l'organisation de réaliser ses aspirations. Le terme d'orchestration vient du monde de la musique. Les compositeurs utilisent la dissonance et la consonance pour créer l'harmonie. La dissonance est vue comme essentielle pour créer l'harmonie. La dissonance crée la tension. Elle incite à trouver une forme de résolution. Selon Heifetz, une avancée dans une organisation est toujours le produit de différences qui génèrent une tension créative. Les gens apprennent de la discordance, et pas seulement en restant à la consonance de points de vue semblables. Pour progresser autour des enjeux adaptatifs, il faut pouvoir rechercher, explorer,

¹⁴ *Ibid.*, p. 114-115.

¹⁵ Richard OSMER, *Practical Theology : An Introduction*. Grand Rapids : Eerdmans, 2008. Il parlera dans son livre des quatre tâches de la théologie pratique : la tâche descriptive-empirique, la tâche interprétative, la tâche normative, la tâche pragmatique.

nourrir et gérer le conflit en vue d'une résolution. Selon lui, il vaut mieux tirer parti du conflit plutôt que de chercher à l'éliminer ou le neutraliser¹⁶.

L'explication qui accompagne le choix de cette métaphore s'accompagne d'une certaine image de l'organisation comme étant essentiellement définie par les conflits. Contrairement à une vision jadis très en vogue d'une organisation envisagée comme un système coopératif, Louis Pondy considère "une organisation comme un moyen d'intérioriser les conflits, de les inscrire dans une structure délimitée afin qu'ils puissent être affrontés et mis en scène". On n'aura pas de difficulté à reconnaître la métaphore du presto utilisée par Heifetz.

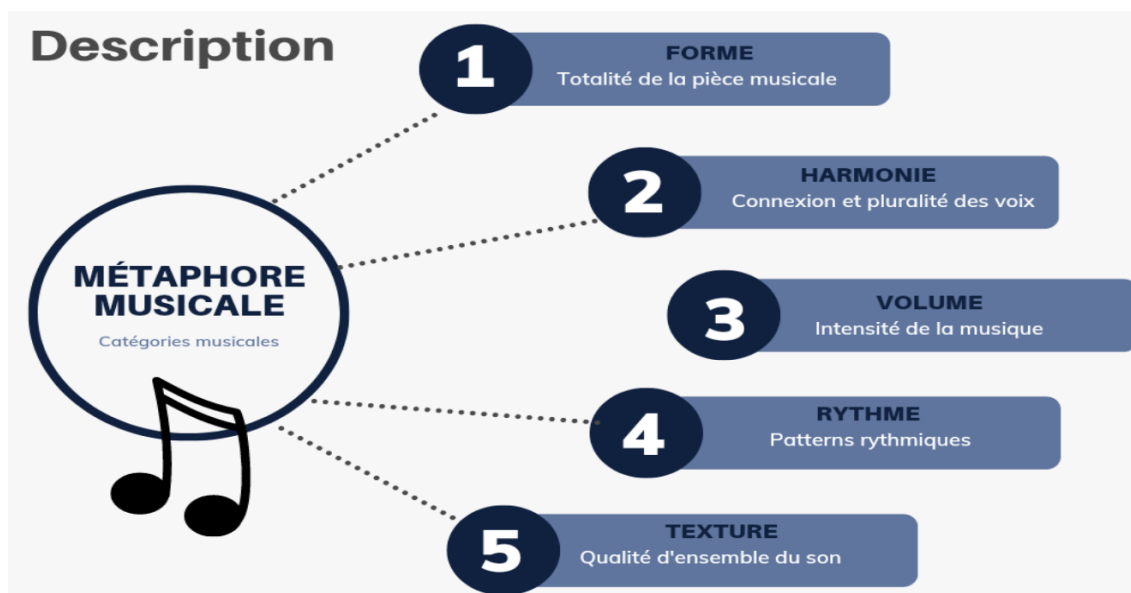
La compréhension de la métaphore

Ce renvoi implicite aux théories des organisations nous amène à comprendre la métaphore sous l'angle organisationnel. La métaphore renvoie à un phénomène de tension et de résolution de la tension. Elle a une forte composante psychologique. Elle permet de mettre l'emphasis sur l'expérience vécue dans une organisation. Fidèle à la métaphore, je vais me servir de catégories musicales pour étudier le phénomène. Je m'appuie sur l'analyse de spécialistes des organisations qui utilisent de telles catégories descriptives : la forme, l'harmonie, le volume, le rythme et la texture¹⁷.

Tableau 5 - Les catégories descriptives autour de la métaphore musicale

¹⁶ R. HEIFETZ, *The art and Practice*, p. 151.

¹⁷ Saku MANTERE, John SILINCE, Virpi HÄMÄLÄINEN, "Music as a metaphor for organizational change" in *Journal of Organizational Change Management*, mai 2007, p. 447-459. Voir aussi Paula ROSSI, "Reimagining organisational conflicts through the metaphor of music" in *Knowledge Management Research & Practice*, volume 18, numéro 1, p. 120-130.



La forme

La forme réfère à la structure d'une pièce musicale. Pour comprendre une pièce, il faut saisir sa structure dans sa totalité, en tenant compte de sa structure logique et narrative. D'une part, une pièce est faite de différentes parties : un sujet et des réponses, ou si vous voulez, un thème et des variations que l'on appelle contrepunt. D'autre part, une pièce musicale est une mise en intrigue qui comporte au moins trois éléments : la tension initiale, la progression et la résolution de la tension. En raison de sa structure narrative, la tension émerge du fait de ne pas connaître la conclusion de la pièce. De même, dans l'expérience vécue, les conflits provoquent un sens de l'incertitude puisque les gens ne savent pas où cela va les conduire¹⁸. Les conflits peuvent être vus comme une tension créatrice où à la fois la

¹⁸ P. ROSSI, « Reimagining organisational conflicts », p. 123.

coopération et les conflits sont présents et tissés ensemble. Les conflits constituent en quelque sorte la trame de fond de la vie organisationnelle¹⁹.

L'harmonie

Par harmonie, on fait ici référence à la connexion entre consonance et dissonance. En jouant sur cette connexion, on favorise la tension et la résolution de la tension. Dans une organisation, veiller à l'harmonie fait sens en fonction d'un contexte. Le caractère des accords est jugé dans la connexion aux autres accords dans une situation donnée. Dans une organisation, différents arguments sont connectés entre eux et créent le changement. Ils produisent un consensus ou une dissension. L'attention à l'harmonie conduit à s'intéresser au processus de connexion des arguments. Ceux-ci peuvent se connecter en une seule théorie cohérente ou ils peuvent s'opposer et laisser l'enjeu non résolu. Le concept de polyphonie est intéressant dans le sens où il y a une pluralité de voix, certaines entrent en conflit, d'autres convergent, par un jeu incessant de points et de contrepoints²⁰.

Le volume

Le volume réfère à l'intensité de la musique. L'intensité de la musique peut être contrôlée par le musicien et peut affecter l'émotion de l'auditeur²¹. Chez l'auditeur, le volume d'une expérience est subjectif et est expérimenté différemment selon les personnes. Le volume renvoie donc à l'intensité de l'expérience vécue, en particulier des émotions. Elles varient et évoluent suivant l'interprétation qu'en font les gens dans la vie organisationnelle.

¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

²⁰ S. MANTERE, J. SILINCE, V. HÄMÄLÄINEN, « Music as a metaphor », p. 453.

²¹ *Ibid.*, p. 453.

Le rythme

Le rythme se réfère au pattern habituel et au tempo de la musique. Selon Rossi, “autant dans la musique que dans la vie organisationnelle, les tensions émergent quand nous enfreignons les patterns habituels”²². Par exemple, les conflits peuvent amener les participants à reconnaître leur différence, tout en admettant qu’ils ont des routines variées et qu’ils peuvent contribuer de diverses façons à la vie organisationnelle. Dans une organisation, les outils associés au rythme touchent la structure temporelle du travail. Les binômes suivants créent un rythme dans le travail au quotidien : actions et pauses, parler et écouter, être immobile et bouger, influencer et être influencé²³.

La texture

La texture peut être vue comme la qualité d’ensemble du son. La texture de la musique émerge de la combinaison de différents instruments, du rythme, du volume et du matériel harmonique de la pièce : “Dans la vie organisationnelle, la qualité de l’expérience est associée aux structures organisationnelles, à la hiérarchie, à la réalité physique, aux arrangements institutionnels des acteurs”²⁴.

L’interprétation de la métaphore

À l’aide de catégories musicales, nous avons cherché à mieux saisir la métaphore musicale. Maintenant, comment l’interpréter théologiquement ? Pour ce faire, j’aurai recours à la métaphore de la polyphonie de la vie du pasteur protestant Dietrich Bonhoeffer. Selon Andreas Pangritz, la théologie de la musique développée par Bonhoeffer ne serait que le reflet de sa pratique

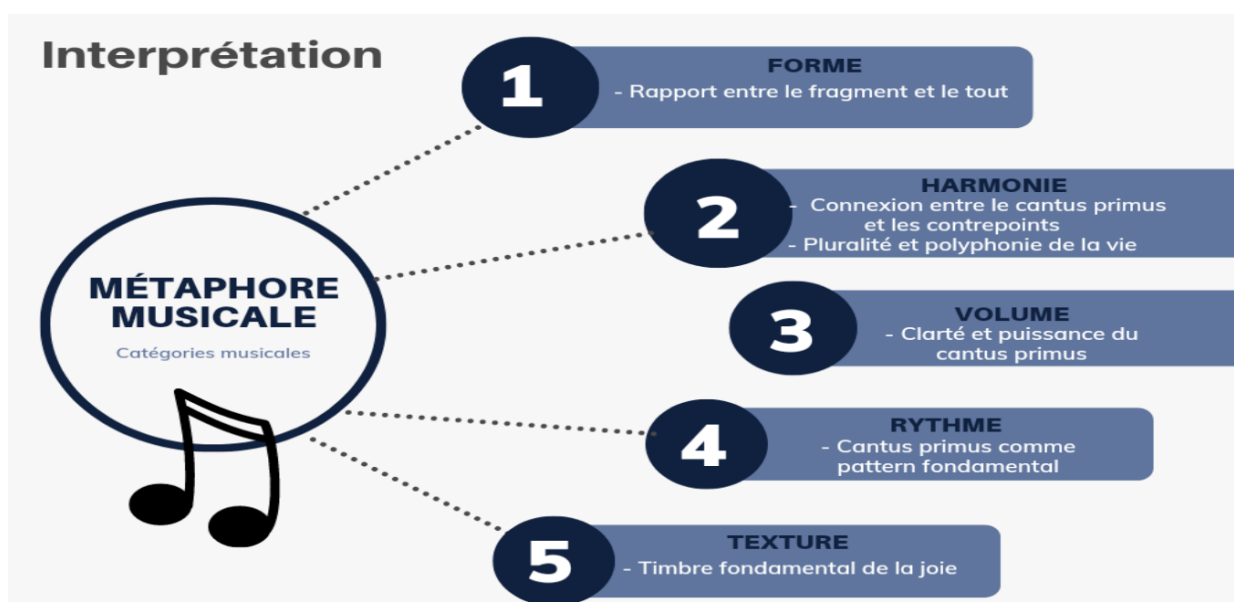
²² P. ROSSI, « Reimagining organisational conflicts », p. 124. Traduction personnelle.

²³ S. MANTERE, J. SILINCE, V. HÄMÄLÄINEN, “Music as a metaphor”, p. 454.

²⁴ Rossi, Paula, *ibid.*, p. 124. Traduction personnelle.

musicale qui fut une constante dans sa vie²⁵. Dans ses correspondances, Bonhoeffer parle de sa métaphore musicale comme d’une “innovation”. Elle est d’abord une image de la vie chrétienne, mais aussi de la vie ecclésiale. Elle se trouve dans les lettres de mai 1944 qu’il a écrites à la prison Tegel à Berlin²⁶. Je vais m’intéresser à la façon dont Bonhoeffer utilise cette métaphore à l’aide des catégories musicales abordées précédemment.

Tableau 6 - L’interprétation de la métaphore musicale



La forme

La fugue est présentée par Bonhoeffer comme une image de la vie chrétienne qui englobe la totalité de l’expérience. Comme je l’ai dit, pour comprendre une pièce musicale, il faut saisir sa structure dans sa totalité. La même chose est vraie pour la vie chrétienne selon Bonhoeffer. Dans une lettre à ses parents

²⁵ Andreas PANGRITZ, *The Polyphony of Life: Bonhoeffer’s Theology of Music*, Eugene : Cascade Books, 2019.

²⁶ Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*. Genève : Labor et Fides, 2006.

du 20 février 1944, il reconnaît que la situation l’amène à avoir une vie fragmentée, inachevée. Il dit que le fragment “peut conduire à une perfection plus haute qui cesse d’être accessible humainement”. Il ajoute que l’important est de pouvoir discerner “le plan d’ensemble” dans nos vies réduites en “morceaux”²⁷. On voit ici l’insistance sur la totalité de l’expérience. Chacun doit pouvoir interpréter les fragments de sa vie en fonction du plan d’ensemble. Dans une lettre à son ami Eberhard datée du 23 février 1944, Bonhoeffer va poursuivre dans la même veine. Il parle du “ caractère fragmentaire” de sa vie. Il dit qu’il y a des “fragments” de vie qui ont leur valeur et dont “l’achèvement” est une affaire divine. Il fait référence à *l’Art de la fugue* de Jean-Sébastien Bach qui est une pièce inachevée. Selon lui, nos vies sont comme un fragment “dans lequel s’harmonisent, au moins quelque temps, les thèmes divers toujours plus nombreux et où on tient le grand contrepoint jusqu’à la fin”²⁸. On le voit, la métaphore invite à discerner sa vie comme une totalité, un fragment qui a sa propre logique en tant que composition musicale.

L'harmonie

Pour évoquer l’harmonie, Bonhoeffer parle de la connexion entre le thème et ses variations. Il utilise ici l’expression “*cantus firmus*” pour parler du thème.

L’harmonie passe d’abord par la connexion entre le “*cantus firmus*” et ses contrepoints. Vouloir négliger la *cantus firmus* rendrait la polyphonie invalide. Dans sa lettre du 20 mai 1944, Bonhoeffer parle avec son ami Eberhard de la connexion du *cantus firmus* de l’amour de Dieu avec les autres formes d’amour. La conversation se situe dans le contexte du retour de son ami du front. Il est tiraillé par ses différentes allégeances, par son engagement envers ses confrères d’armes et par l’amour de sa femme. On rejoint ici le

²⁷ *Ibid.*, p. 271-272.

²⁸ *Ibid.*, p. 276.

thème des loyautés divergentes de Heifetz. Bonhoeffer l'invite à remettre en perspective les choses. Il dit que chaque expérience a sa valeur propre, l'expérience de l'amour terrestre par exemple. Mais il dit également que chaque expérience doit être articulée à l'expérience première de l'amour de Dieu. Pour lui, l'amour de Dieu doit être le *cantus firmus* autour duquel les autres expériences agissent comme des thèmes en contrepoint. Tout comme le *cantus firmus* réunit les différentes parties de la composition, la foi donne forme à une existence multidimensionnelle et plurielle.

La connexion passe aussi par l'harmonisation d'une pluralité de voix et d'une pluralité d'expériences. Dans une autre lettre datée du 21 mai 1944, Bonhoeffer poursuit sa réflexion. Il dit que "douleur et joie font partie de la polyphonie de la vie et peuvent coexister l'une à côté de l'autre, indépendantes"²⁹. Il considère les expériences comme indépendantes, elles ont leur consistance propre. Les voix se mélangent entre elles, elles entrent en connexion, mais elles ne disparaissent pas. Elles restent foncièrement plurielles. C'est pourquoi il y a de la place pour la dissonance, parce que chacune des voix a sa place dans la polyphonie de la vie. Bonhoeffer note dans *Sanctorum Communio* que la tension est souvent connotée négativement, mais il admet qu'elle peut être féconde dans sa connexion à l'amour de Dieu³⁰. Encore une fois, chacune des voix a sa consistance propre. La force des volontés ne se développerait que dans un contexte de "résistance" où chacune d'entre elles garderait son autonomie.

En résumé, la métaphore favorise l'intégration des différents aspects de la vie. Elle permet d'inclure tous les aspects de l'expérience humaine. Autrement, ce serait nier la foi au Christ dans son humanité et sa divinité, selon la

²⁹ *Ibid.*, p. 360.

³⁰ Barry HARVEY, *Taking Hold of The Real - Dietrich Bonhoeffer and the Profound Worliness of Christianity*, Eugene : Cascade Books, 2015, p. 244. Dans son ouvrage, l'auteur dégage les implications ecclésiologiques de la métaphore de la polyphonie de la vie développée par Bonhoeffer.

définition du concile de Chalcédoine. Nier la pluralité de l'expérience, c'est avoir une vie "unidimensionnelle" comme celle des prisonniers dont parle Bonhoeffer dans sa correspondance. Il parlera aussi de sa propre vie de détenu comme d'une "vie étranglée"³¹.

Le volume

Comme je l'ai mentionné, le volume fait référence à l'intensité de l'expérience. Quand l'expérience de foi est vécue intensément, elle permet aussi de vivre toutes les facettes de l'existence avec intensité. Chez Bonhoeffer, l'allusion à l'intensité est liée aux notions de clarté et de puissance autour du "*cantus firmus*". Je cite : "Là où le *cantus firmus* est clair et distinct, le contrepoint peut s'épanouir aussi puissamment que possible"³². On retrouve l'idée que l'intensité du "*cantus firmus*" permet de donner du volume aux autres facettes de l'expérience, de la même manière que la vibration d'une des cordes principales permet aux autres cordes de résonner encore plus fort. L'intensité de la composition permet de déployer pleinement toutes ses harmoniques.

Le rythme

En référence au rythme, Bonhoeffer insiste pour dire que chaque voix est dépendante des autres pour son harmonique, sa cohérence rythmique et sa direction et elle dépend par-dessus tout du "*cantus firmus*" comme pattern fondamental.

³¹ *Ibid.*, p. 360.

³² *Ibid.*, p. 357.

La texture

Quant à la texture et au timbre, Bonhoeffer évoque la qualité de la vie chrétienne. Il profite du baptême de son filleul Dietrich pour lui faire un court traité sur la foi dans sa lettre du 18 mai 1944. Il dit lui que “la musique, telle que tes parents la conçoivent et la cultivent, contribuera à clarifier et à purifier ta personnalité et tes sentiments et gardera vivant en toi le timbre fondamental de la joie dans les soucis et la tristesse”³³. On voit ici encore l’importance de la connexion et de la pluralité des expériences. Malgré la complexité et l’étendue des états d’âmes que recoupe notre expérience, le timbre qui devrait dominer est celui de la joie. Dans une autre lettre datée du 9 mai 1944, Bonhoeffer revient sur l’expérience du baptême. Il nous fait comprendre que le timbre de la joie fait référence à une forme de confiance fondamentale qui est appelée à caractériser la vie de tout chrétien³⁴.

Chez Bonhoeffer, la métaphore de la polyphonie de la vie permet d’interpréter l’expérience de la vie dans sa totalité, dans la connexion et la pluralité de ses voix, dans son intensité, ses différents patterns et sa qualité d’ensemble.

Dans quelle mesure la métaphore musicale favorise-t-elle un changement d’interprétation de la situation ?

Plus précisément, jusqu’à quel point la métaphore favorise-t-elle le passage du technique à l’adaptatif, du bénin au conflictuel, et de l’individuel au systémique, pour reprendre les catégories interprétatives de Heifetz ?

Chez Bonhoeffer, l’emploi de la métaphore semble favoriser le passage de l’individuel au systémique. En effet, la métaphore encourage la prise en compte de la totalité de l’expérience. Grâce à elle, Bonhoeffer réinterprète sa vie non pas en fonction du fragment, mais en fonction du tout. Il s’agit peut-être de l’aspect le plus évident de l’usage de la métaphore.

³³ *Ibid.*, p. 349.

³⁴ *Ibid.*, p. 343.

La métaphore semble aussi favoriser le passage du bénin au conflictuel. Elle permet de prendre en compte la connexion et la pluralité de l'expérience vécue. Dans une perspective de discernement, elle invite à reconnaître le "*cantus firmus*" de l'amour de Dieu chez des individus ou chez un groupe. Elle amène à développer une approche appréciative, en mettant en évidence la dynamique de foi qui fonde l'existence. Elle permet aussi d'envisager la possibilité de contrepoints ou de notes divergentes chez un individu ou un groupe. L'interprétation chrétienne de Bonhoeffer amène peut-être à relativiser le caractère dialectique de l'expérience, au profit d'une vision plus dramatique de la vie interprétée en fonction de la polyphonie de l'histoire du salut.

Quant au passage du technique à l'adaptatif, la métaphore nous met d'emblée dans une perspective interprétative. Contrairement aux métaphores visuelles qui ont tendance à chosifier la réalité, à l'objectiver, la métaphore musicale permet d'accorder de l'importance à l'écoute, donc à une perception plus subjective de la réalité. Les catégories musicales servent de taxonomie permettant d'écouter l'expérience dans sa subtilité, avec tout un éventail de nuances.

L'utilisation de la métaphore

On peut penser à plusieurs utilisations de la métaphore comme outil de facilitation au sein d'une communauté d'apprentissage.

D'une part, la métaphore peut servir d'outil de facilitation pour l'animateur. Les catégories musicales peuvent servir de points de repères permettant de comprendre le changement et d'évaluer le processus d'orchestration des

conflits au fur et à mesure que se déroule l'animation. Des tentatives assez convaincantes ont été faites en ce sens³⁵.

D'autre part, la métaphore peut servir d'outil de facilitation pour une communauté d'apprentissage. Elle permet d'élargir les perspectives et de donner un langage commun qui peut faciliter le processus d'orchestration des conflits.

Concrètement, la valeur de la métaphore va se vérifier à la façon dont elle favorise la facilitation du processus d'orchestration des conflits vers chacune des phases qui suit l'orchestration en tant que telle. On peut se demander comment la métaphore encourage-t-elle l'acceptation et la gestion des pertes ? Comment peut-elle susciter l'expérimentation sur le terrain ? Comment la métaphore favorise-t-elle la consultation et l'accompagnement entre pairs ? Seule une utilisation régulière de la métaphore peut permettre de répondre à de telles questions.

Pour conclure, qu'est-ce que cette réflexion nous dit du rapport entre tradition, innovation et diversité ?

D'abord, l'innovation est indissociable de la **diversité** des voix, de la diversité des expériences. Elle est le fruit d'une harmonisation des voix, c'est-à-dire de leur connexion réciproque.

Ensuite, l'innovation se situe dans le prolongement d'une **tradition**, ou de plusieurs traditions. Chaque fragment de vie, chaque fragment d'expérience est pareil à une tradition qui a sa consistance propre. C'est dans ce sens que l'on peut parler de traditions au pluriel. Malgré leur caractère partiel,

³⁵ Voir par exemple l'ouvrage de deux praticiens, Rik SPANN et Simon MARTIN : *Re-sounding: introducing an alternative metaphor for organization change*, Chagrin Falls (OH) : Taos Institute Publications, 2021.

inachevé, chaque tradition mérite d'être respectée pour ce qu'elle est. En même temps, les fragments sont appelés à un achèvement, d'où l'innovation. Ils doivent se considérer en fonction d'une Tradition vivante qui évolue dans le temps, telle une composition en évolution constante.

Finalement, **l'innovation** consiste à mener un effort d'interprétation de la situation en tenant compte du jeu des traditions diverses, des voix convergentes et divergentes. Pour mener à bien la composition, certaines voix seront intensifiées, d'autres seront mises en sourdine. Mais ce choix dépend d'un discernement, fruit d'une écoute en commun de la composition en cours d'exécution. Dans la mesure où l'on est capable de reconnaître le "*cantus firmus*" de l'amour de Dieu au cœur même d'une situation donnée, les voix en contrepoint prendront tout leur sens.

Résumé

Dans cet article, l'auteur explore la métaphore musicale comme outil d'interprétation et de facilitation pour l'innovation pastorale au sein d'équipes paroissiales confrontées à des défis de renouveau ecclésial. Son analyse s'appuie sur trois pôles interdépendants : l'innovation pastorale, la communauté d'apprentissage et le leadership adaptatif (d'après Ronald Heifetz). Cette métaphore invite à écouter les tensions, à harmoniser les différences et à reconnaître dans la diversité des voix le chant commun de la foi. Elle relie la tradition à l'innovation, le conflit à la créativité, et la pluralité à l'unité spirituelle.

REPRÉSENTATIONS MENTALES ET PROCESSUS DE MATURATION DE LA FOI

ISABELLE MOREL¹

Dans un processus de formation, l'intégration d'un nouveau concept est conditionnée par la manière dont on prend en compte les représentations mentales antérieures des participants. Celles-ci peuvent en effet devenir des obstacles à l'apprentissage ou être comprises comme des points d'appui selon le type de pédagogie déployé. Dans le domaine de la formation et de l'initiation chrétiennes, ce phénomène est exacerbé par le poids émotionnel lié aux représentations mentales adossées aux concepts théologiques fondamentaux. La responsabilité catéchétique est alors engagée, là, peut-être plus que dans d'autres domaines, dans la nécessité de prendre en considération la tension entre tradition et innovation. Il ne s'agit pas d'opposer l'une à l'autre au risque de renforcer des oppositions stériles, mais d'apprendre à concevoir des processus d'évolution pour que les éléments de la tradition soient des points d'appui pour une innovation possible. En nous appuyant sur les recherches en sciences éducatives et sur des pratiques catéchétiques, à partir d'un exemple précis issu de nos recherches actuelles autour de la théologie de la création et de l'eschatologie en catéchèse², nous

¹ Professeur au *Theologicum* de l'ICP (Institut Catholique de Paris) et Directrice de l'ISPC (Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique), Paris. Responsable du Service de formation du diocèse de Besançon. Présidente de la SITP (Société Internationale de Théologie Pratique) et membre du Conseil International de la Catéchèse auprès du Saint-Siège. Adresse mail : i.morel@icp.fr

² Voir communications présentées en 2021 : Isabelle MOREL, « Crise écologique et responsabilité catéchétique. De quoi avons-nous besoin d'être sauvé aujourd'hui ? », 12^{ème} congrès international de la SITP, 6-9 janvier 2021, Québec ; « Création – Eschatologie : les impensés de la catéchèse », X^{ème} colloque international de l'ISPC et colloque des facultés, 22-24 février 2021, Paris ; « La création en catéchèse : une responsabilité de formation et

proposons ici quelques points d'attention pour prendre en considération le nécessaire travail sur les représentations mentales dans l'évolution d'un processus de maturation de la foi³.

Après des siècles de catéchèse

Des représentations de la création fortement ancrées dans nos imaginaires collectifs

L'analyse de la manière dont la création est abordée et présentée dans divers documents catéchétiques (manuels, représentations iconographiques, histoires saintes, documents de l'animateur, vidéos, etc.), conduit à observer deux tendances principales distinctes dans les siècles passés, qui tendent aujourd'hui à se nuancer. Les repérer permet de prendre la mesure des représentations mentales de la création qui façonnent notre imaginaire collectif et individuel.

Dieu, le grand architecte

Dans les catéchismes et les livres d'Histoires saintes du XIX^{ème} siècle et de la première moitié du XX^{ème} siècle, Dieu est présenté comme « le grand architecte », le Créateur qui crée tout l'univers à partir de rien, non pas parce qu'il en aurait besoin, mais simplement par amour. Le schéma habituellement repris par l'ensemble de ces catéchismes situe cette présentation dans les premières leçons (souvent la première ou la deuxième), la plupart du temps

d'éducation de la foi », colloque interdisciplinaire d'anthropologie prospective de l'UDESCA, 24-25 mars 2021, Paris.

³ Cette communication reprend les grandes lignes d'une conférence donnée au cours du Congrès international de l'AETC (Association Européenne des Théologiens Catholiques) à Osnabrück en août 2021 et publiée en anglais : « For a new Theology of Creation : Transforming mental representations in Catechesis », International Congress ESCT, Creation - Transformation – Theology, University of Osnabrück, 25-28 august 2021.

en lien avec la première affirmation du Credo⁴. Dieu est le Créateur, c'est-à-dire « celui qui a fait, de rien, tout ce qui existe »⁵. Il est également présenté comme le Maître de toute chose⁶. C'est Lui le Créateur tout puissant qui sait tout, qui est partout, qui « voit tout, le passé, le présent, l'avenir, et jusqu'à nos plus secrètes pensées »⁷. Cette maîtrise de toute puissance est associée à une perfection infinie qui différencie Dieu des hommes : « Il y a entre Dieu et les hommes une distance infinie : nous ne sommes rien devant lui. Il est infiniment parfait, c'est-à-dire infiniment sage, infiniment juste, infiniment puissant, etc. Il est éternel, c'est-à-dire qu'il n'a pas eu de commencement et qu'il n'aura jamais de fin »⁸. Le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* des chanoines Quinet et Boyer de 1937 ajoutera « infiniment bon ».

Cette représentation mentale de Dieu a trouvé sa limite au siècle dernier, notamment avec la succession des deux grandes guerres mondiales qui ont heurté de nombreux croyants : « Si Dieu nous aime et qu'il est le Créateur tout-puissant qui prend soin de nous, comment est-il possible qu'il ait permis cela ? » Ce type de questionnement devint rapidement un obstacle pour la foi tel qu'il semble être l'une des causes principales de la chute de la pratique religieuse en France dans la seconde partie du XX^{ème} siècle⁹.

⁴ Voir à ce sujet la planche illustrée N°3 du *Catéchisme en images*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1932, p. 10-11.

⁵ Mgr A. LE ROY, *Catéchisme de la Foi Catholique*, Paris, Procure générale, 1900, p. 7.

⁶ Voir par exemple les questions-réponses N°26 et 27 du *Manuel des Catéchismes aux enfants*, Nouvelle édition augmentée, Paris, P. Lethielleux, 1936.

⁷ Chanoines QUINET et BOYER, *Petit catéchisme à l'usage des diocèses de France*, Mame, 1937, p. 11. Catéchisme de type questions-réponses communément utilisé en France à cette époque.

⁸ *Le livre unique du jeune chrétien*, *Ibid.*, p. 9.

⁹ Nous nuancions pour une part en cela l'avis de l'historien Guillaume CUCHET. Voir son ouvrage *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, col. La couleur des idées, Seuil, 2018.

L'homme, roi de la création

Dans cette création, l'homme trouve sa place après les autres créatures et fait partie, avec les anges, des créatures « les plus parfaites »¹⁰. Il a été créé pour servir Dieu et l'aimer¹¹, mais pratiquement rien n'est dit de sa relation avec les autres créatures moins parfaites, ou de sa responsabilité vis-à-vis d'elles. Les seuls éléments que l'on peut trouver font référence à cet ordre de Dieu à Adam et Eve dans le premier livre de la Genèse : « Croissez et multipliez-vous ; remplissez la terre et soyez les maîtres de tous les animaux »¹², en lien avec sa ressemblance à Dieu : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Qu'il soit le maître des poissons, des oiseaux, des animaux et de toute la terre »¹³. L'homme reçoit la maîtrise de la création dans une posture de domination, comme on reçoit un cadeau. Il se comprend comme le roi de la création car il a en lui « un peu de Dieu » : son âme¹⁴. Les représentations iconographiques de cette manière de présenter la création n'illustrent en général que les six premiers jours¹⁵ car Dieu se reposa le septième, tout étant soi-disant achevé. De même, les Histoires saintes rapportent en général la création du monde en six jours¹⁶, la création de l'Homme étant l'acte final, suprême.

¹⁰ Voir par exemple la question-réponse N°35, dans *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, Bourges, Tardy, 1947, p. 30.

¹¹ Voir par exemple la question-réponse N°52 du *Manuel des Catéchismes aux enfants*, *Ibid.*, p. 34.

¹² Mgr AUDOLLENT et Chanoine André CHARRAT, *Manuel d'instruction religieuse*, Les éditions de l'école, Paris, 1944.

¹³ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, Bourges, Tardy, 1947, p. 32.

¹⁴ Voir par exemple l'explication du *Petit catéchisme à l'usage des diocèses de France*, Mame, 1937, *Ibid.* : « Et l'homme ? Vous le savez il a un corps. Mais il y a dans ce corps quelque chose de très beau : une âme qui ressemble un peu au Bon Dieu », p. 21.

¹⁵ Voir Isabelle MOREL, *Transmettre la foi en temps de crise*, Cerf, 2020, p. 35-39 et la planche illustrée N°3 du *Catéchisme en images*, *Ibid.*

¹⁶ Voir par exemple *Le livre unique du jeune chrétien*, *Ibid.*, p. 98; le *Catéchisme à l'usage du diocèse de Besançon*, imp. Jacques et Demontrond, 1933 ou J.-B. QUENARD, *Sur le chemin d'Emmaüs. Au catéchisme par l'Évangile*, Paris, Klotz éd., 1930.

Cette logique conduit à une culture désastreuse de l'abus, qui se répercute dans le monde comme dans l'Église sous de multiples formes (abus sexuels, emprise des consciences, crise écologique, etc.)¹⁷.

L'homme, responsable de la création

Dans les documents catéchétiques de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, nous pouvons observer une nette évolution de la manière d'aborder la création. A partir des années 1960, la manière dont la création est (re)présentée en catéchèse est beaucoup plus diversifiée et brouillée. Plusieurs tendances co-existent. La présentation de la création ne se fait plus nécessairement au début du parcours catéchétique¹⁸ qui devient très christocentré avec une forte préférence pour les textes des évangiles. Certains documents n'abordent même plus la création¹⁹. Cette notion semble poser problème en raison de son articulation avec les données scientifiques, voir même être comprise comme un obstacle pour la foi.

Le premier modèle présenté ci-dessus est nettement atténué : la toute-puissance de Dieu est présentée comme une « toute puissance d'amour »²⁰ qui veut et respecte la liberté de l'homme. La présentation du premier récit de la Genèse met alors l'accent sur la répétition des affirmations « Dieu vit que cela était bon »²¹ et la notion d'alliance entre Dieu et les hommes²². Tout est fait pour que Dieu soit compris comme quelqu'un de proche.

¹⁷ Voir I. MOREL, *Transmettre la foi*.

¹⁸ Voir par exemple Les évêques de France, *Pierres vivantes. Recueil de documents catholiques privilégiés de la foi*, Catéchèse 80, 1981, p.27 ; La Diffusion catéchistique-Lyon, *Des interrogations venues des âges*, col. Trésors de la foi, 3^{ème} année, éd. Tardy, 1995.

¹⁹ APCR, *En chemin avec Jésus-Christ. PCS*, le Sénévé, 2009.

²⁰ Voir par exemple *Youcat pour les enfants*, Mame, 2019.

²¹ Voir par exemple *Merci pour la vie*, *Ibid.*, p. 4-5. ; ou *Fais jaillir la vie. En catéchèse avec les 8-11 ans*, Année bleue, col. Eaux vives 8-11 ans, éd. CRER, 2006 (1997), p. 9.

²² La Diffusion catéchistique-Lyon, « Des interrogations venues des âges 3.2 », *Ibid.*, p. 256.

La plupart du temps le second modèle est nuancé. Plus on avance dans le temps, plus l'insistance se fait très nette sur la responsabilité de l'homme²³, partenaire libre²⁴, appelé à poursuivre la Création. Si l'homme, « créé à l'image de Dieu », ne doit pas se prendre pour Dieu, il reçoit l'univers et la nature « pour les gérer en maître, dans la continuité de l'acte créateur de Dieu : avec respect et intelligence pour que la vie se multiplie »²⁵. Cette insistance sur la responsabilité de l'homme est fort probablement inspirée par l'urgence de la crise écologique. Mais au final, la lecture du récit de la création est toujours très anthropocentrée : c'est toujours à l'homme, « le plus beau de tout »²⁶, de travailler avec responsabilité en assurant la gérance de la terre, sans que cette gestion ne soit détaillée, ni limitée.

Des problèmes théologiques identifiés

Le parcours rapide que nous venons d'effectuer dans l'histoire des documents catéchétiques, a déjà permis de mettre en évidence des problèmes théologiques sous-jacents aux conceptions de la création largement déployées à des générations de catéchisés. Je voudrais ici en souligner trois.

Le rapport homme/création sous le mode de la domination

De nombreux théologiens plaident désormais pour revisiter la manière dont nous comprenons le statut de l'homme dans la Création et cette invitation à « maîtriser » ou « dominer », selon les traductions employées. Le Pr André Wénin a quant à lui consacré de nombreuses années à un travail long et patient de dépoussiérage des habitudes de lecture du livre de la Genèse où la

²³ Voir par exemple *Allez dire à vos amis. Catéchèse 11-13 ans*, Les éditions de l'atelier, 1996, p. 45.

²⁴ La Diffusion catéchistique-Lyon, *Il s'appelle Jésus. Guide animateur du parcours pour les jeunes de 6^e*, éd. Tardy, 1998, p. 71.

²⁵ *Heureux d'agir*, col. Sel de vie, CRER, 2012, p. 8.

²⁶ Diocèse de Tarbes-Lourdes, *Dieu nous parle. Année 1*, col. Je veux te connaître, Mame, 2017, p. 11.

responsabilité catéchétique est explicitement mise en cause : « Dix ans. Voilà, au bas mot, le temps qu'il aura fallu au récit biblique pour déconstruire patiemment dans mon esprit l'interprétation qui le corsetait depuis le catéchisme de mon enfance »²⁷. Vous entendez ici combien de temps il a fallu à ce bibliste reconnu pour transformer patiemment les représentations mentales initiales qui étaient ancrées en lui depuis son enfance ! Dix ans ! Et pas dix ans de passivité : dix années d'efforts exégétiques individuels et d'activités collectives pour se laisser interroger par la lecture des autres. On comprend dès lors la difficulté immense pour chaque chrétien.

L'image de Dieu tout puissant, punisseur, dominateur

La force des images, celles des illustrations choisies pour les manuels catéchétiques mais aussi celles qui sont véhiculées à travers les mots utilisés, a un poids considérable dans les représentations que nos ancêtres, jusqu'à nos parents et grands-parents, se sont fait de Dieu tout-puissant, de l'au-delà, de la vie après la mort, etc. Il suffit de se replonger dans les illustrations du *Catéchisme en images* de la Bonne Presse²⁸, au début du XX^e siècle, pour comprendre ce que l'on pouvait ressentir : peur, horreur, culpabilité, découragement, etc. A titre d'exemple, l'article du Symbole des apôtres qui affirme « Je crois à la vie éternelle » est illustré par deux planches. La première représente le ciel, ou paradis, en montrant les trois personnes divines au centre, assises dans un triangle sur un trône de gloire avec des anges autour et la Vierge Marie à leur tête. La deuxième illustration de la vie éternelle montre quant à elle une représentation de l'enfer (planche 17) relativement terrifiante. Elle est accompagnée de ces commentaires :

²⁷ André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, col. Lire la Bible, Cerf, 2007, p. 10.

²⁸ Voir à ce sujet les planches illustrées N°10 (le jugement dernier), 13 (la communion des saints), 15 (la résurrection de la chair), 16 (le paradis) et 17 (l'enfer) du *Catéchisme en images*, *Ibid.*

« L'enfer est un lieu de tourments où les damnés sont séparés de Dieu et brûlent avec les démons dans un feu qui ne s'éteindra jamais. Ceux qui vont en enfer sont ceux qui meurent en état de péché mortel. Il est certain que les peines des damnés dureront toujours, car Jésus-Christ déclare dans l'Évangile qu'au jugement dernier les méchants seront condamnés à brûler *dans un feu éternel*. »²⁹

On comprend aisément le poids d'une réception de ces mots et illustrations pris au pied de la lettre dans la vie et l'imaginaire de gens simples et croyants.

En 1988 déjà, Bernard Sesbouë alertait sur « le malaise contemporain »³⁰ qui était perceptible devant ces images engendrant soit une « obéissance aveuglée », soit « une culpabilité éternelle » : « la mentalité chrétienne courante demeure toujours habitée par un discours ambigu où les affirmations les plus fondamentales de la foi sont parasitées et parfois perverties par une systématisation dégradée qui véhicule des idées de Dieu primitives, dangereuses, voire odieuses »³¹, écrivait-il. Il repérait également une tension dialectique et paradoxale entre deux images de Dieu qui se télescopaient : celle d'un Dieu tout-puissant, législateur suprême, exigeant l'obéissance de sa créature et celle d'un Dieu aimant et miséricordieux qui ne veut pas la mort du pécheur mais qu'il se convertisse afin de vivre. Ce « conflit des images de Dieu »³² ne pouvait qu'engendrer incompréhensions et doutes dans l'esprit de la très grande majorité des chrétiens :

« Il fallait donc comprendre la toute-puissance et la justice à la lumière de l'amour et de la miséricorde ; on a trop souvent fait le contraire, on a compris la miséricorde et l'amour à l'ombre d'une toute-puissance et d'une justice impitoyables. On ne dira jamais assez les ravages pour la foi et pour l'Église

²⁹ *Ibid.*, planche 17.

³⁰ Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, Tome 1. Problématique et relecture doctrinale*, coll. Jésus et Jésus-Christ n°33, Desclée (1988) 1994, p. 33.

³¹ *Ibid.*, p. 34.

³² B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, p. 270-272.

dans la société des temps modernes de l'usage intempérant d'une telle image de Dieu. »³³

Parler de Dieu et des grandes questions avec un langage compréhensif

Dans les pratiques pastorales catholiques que nous pouvons observer depuis plusieurs années, la question des « fins dernières » a presque totalement disparu des documents catéchétiques publiés aujourd'hui, alors qu'elle était plus que présente dans les catéchismes publiés jusqu'au milieu du XX^e siècle³⁴. Nous faisons l'hypothèse qu'elle était présentée dans ces manuels anciens de manière tellement angoissante et anxiogène³⁵ qu'elle a été évacuée de la catéchèse pour ne plus effrayer les fidèles, mais qu'elle n'a pas été remplacée par un autre type de discours ou d'images.

De la même manière, le terme de « salut » est peu employé et l'on réduit souvent en catéchèse celui de « création » aux premiers moments de l'existence du monde, sans en dire plus. En présentant de manière linéaire et chronologique les mystères de la création et de l'eschatologie, on court le risque de les réduire à des moments du passé et du futur qui ne concerneraient pas les enfants, les femmes et les hommes d'aujourd'hui !

Ceci pour vous montrer que l'on peine grandement de nos jours à trouver les mots adéquats, audibles, pour aborder les grandes questions de la foi. Pour sa part, évoquant l'éclipse du mot « sacrifice » dans la catéchèse et la prédication, Bernard Sesboüé affirmait :

« L'expérience le montre, bannir le terme du langage liturgique ou catéchétique ne l'empêche pas de continuer à vivre dans les consciences et risque de l'abandonner aux pires perversions. Il en va de ce terme-clé comme de l'ensemble des mots du vocabulaire religieux. Il faut suivre l'exemple de la

³³ *Ibid.*, p. 272.

³⁴ Dans son domaine propre, l'historien Guillaume CUCHET fait le même constat. Voir son chapitre 6 « La fin du salut ? La crise de la prédication des "fins dernières" », *Ibid.*

³⁵ Il n'y a qu'à contempler les images du *Catéchisme illustré de La Bonne Presse* pour s'en rendre compte.

révélation judéo-chrétienne. Elle a utilisé les mots qui sont montés du cœur de l'homme et les a lentement convertis et transformés pour leur faire revêtir un sens nouveau. Telle est la pédagogie de Dieu vis-à-vis de l'homme. Agir autrement aurait conduit à creuser un abîme entre foi chrétienne et expérience humaine. L'Église dans sa sagesse traditionnelle a fait de même. Cette tâche demeure aujourd'hui devant nous. »³⁶

L'urgence de travailler sur nos représentations mentales

Ces difficultés théologiques sont désormais bien mises en évidence, et ce depuis plusieurs décennies maintenant. Or, il faut le dire, on constate peu d'évolutions en catéchèse, comme dans la manière dont nos contemporains comprennent et visualisent Dieu, la création, le salut, les fins dernières, etc. Pourquoi ? Il nous semble ici, qu'il faut questionner le « poids » des images mentales qui se sont progressivement installées dans notre mémoire individuelle et collective.

Qu'est-ce qu'une « représentation mentale » ?

Le concept de « représentation mentale » est polysémique. Il est né dans le champ des sciences cognitives et désigne un ensemble conceptuel « déjà présent » chez l'apprenant, qu'il est nécessaire de prendre en considération pour ancrer de nouveaux apprentissages qui viennent le faire évoluer. Nous ne sommes pas sans connaître les différents courants de recherche qui existent en pédagogie, sociologie, psychologie et dialoguent à ce sujet³⁷, mais il est possible d'en retenir une définition :

« Une représentation est un phénomène mental qui correspond à un ensemble plus ou moins conscient, organisé et cohérent, d'éléments cognitifs, affectifs et

³⁶ B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, p. 291.

³⁷ Voir par exemple, pour une vue d'ensemble de l'histoire de cette question pédagogique : Claude MEYER, *Une histoire des représentations mentales. Contribution à une archéologie de la société de connaissance*, col. Pour comprendre, L'Harmattan, 2007.

du domaine des valeurs concernant un objet particulier. On y retrouve des éléments conceptuels, des attitudes, des valeurs, des images mentales, des connotations, des associations, etc. C'est un univers symbolique, culturellement déterminé, où se forment les théories spontanées, les opinions, les préjugés, les décisions d'action, etc. »³⁸

Nous avons montré précédemment qu'il est urgent, pour la question catéchétique qui nous concerne, d'apprendre à se défaire des représentations mentales encore fortement ancrées dans notre mémoire individuelle et collective, liées à des siècles d'histoires saintes et d'illustrations catéchétiques simplifiées à l'excès, pour les faire évoluer. C'est un enjeu de formation incontournable aujourd'hui pour la théologie pratique, car elles sont, de fait, devenues des obstacles pour la foi chrétienne pour une grande majorité de nos contemporains.

Pourquoi sont-elles si fortement ancrées ?

Les spécialistes des sciences de l'éducation s'accordent pour souligner « la prodigieuse résistance des conceptions antérieures et les incompréhensions liées à beaucoup d'apports extérieurs d'informations, même si celles-ci sont argumentées »³⁹. Autrement dit, comme il y a toujours un décalage, quoi que l'on fasse, entre celui ou celle qui « fait son cours » ou qui se positionne comme formateur et l'élève ou la personne en formation qui essaye de comprendre ce qui est dit, de « se faire une idée à travers ses représentations,

³⁸ Catherine GARNIER et Lucie SAUVÉ, « Apport de la théorie des représentations sociales à l'éducation relative à l'environnement - Conditions pour un design de recherche », *Éducation relative à l'environnement* [En ligne], Volume 1/1999, mis en ligne le 15 septembre 1999, consulté le 19 août 2021, URL : <http://journals.openedition.org/ere/7204> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ere.7204>

³⁹ André GIORDAN et Gérard DE VECCHI, *Aux origines du Savoir. La méthode pour apprendre*, col. Au-delà des Apparences !, Les éditions Ovia, 2010.

à travers son propre système de références »⁴⁰, alors les représentations mentales de l'apprenant peuvent potentiellement devenir un obstacle à toute nouvelle acquisition ou évolution. Je me permets, à titre d'illustration de citer un large passage du dossier de Pierre Guérin dans *Les documents du nouvel éducateur* n°196 : « Importance des représentations mentales initiales dans un processus d'apprentissage et expression libre »⁴¹ :

« L'intégration de nouveaux acquis permet de posséder un matériel de base plus important. Elle favorise un plus grand nombre d'interactions entre les éléments mémorisés, elle enrichit l'imagination donc la créativité, elle augmente les possibilités de mieux comprendre les informations reçues, puisque **le champ des références s'amplifie**.

Mais il peut y avoir des facteurs qui altèrent l'efficacité de la communication, qui ralentissent l'étendue du champ de références.

C'est le cas lorsque l'expérience ou l'apport culturel est en contradiction totale avec le système d'explication qui est alors fragilisé. C'est que les automatismes confèrent un certain confort, une moindre mobilisation, alors **qu'une remise en cause heurte** et peut créer une inquiétude, voire une angoisse, lorsque par exemple elle touche un secteur où les jugements de valeur prédominent. C'est ce qui se passe pour tout ce qui n'est pas sciences exactes.

Le récepteur rejette d'autant plus vivement l'apport nouveau qu'il perçoit l'effondrement de son système de références et se sent en insécurité, sous la dominance totale de l'émetteur, ce qui peut encore augmenter les blocages de l'évolution⁴². »

⁴⁰ Pierre GUÉRIN, « Importance des représentations mentales initiales dans un processus d'apprentissage et expression libre », *Les documents du nouvel éducateur* n°196, 1988, p. 15 en ligne : <https://www.icem-pedagogie-freinet.org/node/5144>, (consulté le 19 août 2021)

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 14-15.

L'importance de la dimension émotionnelle

Les travaux des neurosciences nous ont appris que les émotions interviennent dans les processus cognitifs⁴³ et « plusieurs auteurs considèrent qu'émotions et cognitions relèveraient d'une seule et même réalité psychique. Niedenthal, Dalle et Rohmann (2002) pensent que la plupart des concepts sociaux évoquent une tonalité affective, qu'ils sont stockés en mémoire sous forme d'entités émotionnellement chargées. Tout traitement cognitif sur ces informations serait également affecté par cette dimension émotionnelle »⁴⁴. Je n'ai pas le temps ni l'espace ici pour développer cette argumentation. Mais si l'on fait crédit à ces chercheurs, alors on comprend mieux combien les représentations mentales liées aux images de Dieu créateur, tout-puissant et/ou serviteur, aimant et/ou punisseur, aux conceptions transmises de la vie éternelle avec le paradis et l'enfer comme nous l'avons vu précédemment, sont aussi fortement ancrées chez nos contemporains parce que fortement chargées émotionnellement ! La force des images et des mots que nous avons pris le temps de revoir dans la première partie de cette intervention et la puissance des émotions qu'elles suscitent (entre autres en termes de peur, de doutes, d'angoisse) expliquent la difficulté à faire évoluer ces représentations mentales.

A prendre en considération

Il n'est pourtant pas possible, selon les spécialistes des sciences de l'éducation, de faire progresser tout apprenant sans prendre en considération

⁴³ C. MEYER, *Une histoire des représentations mentales*, p. 318-319.

⁴⁴ Christine PARTOUNE, « Faire évoluer les représentations mentales », dans *Tous éducateurs*, répertoire d'outils créés par les formateurs de l'Institut d'Eco-Pédagogie (IEP), novembre 2013, en ligne : <http://www.institut-eco-pedagogie.be/spip/?article416> (consulté le 19 août 2021). Voir également à ce sujet : Ahmed CHANNOUF et Georges ROUAN, *Émotions et cognitions*, col. « Neurosciences & cognition », De Boeck Supérieur, 2002, en ligne : <https://www.cairn.info/emotion-et-cognitions--9782804139902.htm>, DOI : 10.3917/dbu.chann.2002.01 (consulté le 19 août 2021)

ses représentations initiales sur le sujet à aborder. A défaut, on court le risque de bâtir quelque chose sur un sol inadapté, instable, qui fragilisera les acquisitions ; ce que l'on dira ou proposera de nouveau ne fera pas sens ! Par contre, si l'on considère la question sous un angle pédagogique positif, les représentations mentales peuvent devenir un point d'appui important et incontournable. Pour Christine Partoune, « malgré leur grande stabilité, les croyances sont aussi relativement plastiques. Lorsqu'une nouvelle expérience engendre une dissonance cognitivo-affective suffisamment puissante, une brèche peut s'ouvrir (« je me rends compte que ce que je pense en ce moment est en contradiction avec ce que je fais ou pense d'habitude ») et les ébranler au point de rendre leur explicitation vitale »⁴⁵. Il s'agit donc d'apprendre à les prendre en considération dans des processus d'apprentissage construits pour les faire progressivement évoluer.

Comment les faire évoluer ?

Pour Jean Piaget et le courant constructiviste :

« Les représentations sont liées à la fonction d'adaptation entre l'organisme et l'environnement ou entre l'individu (le sujet) et son milieu (l'objet) dans la recherche d'un meilleur équilibre. [...] Les connaissances du sujet sont construites et non simples reflets du réel. Ce qui a pour corollaire qu'elles évoluent. Leur construction tend vers une adaptation résultant des interactions avec le milieu (physique ou symbolique) et les transformations propres au sujet⁴⁶. »

De là découlent deux points d'attention : d'une part, il est fondamental de considérer le milieu dans lequel l'apprenant évolue (pour ce qui nous concerne il s'agit de la communauté chrétienne, mais aussi le milieu familial, amical et social), et d'autre part, il est nécessaire de penser les processus d'apprentissage (catéchétiques pour nous) avec des phases d'émergence, de

⁴⁵ C. PARTOUNE, « Faire évoluer les représentations mentales ».

⁴⁶ C. MEYER, *Une histoire des représentations mentales*, p. 220-221.

déconstruction, de reconstruction et d'accompagnement de l'évolution des représentations mentales.

Le rôle de la communauté d'apprentissage

Si l'on considère que les représentations sont socialement construites (ce que nos observations tendent à montrer en ce qui concerne notre sujet), alors on comprend qu'« elles se structurent au cours de processus d'échanges et d'interactions avec le groupe social de référence »⁴⁷. Il s'agit donc du produit d'une activité communautaire qui appelle la plus grande attention. Pour Claude Meyer, les représentations collectives « sont socialement élaborées et partagées par des processus qui se constituent à partir de nos expériences, nos savoirs, nos modèles de pensée que nous recevons et transmettons par la tradition, l'éducation et la communication sociale »⁴⁸. C'est particulièrement vrai, pour lui, en ce qui concerne les mythes et les idéologies, mais aussi les représentations sociales. Si l'on suit cela, on comprend qu'il faille du temps pour faire évoluer les représentations mentales liées à ce qui a été acquis collectivement par des siècles de catéchèse. Mais on perçoit aussi la nécessité de ne pas faire reposer l'effort d'apprentissage et de formation uniquement sur les enfants ! C'est l'ensemble des membres de la communauté chrétienne qui doivent travailler et faire évoluer ensemble leurs représentations mentales à ce sujet. Et le lieu communautaire catéchétique par excellence, c'est le rassemblement dominical. On peut ainsi souligner la grande responsabilité des prédicateurs, des catéchistes osant proposer des temps catéchétiques intergénérationnels à l'ensemble de la communauté⁴⁹, mais aussi des

⁴⁷ Lucie SAUVÉ et Louis MACHABÉE, « La représentation : point focal de l'apprentissage », *Éducation relative à l'environnement*, Volume 2/2000, mis en ligne le 15 septembre 2000, en ligne : <http://journals.openedition.org/ere/6859> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ere.6859> (consulté le 19 août 2021)

⁴⁸ C. MEYER, *Une histoire des représentations mentales*, p. 251.

⁴⁹ On peut penser à l'organisation des « Dimanche autrement » dans un certain nombre de paroisses. Voir à titre d'exemple La Diffusion catéchistique-Lyon, *Dimanche autrement. Une*

formateurs en homilétique ou en catéchétique. Le récent *motu proprio* du Pape François, *Antiquum ministerium*, établissant le ministère de catéchiste, souligne l'importance de cette mission pour l'ensemble de la communauté chrétienne⁵⁰. Il y a ici matière et opportunité pour inventer des processus catéchétiques destinés à toucher l'ensemble de la communauté.

Une piste méthodologique : l'approche allostérique

Si l'on considère l'aspect pédagogique afin de répondre à la question pratique « comment s'y prendre concrètement ? », une piste féconde est, me semble-t-il, à suivre du côté du « modèle allostérique de l'apprendre », développé par André Giordan et ses collaborateurs depuis 1987 au LDES (Laboratoire de didactique et d'épistémologie des sciences) de l'université de Genève⁵¹. Ce modèle prend en compte l'aspect complexe du processus d'apprentissage en prenant en considération notamment l'idée de déconstruction-reconstruction des représentations mentales initiales et l'influence de l'environnement d'apprentissage, deux points que nous avons déjà mis en lumière. Le terme « allostérique » est emprunté à la biologie moléculaire où les protéines allostériques sont connues pour leur structure et leur fonctionnalité évolutives en fonction de l'influence de leur environnement. Par analogie, les représentations mentales sont susceptibles d'évoluer en fonction de l'influence de l'environnement d'apprentissage, ce qui peut, d'un point de vue catéchétique, nous procurer une piste de travail pour la conception de processus d'apprentissages. Nous sommes encouragés en ce sens par les

proposition catéchétique intergénérationnelle articulée autour de la célébration du dimanche, Tardy, 2007.

⁵⁰ Pape FRANÇOIS, *Le ministère de catéchiste. Lettre apostolique Antiquum ministerium*, Les éditions du Cerf, 2021.

⁵¹ Voir à ce sujet André GIORDAN et Gérard DE VECCHI, *Aux origines du Savoir* ; Francine PELLAUD, Richard-Emmanuel EASTES et André GIORDAN, « Un modèle pour comprendre l'apprendre : le modèle allostérique », dans *Gymnasium Helveticum*, VSG-SSPES-SSISS, Janvier 2005, en ligne : <https://www.vsg-sspes.ch/fr/publikationen/gymnasium-helveticum/editions-precedentes> (consulté le 19 août 2021).

évêques de France qui développent dans leur *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*, des propositions s'appuyant sur la responsabilité de l'ensemble de la communauté chrétienne et la nécessaire mise en place d'un « bain de vie ecclésial »⁵².

Pour les promoteurs du modèle allostérique, il ne s'agit pas de considérer les représentations mentales (appelées concepts pour être exact) comme des « obstacles à détruire »⁵³, mais comme des points d'appui qu'il est nécessaire de faire émerger dans un premier temps afin de pouvoir les traiter et les prendre en considération. Il convient ensuite d'introduire une « perturbation cognitive » destinée stimuler la curiosité et la motivation de l'apprenant. C'est cette perturbation qu'il faut particulièrement bien penser et accompagner afin d'aider l'apprenant, alors en pleine phase de déstabilisation, à franchir la difficulté pour pouvoir ensuite reconstruire son savoir en mesurant l'évolution par rapport à ses représentations initiales.

Il ne s'agissait ici que de présenter quelques points d'attention permettant d'étudier un processus d'apprentissage complexe. Retenons cependant que nous sommes ainsi à même de contribuer à la conception de processus catéchétiques permettant de déployer des outils, des postures, des propositions pédagogiques offrant la possibilité de faire évoluer les représentations mentales identifiées comme problématiques, en prenant en compte avec délicatesse la tension entre tradition et innovation.

Résumé

⁵² Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*, Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, 2006.

⁵³ A la différence de la thèse de Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Librairie philosophique J. Vrin, 1938.

L'auteure montre que toute formation catéchétique ou théologique doit prendre en compte les représentations mentales préalables des croyants. Ces représentations, souvent issues d'un long héritage catéchétique, constituent à la fois des obstacles et des points d'appui pour la maturation de la foi. Pour exemple, l'auteure analyse particulièrement les représentations de la création transmises par la catéchèse depuis le XIX^e siècle. Elle montre comment ces représentations ont engendré de graves malentendus théologiques et plaide pour une conversion pédagogique et théologique. Le rôle de la communauté chrétienne – notamment des catéchistes, prédicateurs et formateurs – est déterminant pour cela. La prise en compte des représentations mentales n'est pas une option pédagogique, mais une exigence théologique : elle seule permet de relier la Tradition vivante à l'expérience croyante contemporaine. La catéchèse doit donc apprendre à faire dialoguer l'émotion, la mémoire et la raison, dans une communauté apprenante en quête de vérité.

ENSEIGNER LA THÉOLOGIE/LA CATÉCHÈSE : MISSION IMPOSSIBLE ?

NICOLE AWAIS¹

Depuis toujours pourrait-on dire, l'être humain a enseigné. Depuis la venue de Jésus-Christ, le croyant est invité à transmettre à d'autres ce qu'il a découvert du Christ, depuis l'apparition des premières communautés, leurs membres ont la charge d'enseigner, de transmettre.

Augustin et Thomas d'Aquin (à la suite de Platon et d'Aristote)² se sont d'ailleurs demandé s'il est possible d'enseigner et à qui. Aujourd'hui, on ne se pose plus vraiment cette question : on considère comme acquis que c'est bien le cas. Par contre, on se questionne sur la façon adéquate de proposer un enseignement « de qualité », c'est-à-dire un enseignement qui permette à l'apprenant non seulement de retenir l'information, de découvrir à quoi elle fait écho, mais aussi de l'ancrer, de l'intégrer à long terme au sein de ses connexions neuronales et d'être capable de la solliciter à bon escient, entre autres termes, de devenir « compétent ». Ces questions sont traitées depuis une centaine d'années dans le cadre des sciences de l'éducation³.

¹ Nicole Awais est Docteur en théologie et *Privadozent* à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Ses recherches portent sur l'éducation aux valeurs et la pédagogie religieuse et s'intéressent également à la didactique comparée.

² PLATON, *La République*, Livre IV, V et VI ; ARISTOTE, *Métaphysique* A ; AUGUSTIN, *De Magistro*, P.L. 32, col. 1193-1220 ; B.A., vol. 6, 3^e édition, 1976, trad. Paris, Klincksieck, 1988 ; THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 11, Vrin, 1983.

³ Cette discussion est née au début du XX^e siècle. On peut mentionner différents pédagogues qui ont travaillé à cette question comme Jean PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1936 ; Lev VYGOTSKI, *Pensée et Langage*, Paris, Editions Sociales, 1985 (1934), traduction de Françoise Sève ; André GIORDAN, *Apprendre !* Paris, Belin, 1998 ; Nicole BOUIN, *Enseigner : apports des sciences cognitives*, Paris, Canopé, 2016, etc.

Il nous semble intéressant, pour cette contribution liée à un enseignement théologique ou catéchétique au XXI^e siècle, de revenir aux apports des sciences sociales et de l'éducation, en particulier de ceux de Piaget et Vygotski sur ce qu'est l'apprentissage dans un premier temps. Dans un deuxième temps, nous nous interrogerons sur les spécificités de l'enseignement de la théologie en lien avec les apports de la pédagogie religieuse.

Que et comment peut-on enseigner à une autre personne ?

Revenons à notre question : la question de la transmission des savoirs peut paraître anodine parce que l'observation d'un enfant permet de voir qu'il apprend, à l'image de Jésus qui « grandissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (Lc 2, 52). Toutefois, les questions de savoir si une personne peut transmettre des connaissances à une autre, et si oui, quels contenus elle peut et veut lui transmettre par rapport à ce qui est réellement appris par un apprenant le sont beaucoup moins. En effet, comment assurer que l'apprenant ancre en lui le contenu, le savoir que l'enseignant souhaite ? Comment vérifier ce qui a été appris au-delà d'une simple répétition de ce qui a été entendu ? Nous allons aborder maintenant ces différentes questions.

Le champ de recherche et d'investigation de ce qu'on peut enseigner a été prolifique depuis son apparition. La question du « comment » apprendre et enseigner est une question récurrente avec une discipline consacrée : la didactique. Cette dernière a pour objet de définir des moyens et les méthodes pour enseigner un contenu à un apprenant.

La didactique est donc la discipline au cœur des sciences de l'éducation qui s'intéresse à la question de la façon dont une personne apprend grâce à une autre personne qui enseigne. Dans notre contexte, d'un enseignement académique et théologique, les apports du russe Lev **Vygotski** (1896-1934) nous paraissent particulièrement pertinents.

A partir de ses réflexions sur les fonctions psychiques supérieures de la personne, Vygotski a développé une réflexion sur le lien entre la pensée et le langage⁴. Selon lui, l'enfant a en lui-même des concepts spontanés, inconscients, innés pourrait-on dire à la façon de saint Thomas, pour l'utilisation desquels il n'a nullement besoin d'aide. Par contre, pour développer des concepts scientifiques qui ont pour ancrage des concepts spontanés mais sont bien plus complexes⁵, l'apprentissage se fait par le développement de différentes fonctions (l'attention volontaire, la mémoire logique, l'abstraction, la comparaison et la distinction). Un enfant accroît son attention – la fonction de structuration du perçu et du remémoré – et sa mémoire volontaires et logiques lors de ses années de scolarisation selon son développement psychologique. Ce processus, unique et complexe, lui permet une prise de conscience de ces concepts.

« La [prise de] conscience se développe comme un tout, modifiant à chaque nouvelle étape toute sa structure interne et la liaison des parties, et non comme la somme des modifications partielles intervenant dans le développement de chaque fonction. Le sort de chaque partie fonctionnelle dans le développement de la conscience dépend de la modification du tout et non l'inverse. [...] Pour prendre conscience, il faut posséder ce dont on doit prendre conscience. Pour maîtriser, il faut disposer de ce qui doit être soumis à notre volonté⁶. »

Les concepts scientifiques deviennent donc conscients et volontaires par leur intégration dans un système et peuvent être, à leur tour, intégrer dans un système supérieur. L'apprentissage nécessite donc l'apprentissage du contenu

⁴ L. Vygotski, *Pensée et Langage*, p. 149-501.

⁵ Cette position est une opposition à Piaget qui affirme une distance infranchissable entre les concepts spontanés et scientifiques qui vont entrer dans un conflit cognitif (PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*). Notons que PIAGET et VYGOTSKI ont eu plusieurs échanges ou confrontations scientifiques sur ces questions. Par contre, ils reconnaissent tous deux les différentes étapes du développement et de l'apprentissage. Et si leurs études ont porté sur les enfants, les résultats sont transposables pour tous les apprentissages *mutatis mutandis*.

⁶ L. VYGOTSKI, *Pensée et Langage*, p. 311 et 313.

d'une discipline ainsi qu'une maturation du développement psychologique et des fonctions psychiques supérieures (abstraction, comparaison, distinction, imagination scientifique, etc.).

La question qui se pose alors est la suivante : comment savoir quel est l'état de ce processus d'apprentissage pour que l'enseignant puisse proposer une dynamique intellectuelle et un apprentissage fructueux qui permette l'acquisition de nouveaux concepts d'ordre scientifique ? Vygotski y répond par ses recherches sur la zone proximale de développement⁷. Il s'agit d'une zone d'apprentissage située entre un seuil inférieur, celui auquel l'apprenant peut développer ses connaissances par ses propres fonctions psychologiques supérieures (par lecture, écoute, cours, etc.), et le seuil supérieur qu'il ne peut pas encore atteindre même avec l'aide d'une personne plus compétente ou plus expérimentée. La zone proximale de développement est donc la zone qui pourra être atteinte, potentiellement, avec l'aide d'un enseignant ou d'un pair. Le but de l'enseignement est que l'apprenant puisse ensuite atteindre ce nouveau seuil par l'acquisition de nouvelles capacités cognitives et psychiques pour que l'enseignant puisse l'emmener vers des concepts de plus en plus complexes.

Comment enseigner ?

Selon Vygotski un enseignement est fructueux et n'est pas « simplement » un stockage d'informations en vue d'une certification, s'il prend en compte ces différentes zones. Toutefois, il est bien difficile d'appliquer une différenciation face à un groupe, d'autant plus s'il est important. Quelles sont donc les possibilités pour enseigner de façon fructueuse ?

⁷ Cette zone correspond en partie à la période sensible que décrit Maria Montessori et qui indique le moment idéal pour certains types d'apprentissage.

Un maître et des disciples

La forme avec un maître et des disciples, qui est la forme antique et rabbinique d'enseigner, a été appliquée durant des siècles et par Jésus lui-même. Dans le monde antique et rabbinique, c'est la méthode orale la plus adéquate face à des apprenants souvent illettrés et attachés à recevoir un enseignement provenant d'un maître reconnu. Elle demeure judicieuse – même si ce n'est pas la seule – face à un grand groupe et avec un contenu compliqué ou très important à transmettre durant un temps relativement court.

Toutefois, tout le courant des « pédagogies nouvelles » apparu au XIX^e siècle avec des pédagogues tels que Dewey, Montessori, Pestalozzi, Freinet, etc. a montré les limites de ce modèle. En effet, un enseignement magistral ne permet en aucun cas de vérifier ce que chaque apprenant a réellement assimilé, il ne prend nullement en compte les préacquis des apprenants, ni leur contexte, ni leur capacité, ni leur zone proximale de développement.

Les méthodes de l'enseignement

Depuis les années nonante, les études sur les processus d'acquisition, sur les savoirs en jeu et leurs statuts, sur les postures de l'enseignant et de l'apprenant ont supplanté les grandes théories de l'apprentissage⁸. Si la forme « magistrale » ou transmissive peut garder du sens dans la mesure où il s'agit d'un enseignement face à un groupe important et pour un contenu compliqué, plutôt que complexe, il semble évident que c'est la forme la plus adaptée. Dans les autres cas, si l'on veut s'assurer que l'apprenant puisse ancrer des connaissances (et pas seulement les entendre, les redonner au moment d'une évaluation, puis les oublier), les neurosciences et les sciences de l'éducation

⁸ Isabelle OLRÉ-LOUIS, « Les styles d'apprentissage : des concepts aux mesures », *L'année psychologique* (1995, 95/2), p. 317-342 ; Gérard SENSEVY, *Le sens du savoir*. Éléments pour une théorie de l'action conjointe en didactique. Bruxelles, de Boeck, 2011.

ont démontré que d'autres méthodes ou formes sont plus efficaces face au public actuel⁹.

Habituellement, on regroupe les méthodes d'enseignement en cinq catégories¹⁰ :

- L'enseignement *direct* ou magistral dans lequel l'enseignant est face au groupe d'apprenants, expose son contenu et permet de mettre en pratique un concept présenté afin de permettre à l'apprenant de devenir autonome par rapport à l'utilisation de ce concept.
- L'enseignement *indirect* qui développe la capacité de résoudre des problèmes, des questions des apprenants. Il se base sur des études de cas, des enquêtes et cherche à développer la pensée critique des apprenants en recherchant des hypothèses et en les confrontant pour les valider ou non.
- L'enseignement *interactif* qui cherche à rendre l'apprenant actif durant son apprentissage en utilisant comme moyen privilégié le débat, les cartes conceptuelles, les tables rondes, l'enseignement par les pairs, l'enseignement coopératif, etc. Il suppose une acquisition des savoirs soit individuellement, soit par groupe, soit par un autre style d'enseignement afin d'éviter que ces interactions ne soient que des échanges de banalités, au pire d'erreurs.
- L'enseignement ou apprentissage *expérimental ou expérientiel* qui privilégie l'observation d'une expérience, d'une simulation, d'une excursion articulée avec une réflexion et une abstraction. Il s'agit du

⁹ Marie GAUSSEL et Catherine REVERDY, « Neurosciences et éducation : la bataille des cerveaux. » dans *Dossier de veille de l'IFÉ*, 2013, en ligne : <http://ife.ens-lyon.fr/vst/DA/detailsDossier.php?parent=accueil&dossier=86&lang=fr>, (consulté le 20 octobre 2022).

¹⁰ François Jacquet-Francillon, « Chapitre 6 - Des méthodes d'enseignement à la science de l'éducation », dans Id. (dir.), *Naissances de l'école du peuple. 1815-1870*, Paris, L'Atelier, 1995, p. 133-157, en ligne : <https://www.bienenseigner.com/methodes-denseignement-en-didactique/> (consulté le 20 octobre 2022).

fameux *Learning by doing* développé par Dewey et Freinet¹¹. Il se compose selon Kolb¹² de quatre phases : l'expérimentation, l'observation réfléchie, la conceptualisation et l'émission d'hypothèses qui seront validées ou non.

- L'étude *indépendante* qui encourage l'initiative personnelle, l'autoperfectionnement et la confiance en soi chez l'apprenant. Elle privilégie l'enseignement à distance, par ordinateur, les projets de recherche, les exercices, la classe inversée, etc.

Le type ou la méthode d'enseignement doit répondre aux visées et aux contraintes auxquelles l'enseignant est confronté. Par exemple, veut-il assurer un *drill* pour que les étudiants sachent par cœur une déclinaison ? qu'ils soient à même de lire un philosophe et d'en faire une analyse, une synthèse ? de s'interroger sur leurs propres affirmations ? de réfléchir et de construire des concepts par eux-même ? Sont-ils 10 ou 100 ? l'espace est-il modelable ou pas ? quel est le temps à disposition ? etc. De plus, les chercheurs ont développé plusieurs taxonomies, dont la plus connue est celle de Bloom, qui permettent d'identifier le degré d'exigence d'un enseignement¹³. En fonction de tous ces paramètres, l'enseignant peut alors déterminer le style le plus adapté : il peut déterminer que l'enseignement traditionnel (un exposé) ou maïeutique (un questionnement) est adapté. Mais il peut aussi travailler à partir d'objectifs spécifiques qui le centreront sur les apprentissages de l'apprenant plutôt que sur ses propres attentes, avec des remédiations

¹¹ John DEWEY, *Philosophy & Education in Their Historic Relations*, Westview Press, 1993 ; Célestin FREINET, *Essai de psychologie sensible appliquée à l'éducation*, C.E.L., Cannes, 1950.

¹² Mai P. TRINH et David A. KOLB, « Eastern Experiential Learning: Eastern principles for learning wholeness », dans *Career Planning and Adult Development Journal* (2012, 27), p. 29-43.

¹³ Benjamin S. BLOOM, David R. KRATHWOHL, *The classification of educational goals, by a committee of college and university examiners*, New York, Longmans, 1956; David R. KRATHWOHL, « A Revision of Bloom's Taxonomy, An Overview. Theory », dans *Practice* (2002, 41), p. 212-218 ; pour voir les différents degrés taxonomiques : https://www.enseigner.ulaval.ca/system/files/taxonomie_cognitif.pdf.

proposées lorsqu'il n'y parvient pas ; il peut développer une pédagogie différenciée en fonction des zones proximales de développement de chaque élève ou de chaque groupe d'élèves en favorisant la recherche individuelle et en petit groupe avec des supports et des consignes à la hauteur des capacités de l'apprenant. Finalement, il peut aussi travailler avec les stratégies cognitives des apprenants en utilisant la métacognition, l'abstraction réfléchissante et en permettant ainsi aux apprenants de prendre conscience de la façon dont ils développent leurs propres réseaux conceptuels qu'ils peuvent amplifier¹⁴. Pour faire ses choix avec bon sens, il devra donc identifier le type de savoir-connaissances qu'il veut que ses apprenants assimilent. Les apprenants sont confrontés aujourd'hui non pas à une pénurie d'informations, mais un surplus d'informations et il s'agit donc de leur apprendre à trier ces dernières à l'aide de critères leur permettant de sélectionner les informations pertinentes et à déterminer les stratégies pour le faire. L'enseignant devra aussi préciser les savoir-faire dont les apprenants ont besoin (sélectionner les informations, identifier les connaissances à retenir, à mettre en réseau, communiquer, analyser, synthétiser, voir même confronter et débattre des concepts travaillés) et pour cela leur offrir des espaces pour s'entraîner à ce type de capacités, voire de compétences.

Prenons quelques exemples dans le monde académique : un cours universitaire qui se compose d'un exposé et d'un temps de questions-réponses demeure dans un type magistral (quelques étudiants osent vérifier si leur compréhension est cohérente avec celle de l'enseignant), mais le cours ne tient nullement compte de l'auditoire (quels que soient les étudiants, leur parcours, leur nombre, le cours reste le même). Il s'agit d'un enseignement direct qui, du point de vue cognitif, est au degré taxonomique le plus faible : le seul effort de l'apprenant consiste à écouter et à mémoriser. Pour atteindre un degré légèrement plus élevé, on peut utiliser l'enseignement indirect qui engage les apprenants dans une démarche de compréhension lorsqu'ils

¹⁴ André RIEUNIER, *Préparer un cours*, Paris, ESF, 2000.

sélectionnent, résument et présentent à leurs pairs ce qu'ils ont compris d'un auteur. Pour atteindre des degrés supérieurs, il est nécessaire de mettre en place de l'analyse et de la synthèse qui permettent à l'apprenant d'extraire les éléments-clés, d'interpréter les sous-entendus par des recoupements et des comparaisons dans un enseignement interactif voire expérimental. Imaginer des discussions ou des débats contradictoires dans lequel il convient de rechercher des arguments pour des positions divergentes, de les comprendre dans leur contexte et de les présenter positivement pour, finalement, se positionner de façon convaincante est sans doute un exercice complexe et d'un haut degré taxonomique. En d'autres termes, les questions disputées au Moyen-Âge permettent ce développement, mais devraient être menées par les apprenants si l'on souhaite qu'ils développent ces compétences.

L'étude indépendante peut mener au degré le plus élevé dans la mesure où le questionnement et l'approfondissement est élevé, prend en compte différentes disciplines et la complexité de toute question. Elle devrait ainsi permettre un réel renouvellement d'un concept et de son réseau, d'une question théologique ou d'une problématique pastorale.

Finalement, les styles et les formes de l'enseignement dépendent de l'objectif et du degré taxonomique qui est visé.

L'enseignement de la théologie

Si l'enseignement de la théologie n'a pas de spécificité particulière quant à sa forme, il en a quant à son épistémologie et par rapport à son contenu qui ne se limite pas à un savoir. Nous allons examiner maintenant ces deux éléments.

La question épistémologique

Chaque grand champ disciplinaire a sa propre épistémologie qui lui permet de déterminer ce qu'il considère comme vrai, exact et juste et ce qui ne l'est pas. Aujourd'hui, la majorité des sciences s'appuient sur la logique et/ou

l'observation de situations pour créer des modèles explicatifs qui pourront ensuite être validés ou non par d'autres observations. L'épistémologie met en jeu non seulement les méthodes, mais aussi le questionnement (sa nature, son contexte, ses objectifs), le cadre, les présupposés, les objets (domaines d'investigation et outils) qui sont portés par un domaine ou une discipline académique¹⁵.

Un exemple d'une épistémologie en théologie « classique »

A l'époque de saint Thomas, la question ne se pose pas dans les mêmes termes puisque la vérité est déjà à l'intérieur de l'apprenant et le travail de l'enseignant consiste à permettre à l'apprenant d'avoir accès à ce que Dieu lui a déjà donné de connaître intérieurement¹⁶. L'enseignant agit donc comme un agent au service de la vérité. La base de cette épistémologie est ontologique : « il n'y a de connaissance rigoureusement vraie, de science, que si l'on se maintient dans ce que les scolastiques appelaient le *per se*, c'est-à-dire dans les lois et relations qui jaillissent des choses considérées sous des points de vue nettement et formellement définis. »¹⁷, puis sur ce qui a été appelé par Melchior Cano les « lieux théologiques »¹⁸. Élaborés sur le modèle des Topiques d'Aristote, il s'agit de sources hiérarchisées (Écritures saintes, Magistère de l'Église, tradition, etc.) auxquelles peuvent se référer les théologiens afin d'établir et de soutenir leurs affirmations.

Si la théologie recherche la vérité au même titre que les autres disciplines académiques, elle en a une considération très différente par l'affirmation, d'une part, que Jésus-Christ est La Vérité (Jn 14,6) et donc que les Écritures saintes sont la première source à laquelle se référer. D'autre part, selon

¹⁵ Gérard FOUREZ et al., *Apprivoiser l'épistémologie*. Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2002 ; Jean-Marie VAN DER MAREN, *La recherche appliquée en pédagogie*. Louvain-la-Neuve, De Boeck supérieur, 2003.

¹⁶ Thomas D'ACQUIN, *De Magistro*.

¹⁷ André GARDEIL, « La notion du Lieu théologique », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1908, 2), p. 51-73, citation p. 53.

¹⁸ Melchior CANO, *De locis theologicis*. L. XII, Salamanca, 1563 (editio princeps).

l'épistémologie thomasienne, l'homme possède en lui-même (par ses facultés intellectives) la connaissance relative à la foi et à Dieu et, donc, il convient de faire émerger ce savoir qui ne se trouve pas seulement dans l'observation et l'analyse de notre monde. Cette question de la vérité largement travaillée et discutée¹⁹ n'est pas le but de notre contribution. Mais retenons que du point de vue de la théologie, la question épistémologique est une question spécifique et qu'elle y répond, sous ce rapport, de façon différente que les autres disciplines académiques. Toutefois, comme les autres disciplines, les principes de logique et de raisonnement sont appliqués de façon au moins aussi exigeante.

Les épistémologies en sciences de l'éducation

En sciences de l'éducation, la question épistémologique est très discutée. Guba et Lincoln font une analyse comparative des positionnements épistémologiques et ontologiques des recherches²⁰. Cette recherche montre différents rapports épistémologiques (positiviste, postpositiviste, théorie critique, constructivisme ou théorie participative qu'un chercheur en sciences de l'éducation peut avoir avec ce qu'il considère comme un savoir en fonction de son processus d'élaboration. Les différences épistémologiques spécifiques aux disciplines déterminent en grande partie la didactique de chaque discipline et son développement relativement aux pratiques enseignantes. Le chercheur doit ensuite déterminer son type de posture (plutôt explicatif ou plutôt compréhensif) afin de déterminer les méthodes et les analyses qu'il pourra faire de son objet d'études.

La didactique accorde une importance particulière à cette question de l'épistémologie puisque son sujet d'étude est de comprendre comment et

¹⁹ Jean-Pierre TORREL, « Situation actuelle des études thomistes », dans *Recherches de Science Religieuse* (2003, 91), p. 343-371.

²⁰ Egon G. GUBA, Yvonna S. LINCOLN, « Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences », in: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (Ed.), *The Sage handbook of qualitative research*, Sage Publications, 2005, p. 191-215.

pourquoi un apprenant non seulement acquiert des connaissances, mais encore comment il/elle développe des attitudes et des compétences.

L'épistémologie en pédagogie ou didactique religieuse ou en théologie pratique ?

Dans la théologie pratique, la question de l'épistémologie²¹ s'est beaucoup focalisée sur la question de la corrélation de Tillich, repris en partie par Tracy, qui montre ses limites comme Goeffroy Legrand l'a montré en proposant la méthode de Boeve : la recontextualisation²². Toutefois, ces méthodes devraient découler d'un premier choix rationnel : quelle est la nature de la connaissance qui est recherchée et qui doit être développée (connaissance de type déductif, à partir de principes ; de type d'une construction personnelle ou collective, de type révélée ; de type hybride) ? Par exemple, pour les théologies de la libération qui ont fait un gros travail sur cette question, le fait d'utiliser une méthode « marxiste » a été un gros reproche puisque on a supposé que cela impliquait d'adhérer aux connaissances

En effet, ce premier choix permet ensuite de déterminer les méthodes qui sont les plus cohérentes et les critères de validités pour leur usage et leur interprétation.

L'enseignement religieux confessionnel et théologique

La didactique de l'enseignement religieux et théologique est une discipline en soi. Toutefois, en français, il y a très peu de recherches et de publications. Par contre, elles sont légions en allemand et en anglais. Nous nous baserons

²¹ Arnaud JOIN-LAMBERT, « La théologie pratique au défi de son épistémologie. » *Laval théologique et philosophique* (2019, 75), p. 39–57, en ligne : <https://doi.org/10.7202/1067502ar>

²² Geoffrey LEGRAND, *De la corrélation à la recontextualisation. Enjeux théologiques d'une option méthodologique*, dans Yves Guérette (éd.), *Pratiques de libération et théologie des pratiques. Pour une épiphanie du salut de Dieu*, Yves Guérette : Montréal 2022, p.30-43 <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:257211> (consulté le 20.10.2022)

donc davantage sur les recherches dans ces langues pour établir les principes de cet enseignement du point de vue épistémologiques, didactiques et pédagogiques.

Transmettre aux autres ce qui a été connu, vécu, expérimenté

Le savoir qui est en jeu n'est pas un pur savoir issu du monde académique. Il s'agit du contenu de la foi et ce contenu – s'il est considéré comme vrai du point de vue épistémologique théologique – requiert en plus de l'acte de l'intelligence, un acte de la volonté qui adhère à ce contenu : c'est l'acte de foi. Cet acte de foi n'est pas nécessaire pour apprendre : un apprenant peut très bien développer des savoirs et des savoir-faire bibliques, philosophiques et même théologiques. Toutefois, l'apprenant peut atteindre les savoir-être ou devenir visés par l'enseignant s'il entre ou approfondit une démarche de foi qui lui donne une motivation intrinsèque remarquable. En d'autres termes, un étudiant peut suivre un parcours dans une faculté de théologie comme un cursus académique sans être croyant, mais s'il lie ce parcours à une démarche de foi, la dimension spirituelle du développement de l'apprenant pourra se développer et donner beaucoup plus de sens à l'ensemble de ses apprentissages.

Transposition didactique

Il est certain qu'une transposition est nécessaire entre les savoirs « savants » (savoir au sens large, connaissances + habiletés / SF + aptitudes / SE, académiques, issus de la recherche, contemplés et ceux qui sont ensuite amenés aux apprenants ou comme dirait Vygostki pour amener l'apprenant à passer de ses concepts spontanés et des concepts scientifiques. La didactique des mathématiques (par Chevallard²³) et des langues (par Martinand²⁴ et

²³ Yves CHEVALLARD, *La transposition didactique*. Du savoir savant au savoir enseigné, Grenoble, La pensée sauvage, 1985.

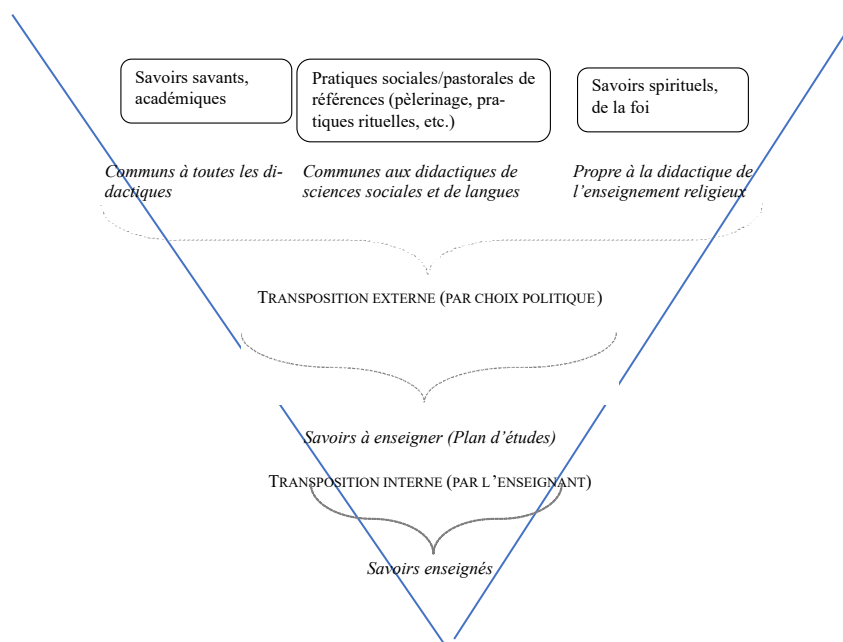
²⁴ Jean-Pierre MARTINAND, « Pratiques de référence, transposition didactique et savoirs professionnels en sciences techniques », dans *Les sciences de l'éducation, pour l'ère nouvelle* (1989, 2), p. 23-29.

Schneuwly²⁵) ont déjà démontré ce qui est nécessaire en termes de transposition, à savoir une transposition externe entre les savoirs savants et les pratiques sociales de références (les activités objectives de transformation d'un donné humain, reconnues par un groupe social comme faisant partie du savoir comme, par exemple, les ouvrages « classiques » en littérature). Cette transposition se fait par des acteurs politiques qui édictent les plans ou les cursus d'études et déterminent les savoirs à enseigner. Il y a ensuite une transposition interne, réalisée par l'enseignant lui-même, qui détermine ce qu'il va transmettre comme contenu à ses étudiants. En effet, tout enseignant sélectionne les éléments qui lui paraissent les plus importants, les plus adéquats, les plus pertinents parmi l'ensemble des savoirs à enseigner. Ces éléments forment le savoir enseigné : ce qui est réellement transmis dans un cours.

Du point de vue de l'enseignement religieux, on peut retenir ces deux éléments du savoir qui sont transposés pour former le savoir à enseigner. Mais nous pouvons y ajouter les éléments provenant de la vie spirituelle (ce qui est contemplé) qui peuvent fournir une expérience susceptible de donner du sens et une motivation intrinsèque aux apprenants.

²⁵ Bernard SCHNEUWLY, « 3. De l'utilité de la « transposition didactique » », in : Jean-Louis Chiss (éd.), dans *Didactique du français. Fondements d'une discipline*. Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2008, p. 47-59.

Cela donnerait donc de façon schématique :



Ces trois savoirs à transposer montrent la complexité de ce qui est enseigné et de ce qui est évalué. Les savoirs spirituels devront être identifiés et conceptualisés comme tels pour pouvoir être transmis en tant que savoirs – au même titre par exemple qu’une expérience de voyage en sciences sociales. Il ne s’agit pas là de transmettre sa propre expérience de la présence de Dieu telle qu’elle est vécue par l’individu croyant, mais de l’identifier en tant qu’expérience partagée par un groupe social, une communauté. Il s’agit alors d’une expérience observable et partagée.

Ces savoirs spécifiques – en plus des savoirs disciplinaires qui sont identifiés par les lieux théologiques que nous avons vus plus haut telles que la connaissance critique de la Bible comme ouvrage de référence (contenus, auteurs, analyse critique), de la tradition et du magistère – pourront et devront

faire l'objet d'études académiques qui peuvent utiliser l'épistémologie des sciences de l'éducation afin d'en faire des études aussi bien qualitatives que quantitatives.

Planification et apprentissage

Pour parvenir à transmettre ou à éduquer, il est indispensable d'avoir une cohérence entre les visées, les objectifs et les éléments qui sont évalués aussi bien à titre formatif que sommatif. En d'autres termes, l'enseignant doit s'assurer que lorsqu'il évalue des savoirs et des savoir-faire, ceux-ci ont été identifiés durant son enseignement et que les apprenants ont eu l'occasion de vérifier s'ils avaient des lacunes quant à ces objectifs et savaient comment les atteindre. La planification est l'outil qui permet d'assurer une continuité horizontale (temporelle) entre les temps d'enseignement et verticale (pédagogique) entre les différents concepts didactiques tels que les compétences ou les objectifs, le déroulement et l'évaluation. Elle permet aussi de centrer la préparation sur l'apprenant – et pas sur l'enseignant – en se questionnant sur ses acquis, ses besoins et mettre en place les outils qui répondent à ces derniers et aux contenus fixés.

La planification semble toujours un outil rébarbatif, mais lorsqu'elle est bien utilisée, c'est une pièce charnière de l'enseignement-apprentissage qui donne une cohérence horizontale et verticale, permet de communiquer à ses étudiants les objectifs réels qui sont fixés et qui seront évalués et donne plus de clarté à l'enseignement quels que soient les éléments inattendus qui surgiront au fil des temps d'enseignement.

Les planifications permettent aussi de vérifier l'alternance dans les formes d'enseignement. Si naturellement, tout enseignant en a une, il n'en demeure pas moins que ses étudiants risquent d'en avoir d'autres. Et s'il veut assurer un apprentissage par une majorité d'étudiants – et pas seulement ceux qui fonctionnent comme lui, il est plus avantageux d'alterner les méthodes qui permettent une dévolution de la responsabilité de l'apprentissage (cours magistral, débat, travail en groupe, nouvelles technologies, lecture

personnelle avec retour en plénum, séminaire, etc.)²⁶. Les neurosciences²⁷ ont démontré que pour ancrer les savoirs, on peut s'appuyer sur la plasticité du cerveau et sur quatre lobes de chacun des deux hémisphères du cerveau : frontal (élabore la pensée, les mouvements complexes), pariétal (perçoit les sensations), occipital (détecte les signaux visuels) et temporal (aire auditive, interprète le sens de ce qui est lu et entendu, mémoire à court terme), sur les types de cerveau :

« La réussite scolaire implique un équilibre entre les deux pôles. Une personnalité trop empathique aura de la difficulté à s'intéresser aux objets alors que la personnalité trop centrée sur les contenus éprouvera des difficultés à s'intégrer au modèle scolaire qui prend appui sur les rapports sociaux²⁸. »

En donnant un statut positif à l'erreur puisque le cerveau ajuste ses comportements par tâtonnement, l'erreur devient un levier pour un apprentissage, en soutenant et encourageant positivement les nouveaux apprentissages déduits des remédiations aux erreurs qui peuvent être issus des intelligences autres que la logico-mathématique (intrapersonnelle, interpersonnelle, spirituelle, créative, pratique, etc.)²⁹. Les punitions et les

²⁶ Lors de la dévolution, l'enseignant transmet à l'apprenant la responsabilité et l'activité de l'apprentissage. Il les reprendra ensuite pour valider les apprentissages. Cf. Guillaume HARENT, « La dévolution : une clé pour mieux différencier », dans *De la personnalisation à la différenciation, e-novEPS* (2012, 3), p. 1-7, en ligne : https://www.pedagogie.ac-nantes.fr/medias/fichier/enov3p2a1harent_1342106468540.pdf (consulté le 20 octobre 2022).

²⁷ Stanislas DEHAENE, « Les quatre piliers de l'apprentissage », *ParisTech Review* (2013, 7), 8 p ; Jacques FRADIN, « Un nouveau modèle : les quatre cerveaux, centre décisionnels », *Futura Santé*, 2021, en ligne : <https://www.futura-sciences.com/sante/dossiers/medecine-stress-comprendre-gerer-stress-855/page/12/>; Jacques BELLEAU, *Neuropédagogie. Cerveau, intelligences et apprentissage*, 2015, en ligne : <https://core.ac.uk/download/pdf/52976113.pdf>. Et pour voir la carte neuropsychologique complète du cerveau : cf. https://www.rvd-psychologue.com/images/neurosciences/carte_neuro_big.jpg (sites consultés le 20 octobre 2022).

²⁸ J. BELLEAU, *Neuropédagogie*, p. 42.

²⁹ Howard GARDNER, *Les formes de l'intelligence*, Paris, Odile Jacob, 1997.

retours négatifs associent l'apprentissage à un déplaisir et induisent donc une fuite face à l'apprentissage. Au contraire, si le cerveau associe l'apprentissage à une situation sécuritaire et plaisante, il peut donc rechercher des lieux d'apprentissages du même type. L'apprentissage s'ancre dans le cerveau de la personne lorsque l'apprenant peut donner du sens selon quatre caractéristiques qui s'articulent entre elles : + émotion positive

- Un apprentissage permet à l'apprenant d'approfondir un élément pour lequel il a un *intérêt propre*, des questionnements ou des problématiques personnelles ou spirituelles à résoudre ; l'apprenant reçoit des clés, des concepts, des outils pour résoudre ou approfondir ces questionnements ;
- il permet à l'apprenant de tisser des liens entre ce qu'il apprend et sa vie quotidienne actuelle ou à venir ; l'apprentissage se transforme soit en un *conflit cognitif* ou un *défi*³⁰ et l'apprenant structure sa pensée et génère du sens, idéalement en lien avec une émotion positive ;
- Il lui permet de *mettre en œuvre* ce qu'il a appris dans ses milieux de vie et de progresser ; en illustrant avec des exemples de la vie professionnelle ou personnelle ou spirituelle, en proposant une mise en œuvre concrète et pratique d'un modèle donné par l'enseignant, l'enseignant offre des alternatives pour atteindre les objectifs ou réaliser la tâche

³⁰ Si l'apprenant perçoit des incohérences entre ce qu'il apprend dans sa vie quotidienne, ses représentations et ce qu'il apprend dans le monde scolaire ou académique, un déséquilibre, un conflit cognitif émerge et il devra restructurer les concepts qu'il utilise, peut-être en apprendre d'autre pour résoudre ce conflit et se positionner. Par exemple, si dans son milieu familial on lui dit que la religion n'a pas de sens, mais qu'il découvre par l'histoire et la philosophie, que ce n'est pas toujours le cas, l'apprenant doit analyser les informations, retravailler les concepts en jeu et se positionner. Ce processus est particulièrement décrit par Piaget comme processus d'apprentissage, cf. Jean Piaget, *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970. Si l'apprentissage permet d'atteindre un objectif plus haut – par exemple apprendre la chimie pour passer les épreuves de sélection d'un métier dont on rêve – il devient un défi positif.

- Il lui permet de *faire des liens* entre les connaissances déjà acquises et les nouvelles (soit en confrontant ou en confortant) : l'apprentissage se situe dans sa zone proximale de développement et l'enseignant verbalise les progrès et les stratégies pour progresser.

Pour parvenir à donner ce type d'enseignement, l'enseignant doit trouver un équilibre entre deux postures légitimes : la posture en aplomb de celui qui détient le savoir, qui impose, organise et sanctionne et la posture de celui qui organise le savoir, guide, accompagne, appuie l'apprenant qui demeure l'acteur principal, ou comme dirait Perrenoud, celui qui accomplit la dernière transposition didactique qui est celle du savoir enseigné au savoir appris et qui est effectué par l'apprenant lui-même.

L'enseignant de religion ou de théologie doit proposer un enseignement-apprentissage avec ces caractéristiques en transmettant un contenu qui touche au for interne de l'individu : sa relation à Dieu. Les deux épistémologies dont nous avons parlé se rejoignent ici : il doit planifier son enseignement, effectuer les choix méthodologiques et les transpositions nécessaires avec soin tout en respectant la Vérité qu'il a pour mission de transmettre.

Nous l'avons vu, un enseignement théologique est de qualité seulement s'il a permis à des apprenants d'ancrer et d'assimiler des savoirs et des savoir-faire d'une haute qualité scientifique en cohérence avec l'épistémologie théologique et à l'aide de formes différenciées et des outils à notre disposition ; de prendre en compte leurs différentes formes d'intelligence et de soutenir la progression non seulement de leur intelligence logique, mais aussi de leur intelligence interpersonnelle et spirituelle à l'image des disciples de Jésus-Christ. Lorsque ces conditions sont remplies, il nous semble alors pertinent d'affirmer qu'un enseignement de qualité est possible.

Résumé

L'auteure interroge la possibilité et la qualité de l'enseignement de la théologie et de la catéchèse aujourd'hui. Si enseigner est une activité humaine universelle, enseigner la foi comporte une dimension spécifique : elle engage la raison, la volonté et la relation spirituelle à Dieu. S'appuyant sur Vygotski et Piaget, l'article rappelle que l'apprentissage suppose une interaction entre l'enseignant et l'apprenant dans une zone proximale de développement. L'objectif est de permettre à l'apprenant d'intégrer durablement les savoirs en les reliant à son propre développement cognitif et existentiel. Enseigner la théologie n'est pas une mission impossible, pour l'auteure, mais une tâche exigeante. Elle requiert une double fidélité à la rigueur scientifique et à la Vérité révélée, pour respecter la finalité spirituelle de la discipline.

LE LIEU THÉOLOGIQUE EN THÉOLOGIE PRATIQUE, ENTRE TRADITION ET INNOVATION

FLORE XHONNEUX¹

Le dernier congrès international de la SITP avait pour thème « théologie pratique ; traditions, innovations, diversités ». Dans l'argumentaire précédent le colloque, nous pouvions lire au sujet de cette thématique la phrase suivante : « faire dialoguer tradition et innovation est essentiel en théologie pratique, car, non seulement, ce dialogue implique un renouvellement des formes et des sujets, mais l'épistémologie elle-même s'en trouve aussi déplacée »². Nous avons pris cette formule comme une invitation à penser en théologie pratique, cette même théologie pratique et certains de ses concepts. Dans cette optique, nous avons décidé de questionner le concept de lieu théologique, ou dans sa formulation latine, le *locus theologicus*.

S'il ne s'agit pas d'un concept fondateur de la théologie pratique, il n'est pas rare de le rencontrer çà et là, dans des articles ou des ouvrages de théologies pratiques. Nous pourrions penser que cette présence discrète, mais tout de même décelable ne pose pas de problème particulier. Pourtant, en étudiant le sujet, il s'avère que l'emploi des lieux théologiques en théologie pratique se révèle parfois ambigu. Il faut dire que ce concept de près de 500 ans est développé par Melchior Cano³, un théologien dominicain espagnol du seizième siècle. Et s'il relève de la nature même d'un concept de se nourrir, de se déployer et, aussi, de se déplacer par rapport à sa détermination première, il est opportun de poser la question d'un dénominateur commun,

¹ Flore Xhonneux est assistante à la faculté de théologie et d'étude des religions de l'UCLouvain en Belgique.

² La théologie pratique Traditions, innovations, diversités Argumentaire

³ Théologien espagnol né en 1509 et décédé en 1560.

afin d'éviter une indétermination qui rendrait l'utilisation du concept particulièrement ardue. La question qui va nous occuper dans les pages qui viennent pourrait s'énoncer dans ces termes, à quoi référons-nous quand nous parlons de lieu théologique en théologie pratique ?

Pour mener à bien cette enquête, le travail est divisé en trois temps. La première partie se consacre à l'origine du concept de lieu théologique. La deuxième partie porte sur son déplacement vers la théologie pratique dans les années septante. La troisième partie revient sur des exemples concrets d'utilisation aujourd'hui et propose une analyse sur relation que le concept de lieu théologique entretient avec la théologie pratique.

Le lieu théologique – ce que nous dit la tradition

Le concept de lieu théologique est développé par Cano dans son ouvrage *De locis theologicis libri duodecim*⁴ publié à Salamanque en 1563, trois ans après son décès. Quand Cano rédige ce traité, il a comme objectif d'élaborer une méthodologie propre à la théologie qui pourrait venir aider et soutenir le travail des théologiens. Comme l'explique le théologien Ambroise Gardeil dans son article « La notion du lieu théologique »⁵, « celui-ci [le traité] était, dans l'intention de son fondateur, un pur traité de méthode une sorte de logique spéciale de la théologie »⁶. Avec cet ouvrage, Cano cherche à faire de la théologie une science à part entière qui, à l'instar des autres sciences, est

⁴ Melchior Cano n'est jamais cité directement car son ouvrage *De locis theologicis libri duodecim*, ne possède pas, à notre connaissance de traduction francophone. Il n'existe pas non plus d'édition récente, même latine, de cet ouvrage. La plupart des articles consacrés à Cano citent Gardeil, dans le monde francophone, ou Albert Lang dans le monde germanophone. Ainsi la compréhension que nous faisons de Cano est, dans notre cas, nous devons l'admettre, celle de Gardeil. Cette difficulté d'accès au texte d'origine peut donner une première limite de l'emploi de ce concept.

⁵ Ambroise GARDEIL, « La notion du lieu théologique », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, (1908/1), p. 51-73.

⁶ *Ibid.*, p. 51.

arrivée à un certain stade de maturité doit développer une méthodologie qui atteste de sa scientificité.

De Locis n'est pas une œuvre où il est seulement question des lieux théologiques. Au contraire, la systématisation des lieux ne représente qu'un volet de ce que Cano avait initialement planifié. Quand Cano théorise cette organisation de la pratique théologique, il voit les choses en grand. Il souhaite que son œuvre soit constituée de deux parties. Une première « consacrée aux règles qui régissent la découverte de « l'invention » »⁷ et une seconde, qui devait se composer de trois livres, mais dont seulement le premier tome sera rédigé, « consacrée aux règles de la mise en œuvre de ces principes »⁸.

Cano identifie dix lieux qu'il sépare en deux catégories principales : les lieux propres et les lieux annexes. Les lieux propres sont, pour reprendre la terminologie de Marie-Thérèse Desouche, des lieux faisant « appel à l'autorité divine »⁹. Cano distingue au sein de ces lieux propres, les lieux fondamentaux, composés de l'Écriture sainte et de la Tradition apostolique, et les lieux déclaratifs. Desouche définit les lieux fondamentaux comme des lieux « qui ont une valeur de conservation du dépôt, d'interprétation du donné révélé et de transmission »¹⁰. Les lieux déclaratifs sont eux-mêmes subdivisés en deux catégories : les lieux efficaces, constitués de l'Église, des conciles, et du magistère du pape et les lieux probables composés des Pères de l'Église, des théologiens scolastiques et canonistes. Les lieux annexes sont composés de la raison naturelle, des philosophes et juristes ainsi que de l'histoire humaine et de la tradition orale. Ces lieux sont classés en fonction de leur autorité et leur fiabilité, c'est pour cette raison que nous retrouvons l'Écriture Sainte en premier lieu et l'histoire en dernier.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ *Ibid.*

⁹ M.-T. DESOUCHE., « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », dans *Nouvelle Revue Théologique*, (1997/116), p. 397.

¹⁰ *Ibid.*

L'utilisation des lieux théologiques et de la méthodologie à suivre est encadrée par trois préceptes. Gardeil les présente de la sorte : « posséder ses lieux théologiques et les règles qui les régissent »¹¹, la « lecture raisonnable du modèle »¹² et « rattacher la question que l'on désire résoudre à ses lieux théologiques propres »¹³. Ces trois règles d'or impliquent elles-mêmes plusieurs considérations de la part du théologien. Ainsi, dans le cas du premier précepte, il est évidemment attendu du théologien qu'il maîtrise les tenants et aboutissants des différents lieux théologiques. En plus de comprendre le fonctionnement de ces lieux, il doit connaître les matières auxquels ils réfèrent. Il n'est pas attendu du théologien qu'il soit un expert dans l'intégralité des disciplines, soit qu'il soit à la fois philosophe, exégète, patrologue, canoniste, juriste, la liste étant très longue, mais Cano estime qu'il doit tendre vers l'ensemble de ces savoirs. Dans une citation de Cano, traduite par Gardeil pour son article « Lieux Théologiques », nous pouvons lire : « je ne le blâme pas de ne pas savoir toutes ces choses : ce que je lui reproche, c'est, s'il ne s'est pas essayé à les savoir »¹⁴.

Le principal enjeu pour Cano avec ces lieux théologiques est d'« outiller »¹⁵ le théologien. Cet outillage est méticuleux. Comme l'explique Gardeil, chacun des lieux est soumis :

« à une élaboration critique [...] destinée à permettre au théologien de discerner tant la valeur d'espèce de ce lieu, que la valeur, pour l'argumentation de chacune de ses parties, de ses aspects, voire même la valeur de chacun des groupes de propositions qu'il contient¹⁶. »

¹¹ A. GARDEIL, « Lieux théologiques », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T.9, Paris, Letouze et Ané, 1926, p. 737.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 738.

¹⁴ *Ibid.*, p. 737. Traduction de A. GARDEIL.

¹⁵ *Ibid.*, p. 722.

¹⁶ *Ibid.*, p. 722

Cette volonté d'équiper le théologien dans sa tâche reste, pour Gardeil, surtout théorique, même si « Cano étudie la nature propre de chacun des lieux théologiques [...] afin que les principes qu'il détermine soient fondés sur la nature des choses [...] pour lui [Cano], les dix lieux théologiques ne sont rien moins que des prétextes à thèses métaphysiques, théologiques, historiques, canoniques, exégétiques, comme ils le sont devenus depuis »¹⁷. Toujours d'après Gardeil, les lieux sont pour Cano, « les éléments d'une Logique théologique construite sur le modèle des *Topiques* d'Aristote »¹⁸.

En effet, Cano met en exergue, pour chaque lieu, plusieurs questions qu'il considère comme primordiales et pouvant particulièrement intéresser les théologiens dans leur travail. Pour chacune de ces questions, il développe une argumentation, le but étant que les théologiens ne recommencent pas à chaque fois les raisonnements depuis le début, mais qu'ils puissent au contraire trouver des réponses sous forme de démonstrations aux questions qu'ils se posent. Ainsi la méthodologie des lieux est la suivante : pour chaque nouvelle entreprise théologique, le théologien doit sonder sa nouvelle question et voir à quel lieu, il peut la rattacher. Sur base des démonstrations fournies par Cano, il peut construire une thèse dont les fondements sont assurément solides et rigoureux.

Cette systématisation des lieux théologiques n'est pas une invention *ex nihilo* de Melchior Cano. Nous ne pouvons pas détailler dans le cadre de cette communication, les tenants et aboutissants de la question de l'influence de Cano. Nous pouvons cependant retenir quatre noms : Aristote, Cicéron, Rodolphe Agricola et Thomas d'Aquin¹⁹. Ces quatre philosophes et théologiens sont souvent désignés comme les auteurs ayant le plus influencé

¹⁷ A. GARDEIL, « La notion du lieu théologique », p. 52.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Pour rappel, Aristote vit entre 388-322 av. J.-C., Cicéron de 106 à 43 av. J.-C., Thomas d'Aquin de 1225 à 1274 et Rodolphe Agricola de 1443 à 1485.

Cano et ce, même si, Cano n'en cite qu'un des quatre et reconnaît en Thomas d'Aquin « son unique source »²⁰, comme le souligne Desouche.

Nous avons mentionné un peu plus haut dans cet article, un extrait dans lequel Gardeil explique que Cano chercherait à établir une logique théologique similaire à celle qu'on retrouve chez Aristote. Ce renvoi à Aristote pourrait laisser penser que Cano a appliqué la méthodologie aristotélicienne à ses concepts de lieux. Or cette référence est à relativiser. Lorsqu'on collationne les lieux aristotéliciens et les lieux de Cano, on peut constater des divergences notables. Aristote pense ses lieux sur base « de la logique »²¹, Gardeil parle même de simple « énumération »²², alors que Cano lui, va plus loin qu'une énumération et prend un temps considérable à déployer ces lieux. Aussi, si les lieux aristotéliciens reposent sur le sens commun, il n'en va pas de même pour les lieux théologiques, qui se fondent sur la révélation et la résurrection. Les paradigmes sont donc radicalement différents. L'influence d'Aristote s'avère donc limitée et des théologiens comme Gardeil appellent à la prudence quand on parle d'influence aristotélicienne.

Un auteur qui n'est jamais cité et qui pourtant a largement influencé Melchior Cano est Rodolphe Agricola²³. Son ouvrage *De inventione dialectica* publié à Cologne en 1527 a considérablement influencé l'œuvre de Cano. Gardeil, toujours dans « Le dictionnaire de théologie catholique », précise que dans ce cas précis, parler d'influence est peut-être même insuffisant. En mobilisant le travail d'Albert Lang²⁴, il s'avère que « quelques passages sont presque copiés »²⁵. Dans son ouvrage *Die « loci theologici » des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Lang montre et démontre à quel

²⁰ M.-T. DESOUCHE, « L'histoire comme lieu théologique », p. 396.

²¹ A. GARDEIL, « Lieux théologiques », p. 716.

²² *Ibid.*, p. 721.

²³ Philosophe et humaniste néerlandais du 15^e siècle.

²⁴ Théologien allemand professeur à l'université de Bonn de théologie fondamentale entre 1939 et 1959.

²⁵ A. GARDEIL, « Lieux théologiques », p. 714.

point certains extraits de Cano sont des copiés collées de l'œuvre d'Agricola. Cano adopte des positions similaires à celles d'Agricola concernant les topiques aristotéliens, et reprend, de manière tacite, des éléments de Cicéron. L'influence de Cicéron dans *De Locis* passe donc par le prisme d'Agricola.

Enfin, *La somme théologique* de Thomas d'Aquin et plus particulièrement, sa première partie sur la doctrine sacrée, se révèle être un terreau fertile pour Cano. En effet, le huitième article de la question « cette doctrine argumente-t-elle ? »²⁶ donne les fondements d'une argumentation théologique. En explicitant les différents types d'arguments possibles, les arguments d'autorités et les arguments raisonnables, Thomas d'Aquin balise le travail futur de Cano. Selon Gardeil, Cano reprend de chez Thomas d'Aquin « la supériorité en théologie de l'argument d'autorité sur l'argument de raison, autre idée mère de Cano, et la clé de la classification de ses lieux théologiques »²⁷.

Ainsi que pouvons-nous retenir des lieux théologiques chez Cano ? Les lieux théologiques comme le pense le dominicain sont des outils qui soutiennent le travail du théologien. Ils permettent à la théologie de se systématiser et d'obtenir un statut de science achevée. Les lieux théologiques se caractérisent par le fait d'être réservés aux théologiens et non pas à l'ensemble des croyants. Comme le dit Marie-Dominique Chenu, « la lumière intérieure du croyant n'entre pas comme telle en ligne de compte, ni l'expérience vécue ; il s'agit de propositions »²⁸. Ils sont des outils de travail pensés pour des universitaires et des lettrés, soit un cercle très restreint d'individus. D'ailleurs, Desouche explique que, « il [le traité de Cano] a donné lieu aux

²⁶ Thomas D'AQUIN, *La Somme Théologique*, trad. Aimon-Marie ROGUET, Tomes 1, Paris, Cerf, 1984, p. 160.

²⁷ A. GARDEIL, « Lieux théologiques », p. 715.

²⁸ M.-D. CHENU, « Les lieux théologiques chez Melchior Cano », in : AUDINET J., CHENU M.-D., BELLET M., *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 47.

développements de la théologie positive »²⁹. Les lieux théologiques, dans leur acceptation première, sont le produit d'une pensée spéculative au service d'une théologie tout aussi spéculative.

La question de recherche énoncée au début de cet article se précise et deux dimensions se distinguent. Tout d'abord, comment un concept de théologie fondamentale développé au seizième siècle a-t-il pu devenir un concept employé en théologie pratique ? Deuxièmement, quand, en théologie pratique, il est question du lieu théologique, est-ce la même signification qu'en théologie fondamentale ?

Le lieu théologique et la théologie pratique – à l'aune d'un déplacement innovant

Pour répondre à la première question, il faut délaisser le seizième siècle et faire un saut temporel jusqu'au vingtième siècle. En février 1976, un colloque sur le thème « Le déplacement des lieux de la théologie »³⁰ s'est déroulé dans le cadre du centenaire de l'Institut catholique de Paris. L'enjeu de cette rencontre était de « repérer le déplacement des lieux traditionnels de la théologie, tant dans leur traitement que dans leur articulation et d'enregistrer l'émergence de lieux nouveaux »³¹. Parmi l'ensemble des communications sur ces débats sur statut de la pratique dans l'exercice théologique, une nous intéresse particulièrement ; celle de Claude Geffré « Du savoir à l'interprétation »³².

Dans son article, Geffré soutient que la théologie a déjà connu deux déplacements, un premier « au 16^e siècle avec la systématisation des lieux

²⁹ M.-T. DESOUCHE, « L'histoire comme lieu théologique », p. 397.

³⁰ C. GEFFRÉ, « Avant-propos », in : AUDINET J., CHENU M.-D., BELLET M., *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p.5.

³¹ *Ibid.*

³² C. GEFFRÉ, « Du savoir à l'interprétation », in : AUDINET J., CHENU M.-D., BELLET M., *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 51-64.

théologiques »³³ et un second au « 19^e avec l'impact de la méthode historique en théologie »³⁴. Sa thèse est la suivante, depuis les années cinquante, on assiste au « passage de la théologie comme savoir constitué à la théologie comme interprétation plurielle ou encore le passage de la théologie dogmatique à la théologie comme herméneutique »³⁵. Sans entrer dans le détail des implications d'une théologie herméneutique et des réserves qu'il est possible de lui adresser, ce que nous cherchons à montrer ici est le tournant, non négligeable, qui s'opère en théologie quand Geffré participe à ce colloque ; le sujet situé, historique et fini devient une variable décisive dans l'équation théologique.

Sans parler directement d'une nouvelle forme d'anthropologie, avec l'avènement de l'herméneutique, l'individu et la temporalité historique ne peuvent plus être passés sous silence et doivent être considérés. Ce basculement des paradigmes implique pour Geffré l'émergence de nouveaux lieux. Il insiste particulièrement sur le fait que si la théologie s'approprie peu à peu les concepts et le langage des sciences humaines et de la philosophie existentialiste, c'est parce que ces disciplines apportent des méthodologies autres qui nous permettent, comme théologiennes et théologiens, d'appréhender la révélation sous un jour nouveau. Pour Geffré, « ces lieux sont moins des lieux nouveaux que des rationalités nouvelles, des approches différentes de la réalité individuelle et collective »³⁶. Ainsi, Geffré définit « ce passage de la théologie comme savoir à la théologie comme interprétation »³⁷ et il considère que ce passage « est inséparable de l'émergence d'un lieu nouveau, à savoir *la pratique chrétienne*, à la fois comme lieu de production du sens du message chrétien et comme lieu de vérification de ce message »³⁸.

³³ *Ibid.*, p.51.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

Les conclusions de ce colloque s'avèrent particulièrement intéressantes pour notre recherche. En effet, Geffré soutient qu'il n'est pas question « de substituer à des lieux théologiques repérables, à savoir les lieux traditionnels, de nouveaux lieux théologiques ». ³⁹ Cependant, ce déplacement de la théologie engendre une variation des paradigmes et, pour Geffré, implique « de prendre conscience qu'il y a de nouveaux lieux de production théologique » ⁴⁰. Il propose ainsi de différencier à la fois les « *lieux théologiques* et *lieux de la théologie* » ⁴¹ qui suppose aussi bien un déplacement de la théologie que du théologien. Les lieux théologiques sont ainsi les lieux déterminés par Cano et la tradition théologique alors que les lieux de la théologie sont ces nouveaux lieux, issus « d'une exterritorialité hors du champ théologique ; je [Geffré] dirais qu'il n'y a plus de « lieux saints » théologiques, mais il y a une manière théologique spécifique d'être présent dans des champs nouveaux, dans des lieux nouveaux » ⁴².

Avec l'émergence de la théologie pratique, de la systématisation de cette jeune discipline, du discernement de ces nouveaux enjeux, la pensée de Geffré nous aide à comprendre comment les lieux théologiques ont été prudemment appréhendés par la théologie pratique. À l'issue de ce colloque, il apparaît qu'il n'est pas question de s'approprier un concept ancien en le faisant référer à une nouvelle réalité, mais de penser à partir de ses fondements et de la réalité à laquelle les théologiens et la théologie sont confrontés aujourd'hui. Pour reprendre les termes de Geffré, il faut apprendre à « distinguer entre des lieux théologiques qui sont des lieux sources et puis des lieux qui sont plutôt des champs nouveaux de la production théologique » ⁴³. Si nous nous rapportons exclusivement à Geffré, nous

³⁹ C. GEFFRÉ, « Conclusions », dans AUDINET J., CHENU M.-D., BELLET M., *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 172.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 176.

⁴³ *Ibid.*, p. 175.

pourrions conclure que la théologie pratique se réapproprie le concept de lieu théologique pour le faire évoluer vers le concept de lieux de la théologie. La théologie pratique reconnaît le concept traditionnel et propose une sorte d'émanation différenciée qui prendrait en compte les changements du théologique.

Le lieu théologique aujourd'hui - perspective de son utilisation dans deux revues

La suggestion de Geffré apparaît comme une solution idéale. Tout en maintenant un lexique similaire, sa terminologie permet de distinguer les deux significations en évitant les complications d'une expression polysémique. Il propose une évolution d'un concept, qui tout en s'enracinant dans la tradition, se déploie parallèlement. Pourtant, près d'un demi-siècle après ce colloque, l'expression de « lieu de la théologie » ne semble pas s'être imposé dans le monde de la théologie pratique.

Pour illustrer ce propos, nous avons décidé de mener une investigation, très modeste, dans deux revues francophones ; une de théologie pratique, « Lumen Vitae » et une de théologie fondamentale, « Recherches de Science Religieuse ». Nous avons repris l'ensemble des articles parus entre janvier 2010 et janvier 2021 et avons cherché tous les articles qui mentionnaient au moins une fois le concept de « lieu.x théologique.s » en français ou en latin « *locus theologicus/locis theologicis* ». Avec cette recherche nous cherchons à établir une estimation de l'utilisation du concept de lieu théologique en théologie pratique et en théologie fondamentale, repérer les contextes dans lesquels ce concept est employé, vérifier si des définitions des lieux théologiques sont données et si, les cas échéants, ces définitions sont en accord avec la signification de Cano, ou s'il s'agit des compréhensions différentes.

Ces deux revues ont été sélectionnées arbitrairement. Il est évident que nous aurions pu nous tourner vers d'autres publications, tout aussi légitimes et

pertinentes. Nous pouvons cependant justifier ce choix. Nous avons choisi de confronter ces deux revues, car elles font force d'autorité dans leur domaine respectif. Même si elles sont rédigées en français, elles s'ouvrent à l'international en se tournant vers les experts des thématiques travaillées, en proposant de traduire les textes originaux des personnes n'écrivant pas en français. Toutes deux publient quatre fois par année et se construisent autour de numéros thématiques. Elles ont chacune une dizaine d'articles par numéro. Nous avons donc considéré qu'il était possible de mettre ces deux revues en perspectives.

Entre janvier 2010 et janvier 2022, les revues *Lumen Vitae* et « Recherches de Science Religieuse » ont publié chacune 49 numéros, pour un total de 556 articles pour « Lumen Vitae » et 433 pour les « Recherches de Science Religieuse ». Sur ces 556 articles de « Lumen Vitae », 10 mentionnent au moins une fois le concept de lieu théologique, 2 sa version latine et 2 articles utilisent les deux expressions. Nous obtenons donc 14 articles qui énoncent au moins une fois ce concept. En ce qui concerne les « Recherches de Science Religieuse », nous recensons 19 avec au moins une mention au lieu théologique, 3 avec la terminologie latine et 4 qui emploient les deux, pour un total de 26 articles. Si nous transformons ces chiffres en pourcentage, nous obtenons 2,5 % d'articles dans « Lumen Vitae » où il est question au moins une fois de lieux théologiques contre 6 % d'articles dans les « Recherches de Science Religieuse »⁴⁴.

Que pouvons-nous dire de ces premiers résultats ? Tout d'abord, au vu de ces chiffres, il semblerait que le concept de lieu théologique reste un concept un peu plus souvent mobilisé en théologie fondamentale, qu'en théologie pratique. Sur l'ensemble de ces articles, nous pouvons nous rendre compte que son emploi reste limité, pour ne pas dire marginal. Nous paraissions être plutôt sur un concept de niche et non pas une notion du quotidien. Notons

⁴⁴ Pour ce calcul nous considérons nous ne différencions pas l'expression française de l'expression latine.

également que dans la revue « *Lumen Vitae* », l'expression de lieu théologique n'a qu'une occurrence par article. Sur l'ensemble des articles recensés, il n'y a que deux articles, où l'expression apparaît deux fois. Pour la revue « *Recherches de Science Religieuse* », nous obtenons un total de neuf articles qui mentionnent plus d'une fois le concept de lieu théologique. Un des articles monte même jusqu'à plus de dix énonciations, mais il apparaît comme une exception.

Dans la revue « *Lumen Vitae* », notons que sur les 14 articles, un s'avère être une chronique bibliographique. L'ensemble des articles ont été rédigés par des auteurs différents, à une exception près, deux des articles recensés sont de François-Xavier Amherdt. La mobilisation du concept est variable et touche à diverses branches de la théologie pratique. Ainsi, nous retrouvons des articles ayant pour thématique la catéchèse, la pastorale et la liturgie, mais également des thèmes plus spécifiques comme le handicap, la symbolique ou la synodalité. Pour donner un aperçu, voici cinq citations provenant de différents articles.

Première citation :

« Nous croyons en effet que la catéchèse constitue un **lieu théologique**, un espace au sein duquel se construit l'Église⁴⁵. »

Deuxième citation :

« En effet, les “signes des temps”, qui se manifestent dans notre continent essentiellement au plan social, constituent un “**lieu théologique**” et une interpellation de la part de Dieu⁴⁶. »

Troisième citation :

⁴⁵ Loreto Moya MARCHAND, « La place de la crédibilité dans la catéchèse d'adultes selon Emilio Alberich », dans *Lumen Vitae*, (2010/65), p. 436.

⁴⁶ Luis Martinez SAAVEDRA, « Un nouveau paradigme de la mission de l'Église », dans *Lumen Vitae*, (2018/73), p. 45.

« La première théologie de la libération a mis l'accent sur le pauvre économique comme **lieu théologique** et sujet de sa libération⁴⁷. »

Quatrième citation :

« Analyser les initiatives liturgiques et sacramentelles au temps de la pandémie de Covid-19 invite à considérer plus encore la manière dont la liturgie est un **lieu théologique** à part entière⁴⁸. »

Cinquième citation :

« Les migrations sont le *locus theologicus* des textes fondateurs de la foi chrétienne⁴⁹. »

Que nous apprennent ces extraits ? Tout d'abord, comme nous l'avons déjà mentionné, le concept de lieu est mobilisé dans des sphères différentes de la théologie pratique. Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas tant son emploi éclectique, mais la manière dont il est appliqué. Sur les 14 usages recensés, nous ne relevons qu'un cas où l'auteur définit l'utilisation du concept de lieu théologique. Loreto Moya Marchant, première citation, définit le lieu théologique comme « un espace au sein duquel se construit l'Église. »⁵⁰. Cette définition n'est pas celle de Cano, mais Marchant explicite néanmoins ce qu'il entend par lieu théologique. Nous trouvons une deuxième forme de définition dans un article de Fabio Attard et Renato Cursi⁵¹. Les auteurs font référence à l'histoire non pas comme lieu théologique, mais à l'histoire qui « est vécue

⁴⁷ Rosa RAMOS, « Actualité de la méthode voir – juger – agir – célébrer dans la catéchèse latino-américaine », dans *Lumen Vitae*, (2018/73), p. 82.

⁴⁸ Olivier PRAUD, « Prier et célébrer au temps de la covid-19 en France », dans *Lumen Vitae*, (2021/76), p. 425.

⁴⁹ Martin BELLEROSE, « Les migrants dans la Bible », dans *Lumen Vitae*, (2019/74), p. 136.

⁵⁰ Loreto Moya MARCHAND, « La place de la crédibilité dans la catéchèse d'adultes », p. 436.

⁵¹ Fabio ATTARD et Renato CURSI, « La pédagogie de la pastorale des jeunes », dans *Lumen Vitae*, (2018/73), p. 164. « Au début de leur expérience charismatique, on remarque une dimension permanente : l'histoire est vécue comme locus theologicus, le lieu de la Parole de Dieu (theou-logos), l'espace où le bien grandit dans un vécu de charité contemplée et partagée à travers le don de soi aux autres. »

comme *locus theologicus* »⁵². Il est intéressant de notifier qu'ici c'est l'histoire qui est définie, et plutôt que de faire correspondre l'histoire à un lieu théologique, tel que Cano l'établit, l'accent est mis sur le vécu, l'existence, notion complètement étrangère à Melchior Cano. Il ne s'agit donc pas de l'histoire comme discipline historique, mais de l'histoire intime comme historicité personnelle et porteuse de sens.

Dans les autres articles, le concept de lieu théologique est employé de manière ponctuelle, un peu comme si son utilisation était un allant de soi qui ne nécessiterait aucune définition ou même aucune précision. Pourtant, quand on y regarde de plus près, ces différentes appropriations sont souvent discordantes avec la conception de Melchior Cano et de ce que sont initialement les lieux théologiques. Dans ces articles, l'expression de lieu théologique relève plutôt des « lieux de la théologie » développés par Geffré. Oui, la catéchèse est un lieu de la théologie, un lieu nouveau de production théologique, mais est-elle un lieu théologique dans la définition classique ? Dans la perspective de Cano, la réponse serait plutôt négative. Oui, le pauvre économique peut être la figure d'un lieu de la théologie, mais ici encore lui donner le statut de lieu théologique, avec la compréhension de Cano, ne semble difficilement envisageable. Il en va de même pour la liturgie, la synodalité et tous les autres domaines qui sont cités.

Nous pouvons évidemment adresser des critiques au concept de lieu théologique de Cano. Il est, en effet, critiquable, et ce en bien des points. Pour n'en citer qu'un, nous pouvons nous étonner de l'absence complète de la spiritualité dans l'énonciation des lieux développés par Cano. Beaucoup de choses pourraient être dites et ont été dites à ce sujet⁵³ la critique des lieux

⁵² *Ibid.*

⁵³ Pour aller plus loin : Marie-Dominique CHENU, « Les lieux théologiques chez Melchior Cano », in : AUDINET J., CHENU M.-D., BELLET M., *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 45-50 et Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style : une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 t., Paris, Cerf, 2007,-

théologiques n'est pas le sujet de notre communication. Ce que nous cherchons à montrer ici est l'ambiguïté qui se dégage de l'emploi de ce concept.

Il nous paraît évident que les différents auteurs savent que les lieux théologiques qu'ils mobilisent ne sont pas les lieux théologiques de Cano. Nous ne soutenons pas qu'ils ont tort d'avoir recours à cette terminologie. Nous nous interrogeons sur le choix de mobiliser ce concept, sans le définir, ou sans le contextualiser. Nous avons la sensation que parfois, en théologie pratique, il y aurait comme une acceptation latente et implicite que ce concept de lieu théologique peut être à la fois, le concept de Cano, mais aussi, pour reprendre la terminologie de Geffré, un lieu de la théologie. Se pose dès lors la question de la référence : qu'est-ce que serait un lieu théologique ? Un lieu où on fait de la théologie, un lieu qui favorise la réflexion théologique ? Un espace spécifique dédié à la seule activité de la théologie ? Si, sans mauvaise foi, nous comprenons l'idée générale qui se dégage de l'emploi de ce concept dans les articles, force est de constater que la compréhension varie en fonction des théologiens et théologiennes qui mobilisent ce concept.

Si maintenant nous répétons cet exercice pour la revue *Recherches de Science Religieuse* quels sont les résultats que nous obtenons ?

Tout d'abord, sur les 26 articles que nous avons recensés, il faut noter qu'un auteur seul en a rédigé 7. Il s'agit de Christoph Théobald, ce qui n'est pas surprenant, quand on sait qu'il est rédacteur en chef de la revue depuis 2009. On retrouve également à deux reprises des articles des théologiens Joseph Famerée et Jean-François Chiron. Sur les 26 articles, 17 ne citent qu'une seule fois le concept de lieu théologie, les autres possèdent plusieurs occurrences. Cinq articles sont des chroniques. À nouveau, nous sommes face à des thématiques éclectiques et tous les articles ne sont pas dédiés aux lieux théologiques. Certains parlent de la figure du Christ, de l'écologie, d'autres de l'Église, d'un point de vue ecclésiologique, liturgique ou en partant d'un document officiel du magistère. Il y a également des articles sur le *sensus*

fidei, la synodalité ou encore un sur Joseph Moingt et un spécifiquement consacrés aux lieux théologiques de Karl Rahner. Voici quelques exemples :

Première citation :

« Au fond l'enjeu porte ici sur la manière dont on articule théologie et liturgie, si la liturgie est vraiment un **lieu théologique**, ou si elle est la mise en œuvre rituelle de principes théologiques qui s'élaborent non seulement en dehors d'elle (par des théologiens), mais surtout sans elle⁵⁴. »

Deuxième citation :

« Les **lieux théologiques** classiques que sont l'Écriture, la Tradition, la vie ecclésiale et sacramentaire, l'histoire des hommes, etc., auxquels il ne faut pas oublier d'ajouter les "**lieux théologiques** en acte" chers à M.-D. Chenu⁵⁵. »

Troisième citation :

« Pour lui [Guiseppe Ruggieri], le concile est donc un "*locus theologicus* dans son accomplissement"⁵⁶. »

Quatrième citation :

« Par "**lieux théologiques**", la théologie catholique entend, surtout depuis Melchior Cano, les "gisements" décisifs où elle a accès aux sources de son information et de son jugement critique, et d'où elle peut, en les interrogeant selon les règles de l'art, tirer sa connaissance croyante en théologie et dans l'Église⁵⁷. »

⁵⁴ Patrick PRÉTOT, « La place de la Constitution sur la liturgie dans l'herméneutique de Vatican », dans *Recherches de Science Religieuse*, (2013/101), p. 25.

⁵⁵ Brigitte CHOLVY, « Vivre dans le temps présent avec réserve, justice et piété, peut-il être désirable ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, (2016/104), p. 533.

⁵⁶ Peter HÜNERMANN, « Au sujet de l'importance du concile Vatican II pour l'église, l'œcuménisme et la société aujourd'hui », dans *Recherches de Science Religieuse*, (2019/107), p. 473.

⁵⁷ Klaus VECHTEL, « Karl Rahner : ses sources et ses lieux théologiques », dans *Recherches de Science Religieuse*, (2020/108), p. 392.

Cinquième citation :

« Marie-Thérèse Desouche nous convainc quand elle montre que ces mutations sont dues à une transformation profonde des “**lieux théologiques**” où la spiritualité, la liturgie, la tradition patristique, avec la notion d’“économie”, et surtout l’histoire et l’Écriture commencent à jouer un rôle plus décisif, en attente d’une nouvelle intégration qui ne viendra que pendant le concile Vatican II et ensuite⁵⁸. »

Les résultats de cette collecte sont ici plus contrastés que dans notre analyse de la revue *Lumen Vitae*. Nous oscillons entre deux réalités. D’un côté, nous retrouvons des auteurs qui choisissent d’aller au-delà de la définition de Cano, tout en s’ancrant dans la tradition. C’est le cas pour les extraits n° 2, 3 et 5. De l’autre côté, nous avons également des emplois traditionnels du concept de lieu théologique, comme c’est le cas avec l’extrait n° 4. L’extrait n° 1, quant à lui, pose la question de considérer la liturgie comme lieu théologique.

Ce qui ressort à la lecture des différents articles est, majoritairement, cette volonté d’ancrer le concept de lieu théologique. Il apparaît moins comme étant un allant de soi. Dans la plupart des articles, il est questionné et situé. Même si les auteurs choisissent d’aller au-delà de la définition de Cano, ils jalonnent leur réflexion en revenant à Cano. Ils réinvestissent des lieux théologiques qui ont peut-être été délaissés, comme l’histoire, mais semblent peut-être plus prudents quand il faut nommer un nouveau lieu, lieu théologique.

Les conclusions auxquelles nous arrivons ici, sont, indéniablement, relatives et ne font pas force d’autorité. Elles sont situées et restreintes. Elles n’engagent que deux revues, dans un temps très limité. Elles nécessiteraient un plus long travail de recherches, aussi bien pour la théologie pratique que pour la théologie fondamentale. Néanmoins, elles trouvent leur pertinence

⁵⁸ Christoph THEOBALD, « Jésus – Christ, Dieu – Trinité », dans *Recherches de Science Religieuse*, (2011/99), p. 303.

dans leurs indications partielles. Pour le dire autrement, elles permettent de prendre la température et d'observer des tendances. Ces différentes constatations offrent la possibilité de questionner et de demander comment nous pouvons réfléchir à des possibilités pour éviter de considérer le concept de lieu théologique comme un allant de soi et ainsi surmonter l'ambiguïté linguistique. Nous considérons que cette ambiguïté pose problème, car elle laisse place à un vide que le destinataire peut choisir d'interpréter à sa guise.

L'article a débuté avec la question suivante : « quand nous parlons de lieu théologique en théologie pratique, à quoi référons-nous ? ». Comme nous avons tâché de le montrer, la réponse ne peut être que plurielle. Le lieu théologique, concept porteur d'une historicité particulièrement conséquente, prenant ses racines les plus profondes avec Aristote, est à son origine un outil méthodologique dépourvu de dimension spirituelle et existentielle. Si la théologie, avec l'ensemble de ses disciplines, a évolué depuis Melchior Cano, que comme Geffré l'a soutenu, elle a connu des déplacements majeurs, l'évolution des concepts semble, elle aussi fondamentale. Le lieu théologique se retrouve aujourd'hui entre deux eaux, à la fois le fruit d'une théologie spéculative et positive et un concept utilisé pour caractériser l'innovation théologique, dans des lieux, qui traditionnellement, ne sont pas considérés comme des lieux où on pourrait théologiser, où une forme de théologie émanerait. Cette dichotomie porteuse de tradition, mais aussi d'innovation, démontre comment l'épistémologie de la théologie, et de la théologie pratique a pu se développer. À voir comment la tradition future décidera de nommer ces lieux et d'opter pour une distinction terminologique, ou non.

Résumé

Comme l'indique le titre « Le lieu théologique en théologie pratique, entre tradition et innovation », l'article est une réflexion sur l'emploi du concept de « lieu théologique » en théologie pratique. L'article est construit en trois points. Dans la première partie, il est question de l'origine du *locus*

theologicus, donc du travail de Melchior Cano et de ses différentes influences. La deuxième partie se concentre sur le déplacement de ce concept vers la théologie pratique dans les années septante, et plus particulièrement l'expression proposée par Claude Geffré « lieux de la théologie ». La troisième partie illustre avec des extraits provenant de la revue *Lumen Vitae* et *Recherches de Science Religieuse* des emplois du concept de lieux théologiques et propose une brève analyse.

DU TRIANGLE À LA PYRAMIDE : L'ÉVOLUTION DE LA MÉTHODE EN THÉOLOGIE PRATIQUE ET SA PRISE EN COMPTE DE LA CRÉATION

DIEUDONNÉ MUSHIPU MBOMBO¹

Lorsqu'on place un congrès important comme celui-ci sous le signe de « Traditions, innovations, et diversités », il est question de revisiter le passé de ce que nous faisons en le soumettant à l'épreuve de la critique afin de voir comment nous pouvons nous inscrire dans une évolution réflexive en prenant le risque d'innovation. Nous aimerions ici risquer cette aventure sur une question spécifique, celle de la méthode de notre discipline théologique.

Nous commencerons ici par définir le moment où la question de la méthode s'est posée pour la théologie pratique, ensuite nous montrerons comment elle a évolué lorsque l'on a compris qu'elle ne pouvait pas se faire sans l'aide des sciences humaines, avec en particulier celle de l'herméneutique. Enfin, nous dirons comment l'herméneutique est devenue la méthode de la théologie pratique. Ici, notre préoccupation sera d'indiquer d'abord le paradigme de la corrélation herméneutique critique comme celui qui s'impose à nous aujourd'hui en tant que méthode théologique. La récente tradition voudrait que la pratique de cette méthode suive un schéma triangulaire qui va de la révélation divine, à l'expérience de l'homme concret d'aujourd'hui en passant par la lecture de la tradition ecclésiale et théologique. Nous évoquerons ensuite le fait que l'action de Dieu, par son Esprit qui, d'en haut, vient nous visiter et nous inspirer ce que nous devons dire (la parole), donne à ce triangle

¹ Dieudonné Mushipu Mbombo est Docteur en théologie (Fribourg, Suisse) Docteur en philosophie (Lausanne), DEA en épistémologie et en éthique et licencié en Sciences de l'éducation (Genève). Il appartient à la Société suisse de théologie et enseigne en Suisse, en Belgique, au Cameroun et au Congo (RDC).

une autre dimension qui lui manque et qui lui impose une nouvelle structure, celle d'une pyramide. La nouveauté que nous donnons à cette pyramide pour qu'elle devienne complète consiste à lui octroyer un nouvel axe qui semble être ignoré jusqu'à présent dans nos investigations. Il s'agit de l'axe de la création entendue ici comme la nature, la terre ou l'environnement. Nous pensons qu'à l'origine, selon la Révélation qui est la source première de notre théologie, il n'y avait pas que Dieu et l'homme. Il y avait Dieu, la création et l'homme. Celui-ci est d'ailleurs un tard-venu. Il a trouvé la nature, ou la terre, qui était déjà là. Il faut la prendre en compte dans nos réflexions théologiques, non seulement pour cette raison, mais également parce que nos sociétés contemporaines nous le rappellent par l'éveil écologique.

La théologie pratique et sa méthode

Cela ne souffre plus d'aucun doute, c'est Schleiermacher qui a élevé la théologie pratique au rang d'une science. Il a ainsi réalisé l'union entre le caractère scientifique et le service de l'Eglise. La théologie est devenue, depuis sa perception de la discipline, un lieu de lecture de l'Ecriture avec la réalité des hommes. L'homme postmoderne qu'il soit occidental, africain, asiatique ou latino-américain veut croire en comprenant. Il est en situation de recherche, recherche du sens, du sens de sa vie, sa vie de foi, et toute son existence avec elle.

La tâche du théologien et de l'Eglise est donc d'aider cet homme postmoderne à avancer sur son parcours de recherche, en l'accompagnant. C'est toute la signification des objectifs de la théologie en général connus depuis Anselme de Cantorbéry qui la définissait comme *fides quaerens intellectum*,² c'est-à-dire comme une foi qui cherche à comprendre. Et cela est aussi vrai particulièrement pour la théologie pratique, celle qui se définit comme « cette

² Anselme DE CANTORBÉRY, *Proslogion, allocution sur l'existence de Dieu* (préface et traduction de fr. Bernard PAUTRAT), Paris, GF Flammarion, 1993, p.40ss.

branche spécifique qui donne sa conscience réflexive à l'agir de l'Eglise aujourd'hui. »³

En effet, cet accompagnement passe par la Révélation qui vient rencontrer l'homme ou la personne humaine dans son histoire, dans son historicité, avec ses expériences existentielles. De cette rencontre, naît une prise de conscience d'une nouvelle identité, d'un nouveau projet de vie, d'un nouvel agir soutenu et engendré par l'Esprit. Il est pourtant évident que cet homme moderne, qui a son histoire propre, forme un tout multidimensionnel. Pour le comprendre afin de mieux l'accompagner sur son parcours de recherche du sens de son existence, l'Eglise comme la théologie sont mises en demeure de faire appel aux méthodes utilisées par les sciences humaines aujourd'hui.⁴

Ce rapprochement de la théologie avec les sciences humaines ouvre de nouvelles perspectives, non seulement au niveau méthodologique, mais aussi au niveau de la pratique de la discipline. Depuis qu'il a été amorcé, la théologie a cessé de se cantonner dans l'ancienne logique onto-dogmatique afin de devenir fondamentalement et épistémologiquement herméneutique.

L'herméneutique comme démarche opératoire

L'évolution de l'herméneutique, dans ses applications paradigmatiques, a toujours accompagné l'évolution épistémologique de la théologie. Lorsque l'herméneutique, à partir de Schleiermacher, considérait ses objectifs comme réservés à comprendre le sens des textes mieux que leurs auteurs eux-mêmes, la théologie suivait cette ligne et inscrivait ses préoccupations dans l'analyse des textes bibliques de la révélation pour en comprendre le sens. Donc, « avec Schleiermacher, la question de la compréhension s'est déplacée en direction

³ Marc DONZÉ, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie » dans Pierre Gisel (éd.), *Pratique et Théologie*, Genève, Labor et fides, 1989, p.184.

⁴ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *La question de la scientificité de la théologie est-elle toujours actuelle ?* Paris, Parole et Silence, 2016, p.240-246.

de la grammaire et de la psychologie de l'auteur qu'on visait à comprendre mieux qu'il ne s'était compris lui-même. »⁵

En effet, le texte et son auteur intéressaient le théologien. Ainsi, a vu le jour l'intérêt pour la reconstruction de l'histoire autour du texte à partir des sources qui ont contribué à sa formation (*Quellenforschung*). Ce qui permet de retrouver le milieu qui a vu naître le texte que l'on a nommé le *Sitz-im-Leben*. Il y a ici un retour au milieu d'origine du texte, non seulement pour viser la personne de l'auteur, mais également en posant la question de savoir à qui le texte était destiné. Quelles en étaient les visées dans la communauté qui devait en faire la lecture ? On retrace ainsi toute l'histoire des formes (*Formgeschichte*) et toute l'histoire de la rédaction autour de ce qui a permis la construction et l'élaboration du texte (*Redaktionsgeschichte*).⁶

Cette course à la recherche du sens à partir du texte et de son auteur empruntera aux sciences humaines, les méthodes narratives, la méthode historico-critique, la méthode analogique, la méthode sémiotique, etc. Mais toutes ces méthodes accuseront des limites réelles dans leur déploiement.⁷

L'herméneutique s'imposera, elle, comme méthode compréhensive et comme méthode de sciences qualitatives. Lorsque l'herméneutique change de tournure et s'affilie à la phénoménologie, la théologie se fait autrement. L'herméneutique devient, avec Heidegger, cette grammaire d'interprétation

⁵ Cf. Camil MENARD, « L'approche herméneutique en théologie pratique », dans Bernard Reymond et Jean-Michel Sordet (éd.), *La théologie pratique. Statut-Méthodes-Perspectives d'avenir. Textes du Congrès International œcuménique et francophone de théologie pratique*, Paris, Beauchesne, 1993, p.88.

⁶ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *L'herméneutique classique et son histoire. Vers une épistémologie interdisciplinaire avec les sciences humaines*, Paris, Cerf, 2019, p.244.

⁷ Selon RICŒUR, il y a dans ce retour acharné de retrouver l'auteur et son sens, plusieurs illusions : « illusion de la source (il est illusoire de prétendre saisir un texte à partir de sa source) ; l'illusion de l'auteur (l'auteur est précisément celui que dénonce ou annonce le texte, par rétro-référence à celui qui l'a écrit) ; l'illusion du destinataire (il est vain de réduire le sens du texte à ce qu'en a compris son auditoire original). Cf. Paul RICŒUR, « Esquisse de conclusion. Conférence », dans Coll., *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, p.292.

capable de nous permettre d'analyser non pas seulement les textes et leurs auteurs, mais aussi et surtout l'aptitude d'entrer dans la structure de l'existence. Elle révèle sa dimension ontologique. C'est ici que « l'analyse existentielle a pris le relais de l'analyse textuelle en montrant dans l'expérience humaine l'existence de critères permanents à partir desquels l'être humain peut lire le sens de sa condition. »⁸

Gadamer et Ricœur prolongeront cette manière de voir non seulement l'herméneutique, mais aussi ses rapports avec la théologie. Car, tous ceux qui se reconnaissent dans cette nouvelle tendance cherchent à résoudre la question du comprendre par mode d'interprétation dans le travail théologique afin de « déchiffrer le texte de notre expérience humaine pour en libérer cette parole de vie capable de guider notre action vers une transformation individuelle et sociale. »⁹ Le comprendre et l'interprétation théologique se concentrent désormais sur le dialogue à engager avec le texte par rapport à l'existence de l'homme interprétant par le biais du langage. Lorsque Gadamer pense qu'« il y a un rapport constitutif entre le texte de la Bible ou de l'Écriture et la communauté des Saints à laquelle cette parole est destinée »¹⁰, Ricœur, lui de son côté, réalise que l'objectif de l'interprétation est l'appropriation. La lecture du texte n'est pas faite pour son auteur, mais pour soi-même. Il dit ceci : « Si nous ne pouvons plus définir l'herméneutique par la recherche d'un autrui et de ses intentions psychologiques qui se dissimulent derrière le texte, et si nous ne voulons pas réduire l'interprétation au démontage des structures, qu'est-ce qui reste à interpréter ? Je répondrai, écrit Ricœur, interpréter c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployée devant le texte. »¹¹

⁸ Cf. Camil MENARD, « L'approche herméneutique en théologie pratique », p.88.

⁹ *Ibid.*, p.90.

¹⁰ Hans – Georg GADAMER., « Herméneutique et théologie », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 51, 1977, p.388.

¹¹ Paul RICŒUR, *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, 2013, p.70.

Enfin, disons-le en troisième position, comme une troisième étape de ce rapport entre la théologie et l'herméneutique : cette nouvelle vision implicative de l'existence va changer la manière de concevoir la théologie elle-même. Celle-ci devient herméneutique. Des théologiens comme Ebeling chez les protestants, ou comme Claude Geffré chez les catholiques, vont le défendre avec talents. Ebeling pensera, par exemple, que « l'herméneutique théologique ne rend justice à sa tâche que si elle affronte de manière critique la question de la compréhension de la réalité [...] – en débat avec la philosophie et la théorie des sciences, mais aussi avec la littérature et l'art, sans oublier les transformations sociales, politiques et économiques. »¹² Et pour Geffré, il n'y a pas de réflexion théologique qui ne soit pas coextensive à l'herméneutique. Il pense qu'il en a été ainsi depuis les origines de la théologie.¹³

La corrélation herméneutique critique

L'interprétation est, affirmons-le, une fonction constituante de la théologie. Ce qui implique que le discours théologique est donc essentiellement herméneutique. D'où l'urgence de la méthode interprétative pour la théologie, du fait qu'elle est fondée sur des textes à lire et à comprendre, donc à interpréter. Cependant, son objectif n'est pas simplement de comprendre les textes de la Révélation, mais d'aller jusqu'à l'homme récepteur des textes et porteur de la foi, tout en créant une unité entre ces démarches, c'est-à-dire en faisant un lien entre le rapport que la personne nourrit avec les textes de la Révélation, donc son rapport à la foi avec sa vie concrète ou son expérience de la vie. C'est en fait la corrélation entre la foi et l'expérience humaine qui

¹² Gerhard EBELING, « L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les temps modernes », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 44 (1994), p.53.

¹³ Cf. Claude GEFFRÉ, « Le tournant herméneutique de la théologie », dans *Transversalités*, n°80, oct.-déc. 2001, p.2.

devient l'objet herméneutique de la théologie. Il s'agit de la foi vécue dans ses aspects fondamentaux, à savoir la dimension symbolique et l'exigence éthique. La tâche herméneutique consiste ici en une double démarche, ou en deux herméneutiques mises en corrélation : l'herméneutique de la parole de Dieu et l'herméneutique de l'existence humaine.¹⁴ La première s'appuie sur les « médiations qu'en donnent les textes autorisés de la tradition chrétienne »¹⁵, et la seconde s'attèle à comprendre l'existence humaine telle qu'elle est présentée par « les courants de la pensée contemporaine qui s'interrogent sur son sens et tentent, sinon de le dire, du moins d'indiquer la direction dans laquelle on pourrait décider d'en reconnaître un, en l'énonçant. »¹⁶

La question principale que nous nous posons dans cette recherche est celle de savoir si ces deux herméneutiques suffisent pour approcher le fait de la Révélation et pour en tirer le sens nécessaire à notre existence. Voyons d'abord ce qu'en pensent ceux qui ont adopté les premiers la méthode de la corrélation avant de clarifier l'herméneutique de l'existence humaine qui ne

¹⁴ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *Le Récit du pèlerin de saint Ignace de Loyola et son rôle formatif dans l'accompagnement spirituel. L'apport des sciences humaines par l'herméneutique classique et la psychologie culturelle dans la lecture pastorale d'un tel récit*, Fribourg - Suisse, Academic Press fribourg, 2014, p.84-86.

¹⁵ L'herméneutique de la parole se fonde sur le sens « de celle-ci lorsqu'à travers une lecture fondamentale et critique des textes scripturaires (canoniques), de la tradition séculaire (confessions de foi, définitions dogmatiques, décisions magistérielles, discours théologiques) et de leur réception par la communauté ecclésiale d'aujourd'hui, elle pourra renvoyer à l'expérience chrétienne originale et fondatrice, fondamentale et normative dont témoignent les textes du Nouveau Testament » Joseph DORÉ, « Les courants de la théologie française depuis Vatican II », in : Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed (éd.), *Interpréter : mélanges offerts à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p.239.

¹⁶ Ici, il s'agit d'une interprétation de l'expérience humaine « qui permette d'en découvrir le sens en l'énonçant à la fois lorsque, à travers et sous les représentations, les idéologies et les systématisations, et dans les conditions effectives de l'existence historique concrète, elle aura permis de s'approcher au plus près possible de l'expérience même du vivre humain comme tel. » Ibid.

se limite pas qu'à l'histoire, mais qui construit l'homme dans son expérience présente et le tourne, en même temps, vers un avenir à bâtir éthiquement.

La première compréhension de la corrélation herméneutique

La corrélation herméneutique, comme méthode défendue par les théologiens systématiques (Ebeling, Schillebeeckx, Tillich, etc.), a réussi à séduire les théologiens pratiques qui l'ont adoptée et qui l'apprécient énormément pour leurs recherches et pour leur discipline.

Tillich et Schillebeeckx, pour ne prendre que ces deux, considèrent que la corrélation théologique ou la théologie corrélatrice évoque la possibilité d'un dialogue entre le christianisme et la culture moderne. La théologie devient ici l'effort de l'homme pour réfléchir sur la foi et sur une certaine contextualisation du kérygme, c'est-à-dire une appropriation de l'annonce du salut concernant l'homme récepteur de l'Evangile. Pour eux, la rationalité théologique actuelle devrait aller dans le sens d'une confrontation entre les conditions actuelles de notre société sécularisée et plurielle et la foi, ou celle de la rencontre entre la conscience religieuse et la conscience moderne. Pour Paul Tillich, cette méthode consiste, en fait, en un va-et-vient entre le contenu de la Révélation et la condition de l'homme qui accueille cette vérité révélée. « La méthode de corrélation explique les contenus de la foi chrétienne en mettant en interdépendance mutuelle les questions existentielles et les réponses théologiques. »¹⁷

Schillebeeckx, de son côté, est d'avis qu'à la question de l'homme, il ne faut pas tout de suite donner une réponse religieuse venant de Dieu. Il faut d'abord donner une réponse signifiante pour l'homme. Cette façon de faire donnerait une autonomie aussi bien au pôle humain qu'au pôle divin. Il construit ainsi sa théorie de la corrélation en analysant la réalité humaine sous deux aspects

¹⁷ Paul TILlich, *Systematic Theology, I.*, Chicago, University of Chicago Press, 1963 (1951), p.89.

importants qui se présentent comme des précompréhensions pour les réponses humaines et pour le discours chrétien sur Dieu. « Cette dialectique négative, qui se trouve dans un horizon de sens positif, mais qui est toujours implicite quant à son caractère universel (vocation à l'*humanum*), je la saisis, dit-il, comme une précompréhension universelle, non seulement des réponses plurielles de l'homme à cette vocation et à ce défi, mais aussi du discours chrétien sur Dieu, de l'Evangile. »¹⁸

En effet, plusieurs théologiens pratiques considèrent que cette méthode de la corrélation herméneutique est leur démarche théologique actuellement, car elle prend en compte l'expérience de l'homme concret. Ils le justifient par la définition et les objectifs qu'ils assignent à la théologie pratique, car celle-ci

« a pour tâche essentielle de permettre à l'ensemble du travail théologique de parvenir à des réalisations pratiques qui en manifestent la pertinence au sein même de la vie des hommes et du monde. Elle essaie de s'acquitter de cette tâche en réfléchissant aux conditions et aux modalités de l'incarnation de la foi, tant au niveau des individus qu'à celui de la communauté. »¹⁹

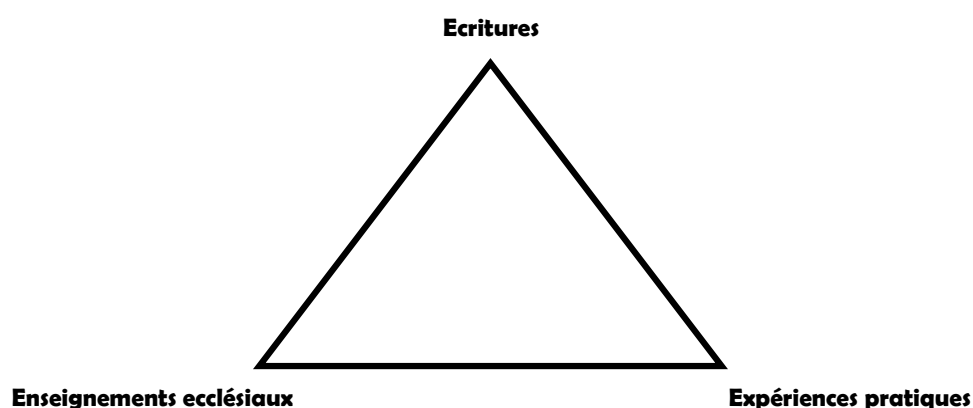
Le triangle

La théologie pratique, se définissant ainsi comme une réflexion sur l'articulation à faire entre le Dieu de la révélation, le christianisme primitif et la pratique expérientielle dans une démarche herméneutique impliquant la foi du chrétien et de sa communauté par rapport aux questionnements actuels de leurs existences, considère comme pertinent le paradigme proposé par les théologiens systématiques.

¹⁸ Edouard SCHILEBEECKX, « Het correlatie-criterium Christelijkantwoord op een menselijke vraag », dans *Geloofsverstaan: interpretative en kritik*, Bloemendaal, H. Nelissen, 1971, p.132.

¹⁹ Bernard KAEMPF, « Les grands axes des études de théologie pratique à Strasbourg », dans *La théologie pratique protestante d'expression française : où en est-elle ? – Cahiers de l'Institut romand de pastorale*, n°12-13, mai 1992, p.50.

Les réflexions conçues par Tillich et Schillebeeckx ont fini par trouver, chez les théologiens pratiques, leur expression condensée dans une théorie de la relation binaire qui devrait exister entre les trois E, à savoir E comme Ecriture, E comme Enseignements ecclésiaux, et E comme Expériences pratiques. Ces réalités E peuvent être représentées par un triangle dont les trois pôles se définissent dans une logique d'interaction mutuelle entre les trois axes référentiels. La théologie surgit donc de l'interférence entre ces trois réalités expérientielles.



On le voit donc, pour les théologiens des années 80 et 90, les trois E des Ecritures, des Enseignements ecclésiaux et des Expériences pratiques sont toujours et encore à prendre en considération, mais il convient de le faire en les inscrivant dans un schéma triangulaire, dont les pôles représentent des réalités en interaction mutuelle marquant ainsi les relations binaires.²⁰ C'est ainsi que la méthode la théologie pratique devient celle d'une corrélation.

²⁰ Cf. Marc DONZÉ., « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », p. 183-190.

La pyramide

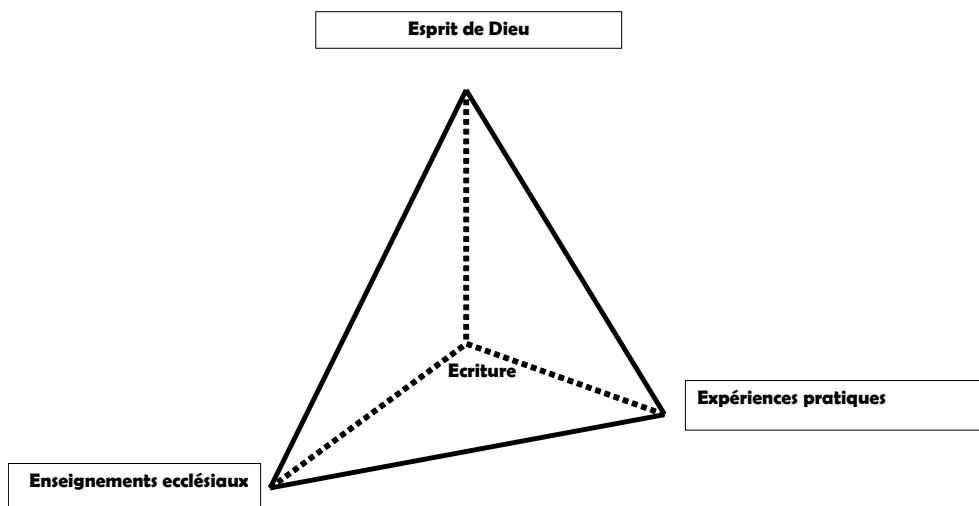
Cette façon de voir la corrélation va vite évoluer. Car, dans ce contexte précis de la foi, « l'essentiel est de ne pas oublier que ces trois E (Ecriture, Enseignements, Expériences) trouvent en dehors d'eux leur fondement, le triangle ainsi évoqué devenant la base d'une pyramide dont la somme nous dépasse infiniment, nous échappe et ne saurait être objectivée. Il s'agit avec lui d'un quatrième E, celui de l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ. »²¹

Le théologien est une personne au service de la foi telle qu'elle est vécue dans l'Eglise. Il ne peut pas ignorer le fait que c'est l'Esprit qui le lie à Dieu. C'est l'Esprit qui nous permet de dire la foi, de dire Dieu, de dire Abba. Il est un don de Dieu qui se donne.²² « Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père » (Rm 8.15)²³. Jésus, après son séjour historique dans notre condition humaine, a disparu physiquement et matériellement de nos yeux. Désormais, il est un Dieu présent autrement, par le fait de l'Esprit. C'est toute la signification de la Pentecôte.

²¹ Cf. Laurent GAGNEBIN, « Comment se fait la théologie pratique ? » dans Bernard Reymond et Jean-Michel SORDET *Théologie pratique. Statut-Méthodes-Perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, 1993, p.39.

²² Cf. Raniero CANTALAMESSA, *Viens Esprit Créateur. Méditations sur le Veni Creator* (Préface du Cardinal Ratzinger), Paris, Editions des Béatitudes, 2008, p.76. CANTALAMESSA ajoute par ailleurs : « de cet Esprit, nous avons d'abord contemplé son action sanctificatrice, puis son action charismatique... » *Idem*, p.197.

²³ Saint Paul ajoute dans l'épître aux Galates : « Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba-Père ! » Ga 4.6.



Sans vouloir nous entraîner dans une polémique confessionnelle, j'affirme ici que pour les Catholiques cela est une évidence, et Benoît XVI le soutient très fortement en parlant de l'inculturation pour les Africains, - et c'est une vérité de la foi compréhensible pour d'autres peuples et pour d'autres continents. Selon lui :

« il ne faut pas oublier que l'Esprit saint est l'authentique protagoniste de l'inculturation, "c'est lui qui préside de manière féconde au dialogue entre la Parole de Dieu, qui s'est révélée dans le Christ, et les requêtes les plus profondes qui jaillissent de la multiplicité des hommes et des cultures."²⁴ »

Ce lien fort entre la foi, la réflexion autour de la foi, et la foi elle-même comme produit de l'Esprit de Dieu doit être gardé à l'esprit lorsque nous théologisons.

²⁴ BENOÎT XVI, *Africae Munus*, n°37.

Une pyramide plus complète

Gagnebin soutient que « la théologie pratique correspond à un chantier ouvert. Ses conclusions sont révisables, pour tout dire réformables. C'est peut-être bien là une dimension de cette Eglise semper reformanda. »²⁵ Nous partageons très fortement cette conviction de Gagnebin, et c'est fort d'elle que nous prenons le courage d'une nouvelle proposition.

La pyramide rassemble tous les acteurs de la vie en Dieu, à savoir Dieu lui-même et les hommes avec lesquels ils cheminent dans l'histoire par la présence de son Esprit. Il manque pourtant un seul élément qui était là présent à la création : il s'agit de la nature, le cosmos ou l'Environnement qui formerait un cinquième E. En l'intégrant dans ce schéma pyramidal, la représentation devient, selon nous, plus complète.

Ne relativisons pas les choses, et n'ayons pas peur. Il ne s'agit pas ici d'une cosmolatrie qui donnerait tous les pouvoirs que possède l'homme au cosmos. Il est question d'exprimer une volonté de réhabilitation d'un cosmos longtemps soumis au pouvoir de l'homme et traité comme n'existant que pour le servir. Cette raison nous incite à penser que Dieu a voulu dès le départ cette autonomie et a voulu que le cosmos lui soit partenaire au même titre que l'homme. Gesché l'exprime bien quand il écrit :

« Dieu crée le cosmos, non pas en chaos mais en logos [...]. Il est créé avec des capacités, en état de capacité. Il a par lui-même, dès avant l'homme et donc indépendamment de lui, une finalité, un sens. Il possède ses consonnes (et les consonnes font le mot), même s'il attend l'homme pour être vocalisé. Le cosmos n'est pas "chaos", au contraire (son nom de cosmos l'indique), il est créé ordre et intelligence, bien planté et construit. »²⁶

²⁵ Laurent GAGNEBIN, « Comment se fait la théologie pratique ? », p.39.

²⁶ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser, t.4 : Le cosmos*, Paris, Cerf, 2004, p. 171-172.

Ce cosmos, nature et terre, doit trouver sa place spécifique dans nos cogitations théologiques. Il est un partenaire de l'homme, et *logos* de Dieu. L'homme n'est pas créé sans lui, l'homme ne pourra pas être sauvé sans lui. D'où toute sa place dans la théologie de la rédemption. L'homme ne se sauvera pas seul sans la nature. Il s'agit ici de son salut intégral, présent et eschatologique. Nous devons pour cette raison, intégrer dans nos efforts épistémologiques la question environnementale. La dégradation de la nature hypothèque la paix, la justice, le bien-être, le développement économique.²⁷ On ne peut plus séparer l'environnement naturel et la société.²⁸ Ils doivent être appréhendés de manière globale.

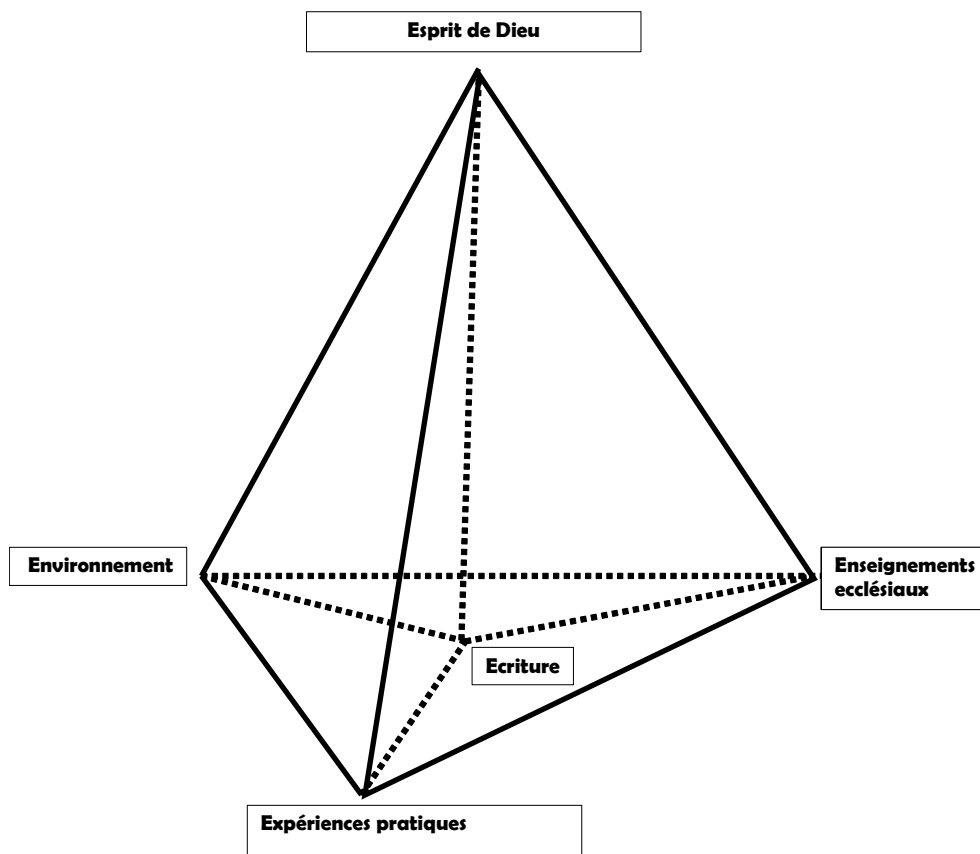
« Quand on parle d'«environnement», on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle.²⁹ »

Si notre théologie se définit comme la réflexion sur nos rapports de foi à Dieu, à situer entre le temps de la création et celui de la rédemption, la nature ne peut pas être ignorée parce qu'elle a été créée avec nous et même avant nous.

²⁷ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, « Quelle rationalité pour la théologie africaine d'aujourd'hui ? », dans Henri Derroitte et Jean Paul Niyigena (éd.), *Cultures, sécularisation et théologie africaine*, Bruxelles, Editions Jésuites, 2021, p. 256.

²⁸ Cf. Pape FRANÇOIS, *Laudato 'Si*, 137-162.

²⁹ *Ibid*, 139.



La base triangulaire a l'avantage de se relier à chaque élément occupant le coin du triangle signifiant, chacun, un pôle du dialogue théologique comme méditation de la communication de Dieu avec les hommes du passé, avec ceux d'aujourd'hui, mais aussi avec la nature.

On le voit donc. L'Esprit de Dieu reste à la tête, au pôle supérieur de la pyramide, parce que c'est bien lui qui nous ouvre à la Révélation, alors que celle-ci prend plutôt sa place au centre de toutes les réflexions théologiques et garde un premier rapport particulier avec les Expériences existentielles de l'homme actuel et concret, lequel homme lit sa foi et sa vie à la lumière de l'Evangile. Puis, il y a un deuxième rapport à lire qui est celui qui appartient

à ceux qui nous ont précédé dans l'histoire. Ce second rapport pourrait être inspirateur pour nous, les Vivants d'aujourd'hui. Le sens de notre existence vient aussi de la confrontation avec le sens des autres, de ceux qui crurent avant nous et qui nous ont transmis la Parole de la révélation. Il s'agit de « l'expérience des Contemporains et celle de la tradition de foi chrétienne »³⁰ mises en corrélation critique. Et enfin cette même Révélation a un rapport tout aussi particulier avec la création.

Gagnebin n'a-t-il pas raison lorsqu'il dit que le chantier ouvert de la théologie pratique « c'est la reconnaissance de ce qui nous échappe, nous dépasse, reste mystérieux et non maîtrisable, c'est l'accueil de propositions innovantes et risquées, dynamiques. »³¹ Il demande que nous ne puissions pas nous contenter des habitudes dormitives. Je vous invite donc ici à nous réveiller, à saisir la question écologique comme un signe des temps³², à y donner une réponse adéquate par notre théologie pratique. Notre approche risque d'être incomplète si elle laisse de côté la création. Devenons des artisans, des bricoleurs, au sens positif du mont car « il y a des bricoleurs de génie »³³, qui décidons d'inscrire ce que nous faisons dans une réflexion évolutive de nos prospections. Ce serait notre manière de lire les signes des temps et de les interpréter avec efficacité au bénéfice du peuple de Dieu et pour son salut effectif, notre manière de nous confronter aux enjeux des événements mondiaux, mais aussi locaux, de percevoir les chemins par lesquels Dieu se dit aujourd'hui, et de voir naître les germes d'espérance. Il s'agit, en quelque

³⁰ Cf. Marc DUMAS, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, Deuxième édition augmentée, Montréal / Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2007, p.80.

³¹ Laurent GAGNEBIN, « La norme de la Bible », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, p.200.

³² Cf. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, 4.

³³ L. GAGNEBIN, « La norme de la Bible ».

sorte, par la pratique du discernement en commun, « d'acquérir un sens théologique de l'histoire et de l'aujourd'hui »³⁴. Sans cela, nous passons à côté de l'essentiel et de notre devoir théologique.

Résumé

La théologie doit justifier non seulement sa pertinence dans le concert des sciences, mais également jauger les évolutions possibles dans le traitement de son objet. La théologie pratique empreinte sa méthode de la corrélation herméneutique prônée par les systématiciens Tillich et Schillebeeckx. Celle-ci trouve son expression condensée dans la relation binaire entre les trois E : E comme Ecriture, E comme Enseignements ecclésiaux, et E comme Expériences pratiques. Ces réalités E peuvent être représentées par un triangle dont les trois pôles sont en interaction mutuelle. Nous proposons ici d'ajouter le E (Environnement) de la création oubliée jusqu'à présent. Ce qui constituerait avec les trois E cités précédemment une base triangulaire dont le centre est occupé par E écriture. Ce triangle devient la base d'une pyramide dont la somme est chapotée par un cinquième E qui occupe le sommet de la pyramide, celui de l'Esprit Saint.

³⁴ Marc DONZÉ, « La théologie pratique et formation pastorale dans l'Université », dans Bernard Reymond et Jean-Michel Sordet (éd.), *La théologie pratique*, p.145.

PENSER LES TRANSITIONS EN CATÉCHÈSE DE COMMUNION. LE CAS DU JURA PASTORAL

CYPRIEN MBASSI¹

La foi en Occident est désormais une proposition parmi d'autres dans l'éventail fluctuant du sens et des valeurs. Aux personnes en quête de repères, l'hypermodernité propose la variété, le relativisme, voire « la frivolité du sens »². Dans un tel contexte, vivre et proposer la foi comme une référence épanouissante est un défi pour les porteurs d'Évangile. Il en découle un dynamisme ecclésial de mise à jour dans lequel s'inscrit le Jura pastoral³.

Nous assumons les avancées du groupe de travail assigné à cette tâche dans une perspective de théologie pratique. L'hypothèse de départ est la suivante : la conception d'un parcours de communion adapté suppose de repenser de façon contextuelle et traduire de manière pédagogique la dynamique de vie qu'apportent le corps et le sang de Jésus offerts sous les signes du pain et du vin. Cela afin de contribuer à la construction, chez le catéchisé, d'une structure identitaire chrétienne qui le dispose à devenir inventeur de la communion au quotidien.

La réflexion assume la recherche documentaire faite par le groupe de travail, de même que les résultats de l'enquête menée auprès des équipes pastorales du Jura. La première partie traite des repères pédagogiques retenus et des transitions catéchétiques assumées dans la construction du parcours de

¹ Cyprien MBASSI, PhD, est théologien en pastorale dans le diocèse de Bâle en Suisse. Il est également répondant du groupe d'élaboration du nouveau parcours de communion pour l'ensemble du Jura pastoral.

² Gilles LIPOVETSKY et Sébastien CHARLES, *Les Temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004, p. 29.

³ Cf. Groupe du Projet pastoral, *Une Eglise rayonnante de l'Évangile. Orientations pour la mission des catholiques du Jura pastoral*, Diocèse de Bâle, 2010.

communion commun à l'ensemble du Jura pastoral. La deuxième partie cible particulièrement le sujet catéchisé et suggère un accent pédagogique de type constructiviste et holistique compte tenu de la tendance à la désertion des églises et à la privatisation de la foi.

Vers un parcours de communion commun

Repères pédagogiques et balises catéchétiques

Le Jura pastoral est la partie francophone du diocèse de Bâle. Il comprend le canton du Jura, le Jura bernois, Bienne francophone, ainsi que des liens aux paroisses françaises de Berne, Bâle et Lucerne. Il est composé de dix unités et équipes pastorales. C'est dire que l'adoption d'un parcours commun de communion suppose de passer de dix parcours différents à un seul à l'usage de tous.

Le parcours de communion peut être défini comme un accompagnement de groupe qui vise à favoriser en chaque catéchisé des dispositions durables à rencontrer le Christ qui frappe à la porte des cœurs (Ap 3.20). Orienté prioritairement vers la communion eucharistique, cet accompagnement cultive aussi l'ouverture à la prière, au partage de la Parole et aux bonnes actions. Il fait appel à une pédagogie d'initiation qui assume les transitions catéchétiques sensées ajuster la catéchèse à la culture du moment.

Deux références pédagogiques et méthodologiques principales caractérisent l'élaboration du nouveau parcours de communion : « Les points d'appui de la pédagogie d'initiation » développés par les évêques de France⁴, et les

⁴ Cf. *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation* (TNOC), p. 26-32. Voir aussi Annick RAYA-BARBLAN, « Les 7 points d'appui de la pédagogie d'initiation », *Catefil* 4 (2014), p. 1-5.

transitions en catéchèse évoquées précédemment et synthétisées dans le tableau ci-dessous⁵.

Transitions en catéchèse	
1. Catéchèse pour enfants seuls	→ pour tous les âges
2. Exclusivement notionnelle	→ Qui fait appel à l'expérience
3. Préparatoire aux sacrements	→ Permanente
4. D'entretien	→ Missionnaire et dialoguante
5. Par tranche d'âge	→ Intergénérationnelle
6. Isolée de la vie communautaire	→ De toute la communauté
7. Confiée à des catéchistes	→ Qui est l'affaire de tous
8. Coupée de la liturgie, la diaconie, la fraternité	→ Qui inclue les aspects de la vie chrétienne
9. Paroissiale	→ Qui articule divers lieux de vie
10. Uniformisée et figée	→ De cheminement, dans la liberté

On pourrait dégager quatre lignes directrices des dix transitions représentées dans ce tableau : premièrement, un ciblage inclusif des bénéficiaires (implication de tous les âges et de la communauté⁶ ; mélange des générations et des rôles – « catéchèse par tous, avec tous et pour tous »⁷ – ; ouverture missionnaire) ; deuxièmement, un ciblage décroisé des cadres d'apprentissage (diversité des espaces de la catéchèse ; diversité des aspects de la vie chrétienne comme lieux de ressourcement et de déploiement de la catéchèse⁸) ; Troisièmement, une pédagogie qui s'appuie sur l'expérience

⁵ Luc AERENS (dir.), *Les transitions en catéchèse. Expériences vécues, signes d'un renouveau*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 17-71.

⁶ « La pédagogie catéchistique n'est efficace que dans la mesure où la communauté chrétienne devient la référence concrète et exemplaire du cheminement de foi de chaque personne. Cela se produit si la communauté se propose comme la source, le lieu et le terme de la catéchèse ». *Directoire général pour la catéchèse* (DGC), n° 158.

⁷ François-Xavier AMHERDT, « La catéchèse intergénérationnelle et communautaire – entre les générations et au sein de la communauté », *Bildungsforschung* 1 (2017), p. 1.

⁸ « La famille, la paroisse, l'école catholique, les associations et mouvements chrétiens, les communautés ecclésiales de base... Ce sont là les « lieux » de la catéchèse, c'est-à-dire les

humaine ; quatrièmement, une pédagogie de la continuité qui fait de la catéchèse un processus permanent.

Les sept « points d'appui de la pédagogie d'initiation » s'ajoutent à ces quatre axes de la transition en guise de repères pour l'élaboration du nouveau parcours de communion. Le tableau ci-dessous donne un aperçu de leur complémentarité.

Transitions en catéchèse	Points d'appui de la pédagogie d'initiation
Pédagogie de la continuité ouverte à une catéchèse permanente	1) Cheminement « Démarches qui font faire du chemin et donnent le goût d'aller toujours plus loin » ⁹ .
	2) Ecriture comme source
Appui sur l'expérience humaine et chrétienne	3) Médiation d'une tradition vivante « Stimuler et encourager la vie de foi par les exemples » ¹⁰ .
Pédagogie en vue de l'autonomie des catéchisés	4) Dynamique de choix La vie chrétienne comme « réponse de gratitude » en regard du mystère pascal.
Ciblage inclusif des bénéficiaires (communauté, âges, mission) ; ciblage décroisé des cadres d'apprentissage (espaces de la catéchèse, aspects de la vie chrétienne)	5) Ouverture à la diversité culturelle
	6) Liberté des personnes Libre entrée dans « un chemin catéchétique »
	7) Cheminement de type catéchuménal

espaces communautaires où se réalisent la catéchèse d'inspiration catéchuménale et la catéchèse permanente ». DGC, n° 253.

⁹ TNOC, p. 27.

¹⁰ TNOC, p. 29.

Ces repères ne s'appliquent pas au parcours de manière systématique et figée. Ils apparaissent au gré de la thématique, de l'activité choisie pour l'explorer, des catéchisés en présence, de l'environnement et de la culture locale. Les appliquer de manière cohérente dans des rencontres de catéchèse représente un défi significatif dans la construction du parcours de communion.

Un parcours en construction

La notion d'initiation, au sens large d'introduction à la Révélation¹¹, donne lieu à diverses démarches catéchétiques « en lien soit avec les périodes de l'année liturgique, soit avec les milieux de vie, les demandes sacramentelles ou les étapes de l'existence »¹². Les transitions en cours dans le Jura pastoral portent essentiellement sur les deux derniers domaines, à savoir la catéchèse sacramentelle et la catéchèse par étapes de vie en lien avec un thème d'année.

La catéchèse sacramentelle est donc une composante de l'initiation chrétienne. Elle est désormais présentée dans le Jura comme une préparation, pas seulement à recevoir, mais surtout à vivre d'un sacrement de la foi en particulier. C'est là un aspect important de la pédagogie d'initiation qui « s'adresse à la totalité des dimensions de la personne »¹³.

Si le parcours sacramentel englobe ainsi l'existence et s'inscrit dans la continuité, alors il n'est plus l'affaire exclusive de ceux qui n'ont pas encore reçu tel ou tel sacrement. Cette ouverture rappelle que l'initiation à la vie chrétienne, qui implique l'initiation à la vie sacramentelle, n'est jamais définitivement acquise.

Dans le Jura pastoral, on compte à ce jour les parcours communs pour « Vivre en pardonné » (2018) et « Vivre en confirmé » (2020). Le parcours pour

¹¹ « La catéchèse authentique est toujours initiation ordonnée et systématique à la Révélation que Dieu a faite de lui-même à l'homme, en Jésus-Christ » DGC, 66.

¹² F.-X. AMHERDT, « La catéchèse intergénérationnelle et communautaire », p. 9.

¹³ *Ibid.*

« Vivre en communion », qui est l'objet de cet article, est en cours d'élaboration selon le même modèle. Onze volontaires théologiens, catéchistes, animateurs et bénévoles, membres de différentes unités pastorales pour la plupart, et du Service du Cheminement de la foi (SCF) pour d'autres, sont assignés à cette tâche.

Le groupe de travail s'accorde au départ sur une méthodologie en trois phases : une phase empirique qui consiste en un sondage auprès des équipes pastorales ; une phase de recherche documentaire et de synthèse portée sur les sources théologiques, catéchétiques, magistérielles, scientifiques, pédagogiques, andragogiques, etc. ; et une phase finale de production.

Le sondage réalisé auprès des Unités pastorales en contact permanent avec les croyants manifeste le souci d'une prise en compte des attentes du terrain. Deux grands axes d'élaboration émergent des avis recueillis : l'axe *communauté* relatif aux souhaits que l'ensemble des croyants soit impliqué dans les étapes du parcours, que le parcours soit ouvert à tous les âges, que les familles des catéchisés y soient associées, que les catéchistes et les bénévoles soient mieux accompagnés, que les catéchumènes bénéficient d'une attention particulière, et que la retraite prévue soit une expérience marquante du vivre ensemble.

Le deuxième axe est celui de l'*intériorité*. Il recouvre les souhaits que la rencontre du Christ soit au cœur du parcours ; que la Parole soit valorisée ; que la prière des catéchisés et celle de la communauté pour eux soient promues ; que le parcours suppose un discernement qui tienne compte des besoins des catéchisés ; qu'il prépare à une vie de communion et de diaconie ; que la sobriété et la simplicité liturgiques vécues durant la pandémie et appréciées des familles amènent à repenser les célébrations de première communion.

De plus, qu'une communion privée précède la communion solennelle en raison de son entrain jugé peu favorable au recueillement ; que l'adoration eucharistique soit expérimentée ; qu'il y ait une vigilance au lien entre le rite

et le mystère ; que le lien à Marie soit exploré dans le cadre du don de Dieu aux humains ; que le pardon soit (re)découvert dans cette même dynamique du don d'amour de Dieu ; que la catéchèse mystagogique qui clôt le parcours soit l'écho d'expériences fortes d'intériorité et du vivre ensemble, tout en projetant dans la continuité.

Les travaux menés selon ces deux axes et qui assument la recherche documentaire débouchent sur le fil conducteur suivant : « la communion est don d'amour en vue de l'amour à travers la rencontre de Jésus-ami dans l'eucharistie, la prière, l'écoute de sa parole, la relation à l'autre et à la création ». Bien que le don du Christ soit substantiel dans l'eucharistie, il n'exclue pas d'autres modes de rencontre en dehors et dans les célébrations.

Dans le sillage de ce fil conducteur, les travaux du groupe ont permis de formuler sept thèmes qui feront chacun l'objet d'une rencontre de catéchèse riche de l'équilibre entre intériorité et communauté. Le premier thème – *Dieu m'aime et se donne à moi* – introduit au *pourquoi* de la communion. Le second thème – *Dieu se donne comme pain et vin* – complète le premier en considérant la question : « Comment Dieu se donne-t-il à moi ? ».

Les deux thèmes suivants ont trait à la réaction du croyant en regard du don de Dieu : *Accueillir et contempler* (rencontre 3) ; *Être, à son tour, don de Dieu pour autrui* (rencontre 4). Le cinquième thème – *Le Christ me dispose à l'accueillir* – porte sur la retraite comme temps ultime de préparation. Le sixième – *Au repas du Seigneur* – désigne la célébration du sacrement. Enfin, le septième thème – *La communion au quotidien* – est celui de la catéchèse mystagogique ouverte à un cheminement permanent.

Chaque thème fait l'objet d'une rencontre de catéchèse vécue en cinq principales étapes : un temps d'accueil, une activité d'introduction au thème basée sur l'expérience humaine, un temps d'éclairage biblique qui assume dans la foi les valeurs de l'activité précédente, un temps de recueillement et de prière vécu comme un dialogue avec Dieu auquel dispose l'appropriation

de la rencontre, enfin, un temps d'envoi en vue d'inscrire l'appropriation de la rencontre et le dialogue avec Dieu dans la continuité du quotidien.

Une attention particulière est portée aux transitions en catéchèse énoncées précédemment et aux « points d'appui d'une pédagogie d'initiation ». On peut y ajouter l'articulation des activités proposées, la vigilance à en énoncer la signification, et la cohérence entre le sens des activités et le thème de la rencontre. La crédibilité et l'accueil du nouveau parcours par les équipes pastorales dépendront de l'application minutieuse de ces critères.

Toutefois, il paraît capital que l'illustration et le vecteur par excellence des changements amorcés soient les productions catéchétiques des groupes de travail affectés à ces transitions. Cela à condition que le contenu du parcours puisse tenir ses propres promesses, à savoir contribuer à l'émergence d'un sujet croyant libre et attentif aux révélations de Dieu dans son histoire.

Co-construire le sujet croyant

Pédagogie constructiviste et privatisation de la foi

La présente approche accentue un aspect, à savoir que l'objectif premier du parcours de communion est de favoriser chez le catéchisé l'émergence de dispositions durables à rencontrer le Christ. Cet objectif peut s'étendre à tout itinéraire catéchétique. Cela signifie au moins deux choses : premièrement, le sujet catéchisé est au centre du cheminement en tant que destinataire du don de Dieu et des outils déployés pour favoriser son ouverture à ce don.

Deuxièmement, le sujet catéchisé est, par vocation, « la bonne terre » qui reçoit la parole de Dieu comme semence et lui fait porter « du fruit au centuple » (Lc 8.4-15). Être « la bonne terre » signifie que le processus de germination est caché aux regards. Les mécanismes intérieurs à travers lesquels le catéchisé assimile le message catéchétique relèvent en partie de lui et en partie de Dieu. Car, la parole qu'il entend est vivante, c'est-à-dire active en vertu de sa source divine (He 4.12).

Cette démarche de construction identitaire et d'autonomisation est d'autant plus importante que la culture ambiante ne favorise pas la pratique religieuse. En effet, l'entrée en postmodernité dans les années 1950 est caractérisée par le primat de l'individu sur les institutions et les systèmes de régulation sociale :

« La postmodernité représente le moment historique précis où tous les freins institutionnels qui contrecarraient l'émancipation individuelle s'effritent et disparaissent, donnant lieu à la manifestation des désirs singuliers, de l'accomplissement individuel, de l'estime de soi. Les grandes structures socialisantes perdent de leur autorité, les grandes idéologies ne sont plus porteuses, les projets historiques ne mobilisent plus, le champ social n'est plus que le prolongement de la sphère privée : l'ère du vide s'est installée, mais "sans tragique ni apocalypse" »¹⁴.

Désormais distant de l'emprise des cadres régulateurs, l'individu émerge comme une entité autonome¹⁵. Alors que la rupture moderne répand le soupçon sur la foi en Dieu, la désillusion postmoderne entraîne une fragilisation de la foi en l'homme. Elle isole l'individu et exige que chacun dispose de sa propre vie. Les repères de l'existence n'ont plus vocation à être brandis sur l'espace public comme des cadres objectifs. Ils figurent dans un éventail de valeurs relatives, proposées au discernement individuel¹⁶.

¹⁴ G. LIPOVETSKY et S. CHARLES, *Les Temps hypermodernes*, p. 22-23. Voir aussi Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 16.

¹⁵ Soulignons que « l'émergence de l'individualisme est allée de pair avec l'accroissement du pouvoir étatique, ce qui fait que cette autonomisation des sujets est restée plus théorique que réelle ». *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ « Contemporain de l'explosion de la société de consommation et de la déroute des grandes utopies politiques, l'individu postmoderne s'occupe d'abord de lui, de son plaisir, de sa santé, de ses loisirs et autres expériences qui lui permettent de "s'écarter" ». Vincent CITOT, « Les temps hypermodernes, de Gilles Lipovsky », *Le Philosophoire* 22 (2004/1), p. 184.

Dans l'ère postmoderne, « l'engouement a remplacé la foi ; la frivolité du sens, l'intransigeance du discours systématique ; la décontraction, le jusqu'au-boutisme (...) les systèmes de représentation sont devenus objets de consommation, et ils sont tout aussi interchangeables qu'une voiture ou un appartement (...) le système final de la mode sacralise le bonheur privé des personnes et brise les solidarités et consciences de classe au bénéfice des revendications et préoccupations personnelles »¹⁷.

C'est dire que la culture ambiante est loin d'être favorable à la vie de foi. Celle-ci est victime du vent de la mode, de l'éphémère et de l'hédonisme qu'impose la culture de consommation. Elle peine à convaincre sur le terrain d'un bonheur qui se dit et se vit dans l'immédiateté et de manière palpable et délectable.

La vie de foi est écartée comme référence objective au profit du pluralisme des valeurs. Elle est plutôt l'objet d'un choix subjectif relatif aux besoins de l'individu. Discutée voire discréditée sous sa forme institutionnelle, elle est boudée sous sa forme communautaire et reléguée dans la sphère privée par un individualisme bien installé.

Dans ce contexte, le catéchète a conscience d'accompagner des catéchisés qu'on ne reverra peut-être plus aux célébrations et événements religieux. Il contribue, dans la plupart des cas, à la construction d'une identité chrétienne qui se déploiera comme telle dans la sphère privée, et qui ne vivra publiquement sa foi que sous des couverts éthiques tels que la philanthropie, la solidarité et le souci écologique.

Par conséquent, sa pédagogie gagnerait à s'enrichir de celle dite de « la construction du sujet croyant »¹⁸. Elle convie le catéchisé à s'inspirer de la

¹⁷ G. LIPOVETSKY et S. CHARLES, *Les Temps hypermodernes*, p. 29-30.

¹⁸ « La pédagogie qui nous introduit à la foi influence notre regard sur la foi (...) La pédagogie de la construction du sujet croyant, ce sera une pédagogie qui habilitera progressivement à faire le va et vient entre l'existence et la tradition et à discerner dans les signes des temps la

démarche catéchétique vécue pour inventer les manières d'être, dans la durée, son propre catéchète. Attentif à la voix de l'Esprit, le catéchisé qui s'est construit une structure identitaire chrétienne, discerne au quotidien de son environnement culturel et relationnel les manières les plus adaptées d'honorer les rendez-vous de Dieu dans son histoire personnelle.

Cette autonomisation catéchétique qui laisse une part d'initiative à l'Esprit, peut être considérée comme une co-construction du sujet croyant. Il s'agit là d'une application de la théorie constructiviste à l'édification de l'identité chrétienne. La notion de constructivisme a été avancée par Jean Piaget pour désigner le processus de construction des connaissances observé chez l'enfant, dans le but ultime d'élaborer une « théorie générale de la construction des connaissances »¹⁹.

Le constructivisme est une théorie psychologique selon laquelle l'identité individuelle est le résultat d'une construction progressive des structures mentales et des représentations de l'individu à tous les niveaux de développement. Le sujet individuel est « conçu comme interprétant et construisant sa propre réalité »²⁰. Autrement dit, nous n'avons pas de saisie immédiate de la réalité. La connaissance qu'on en a est construite par l'esprit humain.

L'identité individuelle résulte ainsi d'un ensemble de conceptions et de schémas mentaux issus de l'interprétation qu'on se fait de la réalité. D. Masciotra souligne que ces représentations ne sont ni figées, ni définitives. Elles sont en évolution constante selon un processus mental d'assimilation et d'accommodation :

trace de la présence de Dieu ». Paul-André GIGUÈRE, « Pédagogie, foi et culture », dans *Passages* 1/2 (2002), p. 1.

¹⁹ Bernadette DUMORA et Thierry BOY, « Les perspectives constructivistes et constructionnistes de l'identité », dans *L'orientation scolaire et professionnelle* 3/vol 37 (2008), p. 349.

²⁰ *Ibid.*, p. 348.

« A la question “Qu’est-ce que connaître ?”, le constructivisme répond : connaître c’est s’adapter au nouveau, c’est une question d’intelligence des situations nouvelles. En effet, la fonction de l’intelligence est l’adaptation aux situations nouvelles. Une personne s’adapte en faisant l’expérience active de l’environnement »²¹.

Le constructivisme pointe des représentations mentales changeantes, des constructions cérébrales flexibles, et une identité individuelle jamais achevée en raison de la complexité et de la diversité du réel. La faculté d’adaptation est mise en avant dans une logique « d’intelligence des situations ». S’accommoder d’une situation nouvelle implique une relecture de la réalité de manière à se positionner vis-à-vis d’elle de manière adaptée.

Appliquée à la catéchèse, cette théorie fait intervenir non seulement la réalité comme ensemble des êtres, mais aussi Dieu comme Être suprême, créateur de toutes réalités. Elle garde sa pertinence dans la mesure où le croyant n’a pas de connaissance immédiate de Dieu. Ce dernier se laisse découvrir à travers sa parole et les médiations de l’histoire. Les personnes ressources telles que le catéchète font partie de ces médiations.

Par le biais de la Parole et des médiations qui lui font écho, le catéchisé procède à une construction progressive de ses représentations de foi et de sa structure mentale de croyant. Ce processus contribue à l’édification graduelle de son identité chrétienne. Une pédagogie de type constructiviste veille à ce que ces représentations de foi demeurent flexibles. Cela au moins pour deux raisons : premièrement, Dieu est mystère. Il est insaisissable. Les conceptions qu’on a de la foi restent relatives à ce mystère et à la révélation qui en est faite à travers les Ecritures.

Deuxièmement, et en lien avec « l’intelligence des situations », les manifestations de Dieu dans la vie individuelle peuvent parfois s’avérer

²¹ Domenico MASCIOTRA, « Le constructivisme en termes simples », dans *Vie pédagogique* 143 (2007), p.48.

imprévisibles. Elles apparaissent comme un enchaînement d'imprévus soumis à la vigilance et au discernement parfois spontané du croyant. Elles prennent la forme d'une main tendue à satisfaire, d'un pardon à donner, d'une contrariété à accepter, d'un service à accorder, etc.

L'adaptation attendue du croyant est d'accepter d'être dérouté par celui dont les pensées ne sont pas ses pensées (Is 55.8-9). Le vent ne souffle-t-il pas où il veut, sans qu'on ne sache « ni d'où il vient ni où il va » ? « Il en est ainsi pour qui est né du souffle de l'Esprit » (Jn 3.8). « L'intelligence des situations » suppose, pour le croyant à la suite du Christ, d'acquérir une structure mentale ou un état d'esprit qui s'accommode des déplacements entre acquis et remises en question.

L'appropriation modulable des représentations de foi est constitutive de l'identité chrétienne. Elle démarque le catéchisé du cadre procédurier et organisationnel qui entoure l'itinéraire catéchétique pour le rendre attentif aux dispositions à acquérir en vue d'être un croyant autonome. On sort ainsi du parcours catéchétique vu comme une formalité à remplir parce que c'est ainsi quand on est catholique, parce que les parents l'ont demandé, ou parce que c'est un passage « obligé » pour accéder à un autre sacrement, la confirmation « en vue » du mariage, par exemple.

L'acquisition d'une disposition mentale de cheminement avec Jésus-ami pose les jalons d'une foi active favorable à l'accueil et au désir permanents de Dieu. Le Christ ne se donne-t-il pas en fonction de notre désir ? ²² Mais comment cette approche constructiviste peut-elle profiter à la catéchèse de communion ?

²² « La foi n'est pas la mesure du don, mais celle de sa réception. Les sacrements "ne deviennent efficaces qu'en rencontrant la liberté de l'homme dans son acte d'ouverture" ». Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 2008, p. 331. Référence à Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983, p. 460.

Le constructivisme en catéchèse de communion

Appliquer une pédagogie constructiviste en catéchèse de communion consisterait à amener les catéchisés, à travers un cheminement et des activités appropriées, à construire eux-mêmes des représentations mentales qui les disposeraient à accueillir le don de Dieu dans l'eucharistie et à en vivre. Cette démarche se voudrait progressive et s'inscrirait dans la durée. Il s'agirait de créer les conditions d'un processus durable de structuration mentale grâce auquel le don du Christ sous les signes du pain et du vin aurait du sens et inciterait à une réponse libre.

Dans le cadre du parcours de communion en élaboration dans le Jura pastoral, diverses représentations peuvent être postulées en fonction des thèmes des rencontres. Le thème de la première rencontre – *Dieu m'aime et se donne à moi* – vise au moins deux dispositions intérieures chez le sujet croyant : d'une part, une prise de conscience de l'amour infini de Dieu qui se donne par amour et qui convie, par le fait même, à une alliance d'amour et de vie avec lui (Jn 3.16) ; d'autre part, un état d'esprit empreint de profonde reconnaissance pour tant d'amour.

Les activités pédagogiques proposées pour acquérir ces représentations peuvent porter sur des actions de bienveillance ou des expressions de l'amour. Le recours à la tradition vivante relevé dans la pédagogie d'initiation, ou même à des modèles historiques de dévouement s'avère pertinent. Ces activités et ces exemples convergent vers le modèle chrétien par excellence, le Christ offert par amour et pour la vie (Jn 15.13).

Le thème de la deuxième rencontre – *Dieu se donne comme pain et vin* – vise une structure mentale en laquelle une forte admiration s'ajoute à la reconnaissance. L'amour infini de Dieu est, en effet, découvert comme inventif dans sa manière de se faire proche et intime : Dieu se donne de manière à rejoindre le croyant dans sa condition de créature. Lui qui est esprit (Jn 4.24), il prend corps pour être humain parmi les humains et faire en eux

sa demeure au moyen d'une nourriture et d'une boisson familières : le pain et le vin.

Cette inventivité touche jusqu'au processus de la digestion. Dieu se donne comme nourriture pour que le croyant l'assimile à lui. Membre du corps du Christ, le croyant assimile le Christ pour que grandisse en lui la configuration au Christ (Jn 15.4). En définitive, c'est le Christ qui assimile le croyant à lui dans une transformation progressive en laquelle l'amour de Dieu assume l'entièreté de l'existence²³.

A cet éventail de représentations possibles, on peut inclure le respect et l'amour de Dieu pour la nature qu'il assume et sanctifie en se donnant comme pain issu du blé et comme vin issu du raisin. Mieux, en se donnant comme pain et vin – blé et raisin transformés –, Dieu reconnaît, accueille et sanctifie le travail humain et son résultat.

Une représentation est encore possible dans le sens de Dieu qui se donne non seulement pour garantir notre survie en nous sauvant, mais aussi pour que la vie surabonde. Le choix du pain, aliment de base, symbolise cette survie grâce au salut. Celui du vin, boisson non nécessaire à table et qui réclame, pour beaucoup de familles modestes, un budget conséquent, signifie l'abondance et la démesure propres à l'amour.

Il en résulte la possibilité d'activités pédagogiques concrètes et variées, notamment sur le respect et la valorisation de la nature ; la reconnaissance et la consécration du travail humain ; la manière dont l'humain assume la nature pour vivre et survivre ; et l'enchaînement des transformations qu'induit l'eucharistie : au niveau matériel, la culture du blé et du raisin depuis les semailles jusqu'aux récoltes, et la transformation du blé en pain et du raisin

²³ « Homme, le Verbe lui-même te parle à haute voix, pour te faire rougir de ton incrédulité. Dieu fait homme, il t'apprend comment l'homme peut devenir Dieu ». Clément d'Alexandrie, *Protréptique*, ch.1, 8.

« Le Verbe s'est lui-même fait homme pour que nous soyons faits Dieu ». Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, 54, 3.

en vin ; au niveau spirituel, le passage du pain et du vin au corps et au sang du Christ, et l'assimilation progressive au Christ pour le croyant qui en est nourri.

La pédagogie mise en place ne pourra éluder la réalité difficilement concevable du corps et du sang de Jésus sous les espèces du pain et du vin²⁴. Que Jésus donne son corps comme nourriture et son sang comme boisson heurtait déjà ses auditeurs de l'époque (Jn 6.52). Le dialogue entre le ministre de la communion et le communiant rappelle qu'en définitive, la compréhension laisse place à la foi : « Le corps du Christ – Amen ».

Le thème de la troisième rencontre – *Accueillir et contempler* – suggère une disposition mentale de réponse libre. Une réponse qui consisterait dans l'acceptation du don d'amour de Dieu et l'entrée dans l'Alliance spécifique en son corps et son sang. Une telle Alliance demande de se concrétiser dans la communion eucharistique régulière, voire dans l'adoration du Saint-Sacrement.

C'est l'occasion de faire vivre au catéchisé une célébration eucharistique dont la préparation montre la manière de concilier le rite, la foi et la vie quotidienne. Il ne s'agit pas d'une préparation à une messe expliquée, mais à une messe qui ouvre à la présence multiple du Christ dans la célébration²⁵. Comme les chrétiens qui l'ont précédé depuis le temps des apôtres, le croyant apprend à honorer, par amour et dans une dynamique communautaire, ce rendez-vous où Dieu se donne par amour.

Expérimenter un temps d'adoration eucharistique en fin de célébration, avant la bénédiction et l'envoi, contribue à faire assimiler l'idée que la communion est corps du Christ vivant, et donc investie de la présence même de Dieu.

²⁴ « La présence eucharistique du Christ a quelque chose de particulièrement scandaleux pour la raison croyante ». Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 392.

²⁵ « “Ne dites pas ce que vous faites, faites ce que vous dites”, voilà la loi de base de la liturgie (...) Le rite fonctionne d'abord en deçà des signifiés ». Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 334-335.

L'adoration est alors un acte de reconnaissance du croyant à l'égard de son Créateur qui l'aime au point de faire sa demeure vivifiante en lui.

Le thème de la quatrième rencontre – *Être, à son tour, don de Dieu pour autrui* – amène à forger une représentation mentale de transformation de soi et une disposition à servir les autres. En effet, le catéchisé est sensé recevoir le corps du Christ avec la conviction d'être lui-même ce qu'il reçoit (I Co. 12.27). Il est membre du corps spirituel du Christ que constituent les croyants. A ce titre, il se donne aux autres par amour comme le Christ se donne à lui.

Cette disposition mentale au don de soi à travers le service peut être illustrée dans des activités d'apprentissage qui valorisent le don de son temps : donner une heure de sa journée, c'est offrir une heure de sa vie ; le don de son énergie : la fatigue ou l'épuisement liés au service absorbent quelque chose de notre vie ; une simple présence de qualité auprès des gens, de manière à être pour eux une rencontre qui apaise, égaye, réconforte ou stimule ; le don de ses aptitudes ou de ses compétences : l'intelligence n'est-elle pas l'une des facultés vitales les plus nobles ?

En présence d'adultes, le débat sur une interprétation plus littérale du don de sa vie est plausible, dans un rapprochement entre pratiques médicales actuelles et culture biblique²⁶. Le don d'organes pour sauver des vies est littéralement don de son corps. De même, la transfusion sanguine dans le même but est don de son sang. C'est la vie au secours de la vie.

Du reste, la co-construction catéchétique du sujet croyant autonome apporte une nuance aux transitions catéchétiques déjà énoncées, compte tenu de la désertion post sacramentelle des églises par les catéchisés.

²⁶ « La vie d'un être de chair est dans son sang (...) c'est le sang, comme principe de vie, qui fait expiation ». Lv 17.11.

Les « chances » d'une foi privatisée

Il semble intéressant de lever le voile sur l'ombre de pessimisme qui plane sur l'élaboration de notre parcours commun de communion et qui, à divers égards, est connue de tous les agents pastoraux en contexte occidental. Il s'agit du constat habituel d'une disparition des catéchisés une fois l'itinéraire catéchétique paroissial achevé. La difficulté à faire participer les familles aux parcours qui se veulent intergénérationnels est un signe avant-coureur de ces départs.

Le désintérêt des catéchisés souvent sollicités par des activités plus attractives et dans l'air du temps fait écho à celui de leur famille. Les croyants, peut-être pratiquants dans la sphère privée, s'éloignent de la vie ecclésiale entre deux parcours sacramentels. Ils s'en distancient définitivement après leur confirmation, quitte à réapparaître quand ils deviennent parents à leur tour. Est-ce pour autant que le cheminement suivi et le sacrement reçu ne porteront pas leurs fruits ? La privatisation de la vie chrétienne compromet-elle la foi des concernés ?

La question des « chances » d'une vie de foi privatisée en appelle à l'espérance. Elle invite à considérer qu'un sacrement unique ou sporadique imprime au bénéficiaire une marque qui participe du processus global de la croissance spirituelle. Celle-ci dépend également d'autres sources accessibles en privé telles que la prière (Mt 6.6), les bonnes actions (Jc 2.14-26) et la parole de Dieu (Mt 4.4)²⁷.

La réalité de la privatisation de la foi en Occident laisse la voie à une forme d'espérance selon laquelle « Dieu peut, sans le sacrement, donner l'effet du sacrement »²⁸. Non pas que les sacrements ne soient pas nécessaires. Ils le

²⁷ « Le don du salut par Dieu n'est pas plus lié à l'annonce proprement rituelle et sacramentelle de la Parole qu'à son annonce sous le mode des Ecritures ou sous le mode du témoignage éthique ». Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 333.

²⁸ Thomas D'AQUIN, *Somme de théologie*, III, Q. 72, a.4.

sont d'une nécessité relative, liée à leur effet qui est la grâce, et non d'une nécessité absolue qui exclurait toute vie de foi sans eux.

En somme, soulignons le contraste entre un itinéraire catéchétique où la communauté est mise en avant, et le cheminement post sacramentel dans un contexte d'individualisme et de privatisation de la foi. Sachant que la liberté du catéchisé suit habituellement la tendance du moment, à savoir une vie de foi privatisée, comment l'y prépare-t-on dans un parcours catéchétique à dominance communautaire ?

Les transitions catéchétiques énoncées sont une ressource déterminante pour un renouvellement de la catéchèse. Il en va de même pour les « points d'appui de la pédagogie d'initiation ». On constate pourtant une dominance de la dynamique communautaire dans des propositions telles que la catéchèse pour tous les âges, intergénérationnelle, communautaire, missionnaire et dialoguante, impliquant aussi bien les professionnels de la catéchèse que les bénévoles.

Pourquoi ces principes de renouvellement ne mettent-ils pas d'accent sur les possibilités d'une vie de foi privatisée alors que, de fait, elle le devient ? La tendance s'accroît d'autant plus que les regroupements de croyants ont peu d'attrait dans un monde où on prend volontiers la peine de se rassembler, à condition d'y trouver du plaisir, de se divertir ou d'en sortir édifié.

Comment le croyant peut-il prétendre à une catéchèse permanente et privée en contexte individualiste « si la communauté se propose comme la source, le lieu et le terme de la catéchèse »²⁹ ? Hors de la communauté, pas de catéchèse ? A cet égard, l'intérêt d'une pédagogie de type constructiviste

²⁹ DGC, n° 158.

est de favoriser l'autonomie du sujet croyant et de l'affranchir d'une foi dont le cadre communautaire serait l'espace privilégié.

Une telle approche ne s'oppose pas à la finalité de la catéchèse de communion qui est irréductible à sa dimension sacramentelle. Communier au corps du Christ est encouragé pour participer de l'abondance de vie donnée dans le Christ. Mais ce n'est pas la seule manière de communier avec le Christ. La prière, la Parole et la bonté active y contribuent aussi.

Résumé

Dans un contexte hypermoderne marqué par le relativisme et la privatisation de la foi, le Jura pastoral (région francophone du diocèse de Bâle) cherche à renouveler la catéchèse. L'objectif est de proposer un parcours commun à l'ensemble des unités pastorales, fondé sur une pédagogie d'initiation et sur les transitions catéchétiques contemporaines. S'appuyant sur une analyse détaillée et fondée, l'article montre comment le Jura pastoral repense la catéchèse de communion pour proposer un modèle de catéchèse qui vise non seulement la réception d'un sacrement, mais aussi la naissance d'un sujet croyant libre, capable de vivre la communion dans toutes les dimensions de son existence.

LA PARTICIPATION DES FEMMES AU GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE DIOCÉSAIN DANS LES CONSEILS ÉPISCOPAUX : « BRICOLAGE INSTITUTIONNEL » OU VÉRITABLE « INNOVATION RELIGIEUSE » ¹?

MARIE ANNE FLORIN²

Elles s'appellent Martine, Sophie, Sabine, Geneviève, Odile, Anne ou Michelle ; mariées, mères de famille, célibataires, religieuses ; comptable, orthophoniste, prof de math, bibliothécaire, théologienne, psychologue ou LEME³... Toutes ont été appelées par leur évêque pour rejoindre le conseil épiscopal, et quelques-unes y exercent une responsabilité propre aux côtés de l'évêque et de ses vicaires⁴.

Les femmes sont-elles la solution à la crise que l'Église traverse aujourd'hui ? L'enquête, adressée à l'ensemble des diocèses de France, révèle que des femmes sont déjà présentes depuis une vingtaine d'années dans les conseils épiscopaux de la majorité des diocèses de France. Femmes de l'ombre, appelées selon des critères flous, pour des missions peu définies qui les rendent parfois invisibles au sein de la hiérarchie diocésaine, leur écoute témoigne cependant d'une parole très libre et d'un regard sans concession sur

¹ Le début de cet article reprend des éléments tirés de mon article : « Femmes et gouvernement ecclésial », dans *Lumen Vitae*, 2022/3 (Volume LXXVII), p. 310-321. URL : <https://www-cairn-info./revue-lumen-vitae-2022-3-page-310.html>

² Marie Anne Florin est Docteur en théologie de l'UCLouvain en Belgique. Elle enseigne en ecclésiologie et en théologie pratique.

³ LEME Laïc en mission ecclésiale.

⁴ Adjointe au modérateur de la curie, Déléguée générale, Déléguée épiscopale à la coordination diocésaine.

les fonctionnements de l'institution. A travers elles les Églises diocésaines et leurs évêques expérimentent-ils aujourd'hui des méthodes de gouvernement plus synodales ? « Associer davantage de femmes à la gouvernance de l'Église » comme le demande la proposition 36 du rapport de la CIASE n'est toutefois pas un simple effet de mode conjoncturel mais pose un problème théologique. Associées au gouvernement d'un diocèse par le conseil épiscopal, sans être ministres ordonnées, ces femmes expriment à la fois le désir de l'Église d'oser explorer des voix nouvelles, et en même temps les difficultés de l'institution et parfois des évêques eux-mêmes à convertir leur posture d'autorité.

Mon travail de thèse cherche à comprendre ce qui semble être une « innovation religieuse⁵ » : pourquoi des évêques, depuis plus d'une vingtaine d'années, appellent-ils des femmes à les rejoindre en ce lieu hautement symbolique de la gouvernance diocésaine qu'est le Conseil épiscopal ? Comment ces femmes appelées au titre de leur baptême dans les conseils épiscopaux sont-elles associées à l'exercice du ministère épiscopal ? Et pourquoi élargir à des laïcs un conseil qui selon le droit n'est composé que de clercs⁶ ? Cet écart institutionnel n'est-il qu'une solution pratique temporaire et à géométrie variable selon les lieux et les personnes ? Ou cette innovation religieuse est-elle de nature à produire une ré-interprétation de la gouvernance synodale de l'Église ?

Nous formons l'hypothèse que la présence de femmes dans les conseils épiscopaux porte en sa nouveauté un approfondissement de la nature de

⁵ A propos de la notion d'innovation religieuse : S. BÉLANGER et F. BONENFANT, Pour une approche des processus d'innovation religieuse : quelques réflexions conceptuelles et théoriques. *Laval théologique et philosophique*, 72(3), 393–417, 2016, en ligne : <https://doi.org/10.7202/1040353ar> ; Arnaud JOIN-LAMBERT, « L'innovation inachevée du synode diocésain post-conciliaire », dans *Revue Lumen Vitae*, vol. lxxvi, no. 4, 2021, p. 411-420.

⁶ CDC 473 - 4. Là où il le jugera bon, l'Évêque, pour mieux favoriser l'action pastorale, peut constituer un conseil épiscopal composé des Vicaires généraux et des Vicaires épiscopaux.

l'Église elle-même qui va au-delà de la nécessaire reconnaissance sociale du rôle des femmes – et suggère un dépassement des identités de genre véhiculées par la société elle-même. Par la convocation de ces voix féminines, et leur présence aux côtés du ministère épiscopal, il ne s'agit pas pour l'institution de se plier simplement à l'esprit du monde. À travers ces relations de collaboration tissées entre hommes et femmes, clercs et laïcs au cœur de la charge épiscopale, se joue une expérience authentiquement ecclésiale et théologique. Cette innovation religieuse porte en elle-même une ré-interprétation de la signification ministérielle de chacun des membres de l'Église, hommes et femmes, clercs et laïcs tout en ouvrant à une nouvelle compréhension de la gouvernance épiscopale.

Méthode et constats

Ma démarche s'inscrit en théologie pratique et plus particulièrement en ecclésiologie pratique, à l'écoute de ce que vivent et disent les acteurs et actrices de l'Église diocésaine, avec la conviction que ces paroles et ces pratiques dessinent le visage d'une Église réelle, avec ses ombres et ses lumières. Faire de la théologie à l'écoute de femmes laïques, voilà peut-être un chemin innovant et audacieux, qui veut penser l'Église au-delà du discours des seuls clercs, entendre le *sensus fidei* dans les paroles de toutes celles et ceux qui prennent part à la mission de l'Église. La méthode empirique s'appuie sur une collaboration avec une sociologue spécialiste du catholicisme contemporain et des questions de genre : Céline Béraud.

Entre avril et octobre 2021, un questionnaire a été envoyé à l'ensemble des diocèses de France métropolitaine⁷. Il s'agissait d'une première étape permettant d'une part de dresser un état des lieux des situations selon les

⁷ Adressé par messagerie électronique aux secrétaires, archivistes diocésains ou chanceliers, le texte du message indique la perspective théologique et universitaire de la recherche. Un engagement est pris sur la confidentialité des données et le retour des résultats de l'enquête auprès des diocèses ayant répondu.

diocèses, d'autre part d'entrer en contact avec des personnes en vue d'entretiens. Sur cinquante-cinq diocèses ayant répondu à l'enquête, deux indiquent qu'ils n'ont pas ou plus de laïcs dans leur conseil épiscopal. Les femmes sont présentes dans tous les conseils épiscopaux comportant des laïcs et représentent 25,5 % des membres de ces conseils épiscopaux⁸. Le conseil épiscopal « type » d'après la moyenne de notre enquête se compose de l'évêque entouré de 4 ou 5 vicaires, parfois d'un diacre permanent, et d'un ou deux laïcs qui sont pour les 3/4 des femmes, et auquel s'ajoute ponctuellement l'économe diocésain – un homme le plus souvent. Camille (mariée, 60 ans) me faisait remarquer qu'en Église « quand on réfléchit au rapport entre les hommes et les femmes en fait on réfléchit au rapport entre des hommes ordonnés et des femmes laïques ».

Les femmes rencontrées lors de notre enquête appartiennent principalement à deux grandes catégories socio-professionnelles : soit elles travaillent pour l'Église comme LEME, soit elles sont retraitées en ayant exercé un autre métier auparavant. Quelques-unes cumulent un engagement au conseil épiscopal avec une activité professionnelle extérieure⁹, mais elles sont rares, à cause de la disponibilité que requiert la présence au conseil épiscopal.

La méthode croise les regards et les perspectives pour entendre ce que leurs collaborateurs masculins – évêques, prêtres, vicaires généraux – perçoivent de cette nouveauté, mais aussi ce qu'elles-mêmes en disent et en vivent concrètement au fil des semaines et des années. L'entretien cherche à confronter l'itinéraire de vie de la personne avec son itinéraire en Église pour comprendre comment elle se situe dans sa relation à l'institution, et ce que représente pour elle sa présence au conseil épiscopal. L'appel au conseil « de l'évêque » produit une forte valorisation personnelle, comme appel à exercer

⁸ A noter : les diacres permanents ne sont pas considérés comme des laïcs puisqu'ils sont canoniquement des clercs.

⁹ Martine, mariée, 55 ans : « avec l'autorisation de mes employeurs d'aménager aussi mon temps de travail. »

une responsabilité plus importante que ce que la personne a pu vivre dans son métier ou jusqu'à présent, et cet appel est reçu comme signe de confiance¹⁰. Mais cela permet-il réellement l'exercice d'une gouvernance synodale, incluant notamment la possibilité de prise de parole divergente, la représentation d'une altérité ou la possibilité réelle de contre-pouvoir ? L'analyse des entretiens est attentive aux processus de transformations qui sont à l'œuvre chez la personne elle-même, et au sein du conseil épiscopal dans sa dynamique institutionnelle et relationnelle.

Certes, les profils de ces personnes pourraient les apparenter à des femmes d'appareil : quelques-unes travaillent pour l'institution Église ou y sont engagées bénévolement depuis longtemps ; leur appel au conseil épiscopal est vécu comme une surprise, avec un étonnement exprimé à chaque fois. Elles n'en portent pas moins un regard vrai, sans concession et souvent critique sur les fonctionnements internes de cette « société de clercs ». Faiblement formées pour cette mission spécifique, elles expriment cela comme un manque, avec un sentiment d'incompétence qui frôle parfois le syndrome d'imposture : « je n'ai pas une grande formation en théologie, donc je me sens toute petite par rapport à tout ça » (Martine, mariée, 55 ans). Toutefois elles se sentent écoutées sur les terrains qui leur sont propre et sur lesquels elles sont attendues : « apporter le terrain, faire remonter » ou bien selon leur profession¹¹. Leur parole se révèle plutôt libre – elles témoignent avoir été appelées pour cette raison.¹²

¹⁰ Martine, mariée, 55 ans : « tu sais une demande d'évêque ça ne se refuse pas vraiment. » ; Stéphanie, mariée, 37 ans : « l'évêque m'avait dit : “vous démarrez, vous êtes jeune, vous allez observer, vous allez apprendre”. »

¹¹ Geneviève, mariée, 60 ans travaille en milieu hospitalier : « quand on parle de la santé des prêtres ou du bien-être d'un prêtre, là moi je suis dans mon domaine, là ça ne me pose pas de problème de dire ce que j'en pense. »

¹² Françoise, mariée, 50 ans : « il (l'évêque) a mis en avant l'importance pour lui d'une parole en toute liberté et vérité. » ; Camille, mariée, 60 ans : « moi j'avais une parole beaucoup plus libre que les autres en fait, en tant que laïque »

Plongées au cœur du fonctionnement de l'appareil ecclésial, elles sont témoins de ses difficultés propres et non entrevues jusqu'alors : « tant qu'on n'a pas fait partie du conseil, on ne se rend pas compte de toutes les facettes de la vie de l'Église et toutes les charges qui incombent à l'évêque. » (Louise, mariée, 60 ans). Cet appel leur fait découvrir sous un tout autre angle l'Église diocésaine qu'elles servent pourtant depuis de nombreuses années. Elles expriment cet « élargissement du regard » sur les problématiques multiples d'un diocèse, expérience qui leur fait quitter toutes certitudes : « toutes mes représentations sont tombées une à une » (Stéphanie, mariée, 37 ans). Avec un regard lucide et conscient des réalités sociales, démographiques et économiques de l'institution ecclésiale, elles en portent – souvent avec l'évêque lui-même – le souci de sa nécessaire évolution tout en constatant combien sont longues et difficiles les prises de conscience et les changements dans une telle institution : « on sent un système à bout de souffle et donc on voit bien aussi qu'on doit aller vers une autre forme de vie en Église. » (Louise, mariée, 60 ans).

Ces femmes sont aussi témoins de phénomènes intra-ecclésiaux : les grandes différences de sensibilité, de posture et de style à l'intérieur même du corps presbytéral, et les tensions qui en résultent dans les relations entre les prêtres et avec leur évêque. A travers leurs étonnements et leurs regards se dessine un rôle souvent méconnu : le métier d'évêque ! Au-delà de la crosse, de l'anneau et de la mitre, l'évêque porte bien avec lui tous les nombreux soucis du diocèse aussi bien sur le plan économique, administratif, juridique, financier ou humain – et ces mêmes soucis et préoccupations pour les personnes reviennent dans chaque diocèse !

Ces femmes pointent enfin avec un sens critique ce qui fait obstacle à la gestion des problèmes : une méthode de travail peu efficace en conseil pour aboutir à des décisions et les mettre en œuvre, un lien compliqué avec le terrain de la vie ordinaire de l'Église, paroisses ou services diocésains. Parfois engagées dans des associations ou d'autres lieux de la vie civile, leurs points

de comparaison mettent à jour des processus non adaptés, le manque de formation, d'accompagnement des personnes bénévoles et le décalage important de la vie des hommes d'Église d'avec celle des hommes et femmes laïcs, qui travaillent dans la société et ont l'habitude de rendre des comptes dans leur travail ou dans leurs engagements. « Il y a beaucoup d'entreprises où il y a longtemps qu'ils seraient mis dehors. » (Geneviève, mariée, 60 ans) Ces femmes se sentent investies de la responsabilité de diffuser un peu de cette culture professionnelle, sociale, ou familiale qui semble faire défaut à de nombreux pans de la vie d'Église, une culture de l'imputabilité et de la responsabilité¹³.

L'Église semble donc avoir besoin de cette mixité d'états de vie et de sexes dans son fonctionnement institutionnel pour répondre aux défis auxquels elle fait face aujourd'hui. Leur présence permet ainsi de faire droit à un regard différent, ce qui est le plus souvent attendu d'elles par les évêques. Mais comment comprendre théologiquement ce besoin d'altérité venant du ministère épiscopal lui-même ? Ces femmes appelées à rejoindre le conseil épiscopal ne seraient-elles là que pour « aider les clercs à traiter les affaires du monde », pour une écoute bienveillante ou la parole d'une mère de famille sur la gestion des questions économiques, administratives et financières ou sur les ressources humaines ? Ce serait réduire le rôle des laïcs à de simples auxiliaires et ne pas comprendre leur participation réelle comme membres de l'Église, au travers de la collaboration avec le ministère épiscopal. Ces personnes mettent leurs compétences et souvent leur expérience professionnelle au service du fonctionnement institutionnel de l'Église diocésaine, mais avant tout comme baptisées, conscientes d'être là comme représentantes minoritaires du peuple de Dieu au sein d'une Église encore largement gouvernée par les clercs. Cette nouveauté est-elle de nature à faire changer la compréhension du pouvoir de gouvernement ?

¹³ Le document de travail pour la phase continentale du synode sur la synodalité souligne la nécessité pour l'Église de progresser dans ces deux domaines : imputabilité et responsabilité.

De la nouveauté à l'innovation religieuse

Observer sur le plan diachronique ce qu'il se passe dans nombre de conseils épiscopaux en France depuis une vingtaine d'année conduit à se demander si inviter des laïcs à participer au gouvernement de l'Église diocésaine dans les conseils épiscopaux peut relever de la catégorie d'innovation religieuse. Cette catégorie empruntée aux sciences sociales est définie par Frédérique Bonenfant et Steeve Belanger¹⁴ : « *nous proposons de considérer que l'innovation religieuse consiste en un processus collectif qui, par volonté et/ou par désir de changement face à une situation considérée comme ne répondant pas ou plus aux besoins ou aux aspirations actuelles, introduit une nouveauté religieuse et qui conduit, par négociation ou par imposition au moyen d'un réseau de communication, à un changement socio-religieux significatif, effectif et durable des pratiques et/ou du système de significations* ». Arnaud Join-Lambert à propos des synodes diocésains montre « *l'écho de cette définition dans ce domaine précis de la gouvernance catholique.* » Nous pensons que cette catégorie permet de rendre compte du processus encore inachevé de reconnaissance et d'institutionnalisation du rôle joué par les femmes dans la gouvernance diocésaine ; de plus l'analyse du processus d'innovation religieuse permet de comprendre la réception ambivalente de cette nouveauté à la fois comme rupture et en même temps comme réinterprétation de la tradition synodale de l'Église.

Nous allons tenter d'analyser les données recueillies par l'enquête de terrain à partir des quatre phases du processus d'innovation religieuse : « la phase de la proposition d'une nouveauté, celle de la diffusion de la nouveauté, celle de l'appropriation de la nouveauté et celle de l'adoption de la nouveauté par changement des pratiques et/ou du système de significations¹⁵. » Les auteurs

¹⁴ S. BÉLANGER et F. BONENFANT, « Pour une approche des processus d'innovation religieuse »

¹⁵ *Ibid.*, p.408.

insistent sur l'importance du « processus » dans le temps, soulignant que ce passage par toutes les phases distingue la simple nouveauté passagère de l'innovation religieuse durable. Même si le processus peut sembler en partie inachevé, quelques éléments récents laissent penser que la dernière phase est amorcée en de nombreux lieux.

Première phase : la « proposition de nouveauté »

L'appel de personnes laïques et notamment de femmes à participer aux conseils épiscopaux, en remontant quelques décennies en arrière aux années 1990 - est à considérer dans sa nouveauté. Même si les femmes ont été encouragées à assumer des responsabilités dans de nombreux secteurs de la pastorale dans la suite immédiate du concile Vatican II, les lieux de gouvernement sont restés très cléricaux et masculins. Le droit canon définit le conseil épiscopal comme le conseil de l'évêque, conseil facultatif et composé de ses vicaires généraux et épiscopaux. Rien n'autorise à y appeler des laïques en droit, et dans les faits, peu d'évêques appellent des femmes à participer régulièrement à leurs conseils épiscopaux avant les années 1990. Nous proposons de faire remonter la proposition de cette nouveauté au moment où les premiers laïcs sont appelés à participer à des conseils épiscopaux, fin des années 80, années 90 – avant l'an 2000 pour 1/5 des diocèses, constatant l'amplification de ce phénomène au cours des vingt dernières années.

Les acteurs à l'origine de cette nouveauté sont les évêques eux-mêmes : « *la proposition d'une nouveauté n'est possible que lorsqu'il existe certaines zones de liberté au sein d'un groupe, d'un milieu ou d'une société qui permettent de s'exprimer et lorsque les blocages matériels et moraux sont levés*¹⁶. » L'évêque semble être devenu comme le pivot de l'ecclésiologie de Vatican II et les textes conciliaires l'ont rendu très autonome, très « libre » :

¹⁶ *Ibid.*, p. 409.

lui seul semble en mesure d'incarner une « élite » susceptible de vouloir et proposer des chemins nouveaux¹⁷. C'est probablement la raison pour laquelle cette nouveauté aura été très dépendante des styles épiscopaux ; l'évêque revendique la liberté d'appeler qui il veut dans son conseil - un conseil considéré comme « privé », une petite équipe resserrée autour de lui – et il prend parfois la liberté d'y appeler des laïcs et des femmes.

Cette nouveauté part donc de l'institution elle-même, les évêques, mais n'est pas instituée comme telle et reste largement dépendante du « bon vouloir discrétionnaire » des évêques. La plupart des personnes témoignent en effet que cet appel est d'abord exprimé par l'évêque lui-même selon des critères flous qui tiennent davantage à la personne qu'à la fonction : il compose son conseil comme il l'entend, rassemblant des personnes avec lesquelles il peut s'entendre. La présence ou non de laïcs ou de femmes, le choix de tel ou telle, la représentativité de tel service ou telle fonction est laissée à la libre appréciation de l'évêque seul. « Conseil privé de l'évêque, il a plutôt un rôle pastoral, comme conseiller immédiat et habituel de l'évêque. Il est composé de fidèles que l'évêque a lui-même choisis et dont il estime utile la participation à ses travaux de réflexion qui l'aideront dans les décisions à prendre¹⁸. » La procédure est faiblement institutionnalisée, très dépendante de registres affinitaires ; la durée de leur mandat est définie seulement dans un quart des diocèses. Quelques-unes des femmes rencontrées ont reçu une lettre de mission, document qu'elles estiment « très important » ; mais celle-ci ne dit pas vraiment ce qui est attendu d'elles. L'entretien oral avec l'évêque a pu évoquer des attentes, mais au-delà des fonctions ou compétences, c'est d'abord la personne qui est appelée, et choisie en fonction de critères laissées à la discrétion de l'évêque : Claudine, mariée 58 ans : « Me disant : “c'est

¹⁷ « Le changement provient souvent de l'élite qui possède plus de liberté vis-à-vis des contraintes morales et matérielles. Elle se charge de l'invention, et l'innovation se répand par imitation » A. MUCCHIELLI, *Les mentalités*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », 545), 1985, p. 70 ; cité par S. BÉLANGER et F. BONENFANT, (2016) p.409.

¹⁸ Article sur le conseil épiscopal décrit par l'évêque – site d'un diocèse.

parce que c'est vous''. » ; Camille, mariée, 60 ans « ce n'était pas au titre de leur responsabilité qu'il composait son conseil. ». Dans les faits, plusieurs femmes témoignent de mandat assez long, pouvant aller jusqu'à une dizaine d'années et dont la durée dépend de critères variés : entente avec l'évêque ou usure de la relation, disponibilité personnelle, retraite. Une durée longue d'engagement permet dans les faits d'instaurer des relations de confiance et une vraie proximité avec l'évêque, ce qui peut rendre difficile la fin de mandat et l'appel de nouvelles personnes. Le milieu ecclésial semble très marqué par l'engagement à vie des personnes, et l'association entre pouvoir d'ordre et pouvoir de gouvernement lie la place dans l'institution à l'état de vie ; le mandat à durée limitée est récent, réservé aux laïcs et souvent souhaité par ces personnes elles-mêmes qui comprennent les risques d'usure et de fatigue dans l'exercice d'une mission à haute responsabilité. Le renouvellement des personnes et la rotation des charges et des missions pour les laïcs comme les clercs sont un défi important pour l'évolution des fonctionnements de l'institution ecclésiale.

Les éléments de la première phase de l'innovation sont dès lors réunis : nouveauté portée librement par une élite, les « innovateurs », qui « *ressent, consciemment ou inconsciemment, que la réalité religieuse dans laquelle il vit — celle de sa société ou de son groupe d'appartenance — ne correspond pas ou plus à ses besoins, à ses croyances, à ses aspirations, à ses valeurs, qu'elle ne lui apporte plus de sens ou pas un sens suffisant ou adéquat*¹⁹. » En effet les évêques expriment le besoin de faire appel à des personnes laïques au cœur du gouvernement de l'Église diocésaine pour diverses motivations : entendre d'autres voix, permettre un autre regard sur les situations, mieux prendre en compte les situations humaines, être plus en phase avec la société. La demande porte sur la recherche d'altérité, la complémentarité – terme le plus employé par les clercs pour parler des relations hommes/femmes - et les

¹⁹ S. Bélanger et F. Bonenfant, *Pour une approche des processus d'innovation religieuse*, p. 409.

femmes sont attendues selon des critères genrés : mères, grand-mères, prendre soin, écouter, être attentif ...

Le caractère de « nouveauté » explique aussi peut-être pourquoi cette pratique constatée depuis vingt ans dans divers diocèses prend cependant la forme d'un « bricolage²⁰ » largement dépendant du bon vouloir ou de la sensibilité des évêques avec une faible reconnaissance institutionnelle, canonique ou théologique. La pluralité et la diversité des situations selon les personnes et les lieux donnent l'impression à la fois d'une improvisation locale et d'une immense fragilité du dispositif, les configurations variant au gré des arrivées et départs des évêques. Notons que cette faible institutionnalisation va de pair avec une faible communication qui rend presque insensible ou invisible ces changements ; ce processus – courant en Église - fragilise la mission des personnes appelées mais permettra de revenir en arrière à tout moment, tel évêque étant libre de renvoyer les laïcs ou les femmes de son conseil en arrivant dans un diocèse. Mais paradoxalement nous constatons une tendance de fond car le phénomène se répand de manière silencieuse et invisible, sans cesser de s'amplifier d'années en années.

Seconde phase : « la diffusion de la nouveauté »

Nous entrons alors dans la seconde phase, celle permettant d'envisager sa transformation en innovation par le mécanisme d'appropriation-expansion²¹. La présence de femmes dans les conseils épiscopaux est une nouveauté qui se déploie de manière expérimentale et très discrètement, sans visibilité liturgique ni institutionnalisation canonique mais qui va gagner peu à peu presque tous les diocèses de France au cours de la décennie 2010-2020. Quel

²⁰ Ce terme utilisé par les sociologues a été notamment thématiqué par Danielle HERVIEU-LÉGER dans son œuvre ; voir Baptiste COULMONT, *Le bricolage, notion rituelle ?*, 2017. ffhal-01538998f

²¹ S. Bélanger et F. Bonenfant, *Pour une approche des processus d'innovation religieuse*, p. 410.

« contexte favorable » a-t-il permis la diffusion, puis l'appropriation de la nouveauté ? Le contexte actuel semble plus favorable pour légitimer cette innovation. Tout d'abord le magistère sous le pontificat du pape François développe une nouvelle réception du concile Vatican II allant dans le sens de la synodalité, encourageant la participation des personnes comme acteurs de la mission, valorisant la notion de peuple de Dieu, insistant sur la collaboration et la co-responsabilité au cours des différents synodes romains²². Le pape François lui-même ne se contente pas d'enseigner à chercher des voix nouvelles pour annoncer l'Évangile, il pratique lui-même l'innovation en appelant des femmes en responsabilité à la Curie²³. De fait la nouveauté peut plus facilement se répandre quand elle est pratiquée elle-même par l'autorité hiérarchique la plus élevée.

La crise des abus et crimes sexuels joue également le rôle d'accélérateur de diffusion. L'institution fragilisée par la mauvaise gestion de ces questions fait appel à une expertise laïque plus fréquente, prenant conscience qu'elle ne peut surmonter cette crise qu'en acceptant d'écouter les victimes. Les entretiens menés pour ma thèse ont eu lieu au cours des mois et semaines qui ont précédé et suivi la publication du rapport de la CIIASE et pas un entretien n'a passé sous silence cette réalité ; les propos expriment davantage le souci d'être en vérité, d'aider l'institution à progresser dans la prise en charge de ce mal, veiller avec réalisme à accompagner les processus en cours. Les questions de pédocriminalité ont toujours conduit les laïcs à des positions fermes et sans concession – parfois allant jusqu'à la rupture. Ces femmes ressentent paradoxalement l'importance de leur présence dans ces moments plus difficiles où elles perçoivent combien l'institution Église ne pourra pas résoudre ces problèmes en restant entre clercs. L'écoute de la parole des victimes devient une méthode de travail pour les évêques français réunis à

²² Les exhortations apostoliques post-synodales *Christus vivit*, *Querida amazonia* portent la trace de ce vocabulaire.

²³ Réforme de la Curie *Praedicate Evangelium*, 2021.

Lourdes depuis 2019, et des laïcs participent de plus en plus régulièrement à ces assemblées ordinaires ou extraordinaires. L'institution elle-même cherche à diffuser cette nouveauté par l'expérience et la pratique, pour tenter de donner aux évêques le goût de travailler avec des laïcs.

La construction de la légitimation

« La phase de diffusion apparaît ainsi comme une phase de construction d'un discours de légitimation à la fois des innovateurs et de la nouveauté auxquels doit se rallier partiellement ou complètement, durant la phase suivante, un certain nombre d'individus²⁴. » Nous assistons dans cette phase à des processus de légitimation des pratiques nouvelles par l'institution sans aller jusqu'à la reconnaissance institutionnelle du rôle de ces personnes dont le statut reste flou et impensé. Au cours de cette phase, cette nouveauté se trouve confrontée à ses critiques et se construit un discours de légitimation. Cette innovation implique en effet le rejet de certaines croyances et pratiques – à commencer par celle de croire que seuls les clercs peuvent participer à la gouvernance. Le plus difficile n'est pas d'associer des femmes dans un conseil mais le déplacement de représentations que cela implique. Certains prêtres contestent cette nouveauté en la comprenant comme conduisant à une cléricisation : si elles prennent la place des prêtres au conseil épiscopal, cela signifie-t-il qu'il faudra bientôt ordonner des femmes ? Cette crainte de voir lever quelques interdits – comme celui de l'accession des femmes à des ministères ordonnés – est la source fréquente du rejet de cette innovation par une frange de catholiques : ils ne sont pas opposés aux collaborations en pratique mais ne veulent pas toucher à l'ordre du symbolique : le pouvoir et le statut du prêtre. Christine témoigne : « le fait que je sois au conseil épiscopal ça voudrait dire le début d'une Église où l'on envisagerait le sacerdoce pour les femmes et ça il ne peut pas le supporter ». Associer des femmes à la gouvernance épiscopale nécessite-t-il d'en faire des clercs ?

²⁴ *Ibid.*, p. 410.

Comment interpréter cette nouveauté au regard du lien entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction mis en évidence par la thèse de Laurent Villemin²⁵ ? Or cette nouveauté amène à se demander s'il est possible d'appeler un membre laïc du peuple de Dieu à participer au gouvernement sur la base d'un charisme propre. Ainsi au cours du mécanisme de diffusion et au travers des contestations de sa légitimité se fait jour peu à peu la signification de cette innovation et nous voyons qu'elle va plus loin qu'une simple expérience pratique mais concerne la compréhension du ministère de l'Église.

Comment occuper sa juste place comme femme ? Les notions de complémentarité et d'égale dignité de l'homme et de la femme sont avancées sans toujours percevoir leur dimension problématique ni voir que la place précaire et minoritaire qu'occupent les femmes dans ces conseils ne fait que renforcer la subjectivation de leur identité de genre. Toutes se défendent d'être « féministes » ne voulant pas incarner une position qui irait contre la tradition de l'Église concernant la place et le rôle dévolu aux femmes. C'est pourtant au sein de ces conseils épiscopaux, entourées de leurs frères masculins et ordonnés qu'elles ressentiront - certaines pour la première fois - l'asymétrie de leur condition. L'expérience de la responsabilité en Église produit en effet paradoxalement une subjectivation de l'identité de genre : « je me suis dit : en tant que femme, tu as peut-être quelque chose à faire. » (Martine, mariée, 55 ans). Plus que la voix des laïcs, elles affirment porter celle des « femmes » en revendiquant de n'être ni celle qui fait le secrétariat, si celle qui sert le café²⁶ ; la prise de conscience de leur identité proprement féminine s'effectue chez certaines à travers le regard qui est porté sur elles et

²⁵ L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cogitatio fidei. Cerf, 2003.

²⁶ « Dans cette société d'hommes il faut quand même par moment savoir dire que je ne suis pas que celle qui fait le café ou qui prendra les notes pour tout le monde, je sais que c'est le danger de mon rôle. On a ça qui nous colle à la peau chez les femmes, on ne va pas le nier entre ménage, café, cuisine ; voilà il faut savoir être à sa place, sa juste place, savoir quelle posture on a. » Stéphanie, mariée 37 ans.

sur la place qu'elles occupent au sein du conseil. Confrontées à une société d'hommes qui manifeste un fort esprit de corps et d'appartenance interne, ces femmes n'en ressentent que davantage leur solitude et la nécessité de s'affirmer comme telles, de faire corps à leur tour avec les autres femmes : « Et défendre la place des femmes ! Parce que finalement en tant que seule femme, des fois il y avait des attaques un peu en règle et j'étais là pour les défendre. » (Louise, mariée, 60 ans). Plusieurs d'entre elles ont spontanément avoué, après avoir nié le fait d'être « féministe » – adjectif péjoratif en Église – que cette expérience au conseil épiscopal les avait rendues plus sensibles à la place et à la parole des femmes ; certaines - qui ont exercé des professions diverses et effectué une carrière dans une société où elles ont peu à peu accédé à des responsabilités jusqu'alors réservées aux hommes - avouent en riant être « devenues féministe par le conseil épiscopal » tant elles ressentent davantage le besoin de s'affirmer comme femme dans le contexte ecclésial.

Leur situation reste en effet très précaire et fragile ; elles sont souvent les femmes de l'ombre, invisibles aux yeux des autres dont la fonction est peu reconnue. Ainsi des femmes sont appelées, des missions leur sont confiées mais leur statut n'est pas formalisé, laissant la liberté à l'autorité de faire et défaire à sa guise ; de plus l'absence de visibilité liturgique de cette mission de participation au conseil épiscopal et la faible communication autour de ces missions (« les gens ne savent pas que je suis au CE » Camille, mariée 60 ans) veut laisser croire que ces pratiques restent provisoires et ne toucheront pas au fond de la doctrine. En rester à des expérimentations pratiques évite de faire craindre des changements du dogme, comme si le terrain de la pastorale et de la pratique était plus souple et sans conséquence sur le dogme. Cette nouveauté se diffuse donc sur le terrain de la pratique prenant la forme d'un « bricolage institutionnel » sans toucher aux représentations et croyances symboliques (différence clercs / laïcs et homme / femme).

En effet comme l'expliquent les auteurs, toute innovation religieuse implique une nouveauté qui vient bousculer les représentations et les symboles qui sont

constitutifs de l'appartenance religieuse. Admettre des personnes non ordonnées et des femmes à travailler auprès de la gouvernance touche au sacré et au symbolique qui dans l'Église catholique sont liés au pouvoir. Risque-t-on ainsi de désacraliser le pouvoir de l'évêque ? De remplacer les prêtres par des laïcs ? D'ordonner des femmes ? Derrière ces fantasmes dressés en épouvantail, se trouve une même mécompréhension de la notion de peuple de Dieu et de l'articulation entre ses différents membres. Il s'agit bien d'un problème herméneutique d'interprétation et de réception du concile Vatican II, raison pour laquelle cette simple nouveauté porte en elle une innovation religieuse majeure mettant en jeu l'interprétation de la nature ministérielle de l'Église et de ses membres. Le processus de légitimation et de négociation de cette nouveauté implique une nouvelle réception du concile Vatican II, d'une part dans la compréhension de la notion de peuple de Dieu et la participation de laïcs au gouvernement de l'Église, d'autre part dans le sens à accorder à la dimension pastorale du concile : il s'agit de comprendre combien cette pratique n'est pas une simple expérimentation provisoire en pratique et qui ne changerait rien sur le fond, mais porte en elle des implications dogmatiques fondamentales sur la nature de l'Église. Comme l'indiquent les auteurs dans leur définition de l'innovation religieuse, ce ne sont pas seulement les pratiques mais aussi le système de signification qui est modifié.

Troisième phase : « réception et appropriation de la nouveauté »

C'est une « phase de prise de conscience que cette nouveauté apporte quelque chose de significatif à une réalité jugée insatisfaisante²⁷ ». En effet la nouveauté, consistant à ajouter des laïcs ou des femmes au conseil épiscopal, pourrait en rester au stade du « bricolage institutionnel » qui ne change rien sur le fond. C'est le cas notamment lorsque des femmes sont associées à un conseil épiscopal qui ne s'élargit aux laïcs qu'à raison de quelques séances

²⁷ *Ibid.*, p. 411.

par an ! Ou bien quand le conseil épiscopal est un simple organe de consultation et d'enregistrement des décisions et se réunit moins souvent qu'un « conseil restreint » composé de l'évêque ou de ses vicaires. Associer des femmes à la gouvernance ne conduit pas à les faire participer effectivement au processus de gouvernement. Or la nouveauté ici étudiée ne consiste pas seulement en l'ajout de femmes mais plutôt dans leur collaboration effective à la fonction de gouvernement. Cette participation à l'un des « *munera* » est théologiquement fondée par le baptême mais juridiquement peu codifiée (le pouvoir de gouvernement est associé au pouvoir d'ordre) et traditionnellement non pratiquée. Or nous pouvons parler réellement d'innovation religieuse à partir du moment où cette nouveauté produit une transformation significative des pratiques et des représentations.

En effet, au-delà de la simple participation à des conseils épiscopaux, quelques laïcs dont plusieurs femmes se voient reconnaître aujourd'hui en France une vraie responsabilité dans la collaboration avec le ministère épiscopal, avec l'institutionnalisation sous forme d'un office laïc d'une mission de vicaire général. Leur participation au conseil épiscopal s'effectue alors au titre d'une responsabilité réelle et effective dans la charge de gouvernement du diocèse. La collaboration devient effective, soit par reconnaissance d'une charge officielle (office) ; soit dans les faits par la collaboration et la participation effective à la charge de gouvernement de l'Église diocésaine (par collaboration avec le ministère épiscopal) que met à jour certains entretiens.

A l'origine de cette innovation se trouve certes un contexte socio-culturel favorable permettant la reconnaissance à part entière du rôle des femmes dans la société et dans l'Église, ainsi que la possibilité pour celles-ci d'accéder à des postes à responsabilité ; le contexte ecclésial post-conciliaire a favorisé également ce processus qui s'est cependant accéléré au cours des vingt dernières années, dans un contexte de libération de la parole au sein de l'Église, de reconnaissance sociale des discriminations liées au genre et

d'encouragement de pratiques synodales sous le pontificat du pape François. Cependant, dans une société encore marquée par ces discriminations de genre, où les postes de pouvoir et de haute responsabilité sont encore souvent occupés par des hommes (combien avons-nous eu de femmes première ministre au cours des 40 dernières années ?) il n'est pas anodin que des évêques aient eu l'inspiration avant les années 2000 d'associer des femmes à leur conseil épiscopal, sans attendre d'elles qu'elles se rendent « pareilles aux hommes » (prêtres, célibataires, avec le même niveau de formation). Quelles est la valeur ajoutée significative apportée par ces femmes ?

Nous soutenons que cette innovation révèle la dimension proprement ecclésiale – c'est à dire relationnelle et collaborative – du ministère épiscopal et contient en elle-même un processus de réinterprétation de l'ecclésiologie post-conciliaire dans un sens « synodal » qui implique la reconnaissance de l'égale dignité des baptisés, homme et femmes, et l'égale reconnaissance de la participation de chacun et chacune au ministère du Christ, comme prêtre, prophète et roi. Dans un conseil épiscopal, certains sont appelés au nom de leur ordination, d'autres au nom de leur baptême. Comment justifier que le simple sacerdoce commun justifie une participation aux fonctions de gouvernance – au titre du « quelques-uns » ayant en charge de signifier la présence du Christ à tous ? Derrière cette collaboration avec les ministres ordonnés, il y a bien participation au ministère du Christ, ce qui implique la reconnaissance pour ces personnes de la valeur ministérielle de leur engagement, pour signifier la dimension sacramentelle de cette mission d'Église et reconnaître sur le plan sacramentelle et théologique la valeur propre de leur vocation, qui s'enracine dans le baptême mais va bien plus loin que la mission du simple baptisé.

Quatrième phase : l'adoption de la nouveauté par changement des pratiques et/ou du système de signification

Cette dernière phase ne fait que s'amorcer en certains lieux mais plusieurs phénomènes se produisent de manière presque concomitante : la présence de laïcs et de femmes tend à se systématiser dans certaines instances de gouvernement ecclésial, conseil épiscopaux, assemblées des évêques ; le synode sur la synodalité exprime le souci d'une implication plus juste et plus importante des femmes dans l'Église ; quelques diocèses expérimentent la nomination d'une femme à un poste de responsabilité générale sur l'ensemble de l'Église diocésaine : déléguée générale, déléguée à la coordination diocésaine – et leur nombre a doublé en un an ; enfin l'Église de France reprend la réflexion sur les ministères institués, offrant la possibilité d'envisager un ministère laïc de gouvernement attaché à la mission de l'Église. Ce processus donne à penser et suggère la nécessité de donner un fondement sacramentel à de telles missions de collaboration avec la gouvernance.

Pourquoi et comment reconnaître la dimension ministérielle de la mission exercée par ces femmes ? Ce sera l'enjeu de mon travail de thèse. D'ores et déjà quelques pistes suggèrent que leur participation va bien au-delà d'un simple office, d'une fonction ou d'un service ponctuel à accomplir car cette mission fait appel à un charisme particulier, qui rejoint une vocation propre, au service de la communion ecclésiale. Dans ces collaborations, par une attention aux médiations et un souci de dialogue et de la proximité s'exprime une nouvelle forme d'exercice de l'autorité, qui peut aller vers l'enrichissement du ministère épiscopal vers une culture synodale : le souci des relations humaines permettant de progresser dans l'expression de divergences, et la pratique d'un discernement commun.

Ces femmes agissent en claire conscience de leur dignité de baptisées ; leur engagement se nourrit de convictions qu'elles partagent volontiers en s'appuyant sur la parole de Dieu : que chacun trouve sa place dans l'Église,

et puisse travailler avec tous dans un esprit de fraternité. Le conseil épiscopal est largement décrit comme un corps très fraternel, où s'expérimentent des relations d'estime mutuelle, de collaboration allant parfois jusqu'à la coresponsabilité – même s'il est parfois aussi traversé de tensions ou de désaccords. Elles soulignent l'importance de nouvelles attitudes de travail : « une simplicité des échanges, une liberté de dire ce qu'on perçoit et une réelle écoute de chaque membre. Ce qui n'empêche pas les divergences de position et que chacun puisse les exprimer » (Françoise, mariée, 50 ans). Leur présence est reçue et leur parole souvent entendue dans un groupe au sein duquel les relations sont vécues de manière fraternelle, comme si le conseil épiscopal enrichi de cette mixité d'états de vie et de sexes devenait un laboratoire de relations nouvelles en Église, fondées sur l'estime mutuelle et la collaboration. Laboratoire où l'on se rallie à la décision de tous mais où l'on peut exprimer une parole libre et vraie – ce qui marque une réelle nouveauté pour l'institution.

Certes ces femmes sont souvent appelées en raison de leur sexe ou du rôle social de leur sexe, c'est-à-dire selon des représentations « genrées » : « pour avoir une femme », « pour avoir le regard d'une mère de famille », « pour une plus grande attention aux relations humaines », « parce qu'elles ont le souci des personnes ». Elles se retrouvent souvent à prendre en charge des dossiers typiquement féminin (catéchèse, familles, santé). Mais c'est aussi en assumant ces rôles qu'elles acquièrent influence et autorité auprès de tous et en particulier des clercs : à l'écoute des soucis de prêtres qui n'osent se confier à leurs confrères, attentives aux difficultés d'un évêque avec tel ou tel prêtre, elles portent à leur manière le soin des personnes et le souci de la communion – conscientes des difficultés et des limites propres à chaque évêque pour assumer cette dimension. Elles vont souvent se retrouver en situation d'écoute et d'accompagnement de ces tensions, les prêtres et l'évêque lui-même appréciant de pouvoir leur parler en dehors du conseil lui-même. Elles semblent souvent jouer un rôle essentiel dans la communion du *presbyterium* lui-même, encourageant ces hommes à oser se parler, soutenant

dans une proximité de confiance – et de confiance au fil du temps – les soucis que leur partage l'évêque. S'agit-il là d'un charisme propre ? Ces qualités qui ne sont pas simplement féminines contribuent réellement à la communion ecclésiale.

Attentives aux relations – plus que leurs confrères prêtres et évêque – elles détiennent par là comme un pouvoir singulier : guérir les relations ecclésiales de leur dimension infantile, inviter les personnes à « rester sur un plan d'adulte à adulte » (Stéphanie, mariée, 37 ans), permettre une « pondération » et une meilleure gestion des conflits. Elles contribuent à développer une culture de l'intelligence collective, une capacité à travailler ensemble tout en soutenant des points de vue différents, ce qui n'est pas simple en Église où la crainte des divisions tend à étouffer toute parole divergente. Même et surtout en situation de désaccord ou de conflit, elles savent se situer et oser une parole vraie, libre qui ne soit pas abus de pouvoir. Elles semblent ainsi contribuer à amorcer au sein de l'institution des processus de conversion des relations de domination en montrant qu'il est possible pour chacun de se situer en vérité dans sa relation à l'autre, sans dominer ni être dominé. Elles manifestent qu'une parole libre et vraie exprimée au sein du conseil, avec le souci du dialogue et du point de vue de l'autre, n'empêche pas, à l'extérieur, la loyauté.

Enfin, se dessine à travers ces collaborations un enrichissement du ministère épiscopal. En effet, cette dimension d'attention et de soin pour les personnes se révèle être une des composantes majeures du ministère épiscopal, notamment dans le souci des prêtres : veiller à la place de chacun, encourager, prendre soin des relations, être à l'écoute de tous y compris des plus faibles et de ceux qui n'ont pas la parole d'habitude. La synodalité se révèle comme n'étant pas une simple question d'organisation mais bien de conversion à l'écoute et de décentrement de soi. Tels sont des éléments importants qui fondent l'exercice du ministère épiscopal. Mais il convient de se demander si les évêques peuvent assumer seuls ces dimensions multiples. La culture professionnelle de nombreux laïcs impliqués dans ces conseils permet parfois

– si l’institution leur en laisse la possibilité – de faire progresser le discernement commun par l’expression de positions divergentes voir même du désaccord. « Je trouve que c’est intéressant le désaccord, enfin l’expression du désaccord, sinon c’est la pensée unique. Moi j’ai toujours aimé faire travailler ensemble des gens qui ne sont pas de la même pensée que moi ; ce que je trouve intéressant dans un conseil justement c’est de rassembler des gens qui ne pensent pas de la même manière. » Camille, mariée, 60 ans. Les travaux de Judith Grüber²⁸ analysent la fécondité du désaccord en Église ; en effet l’expression des opinions différentes permet de progresser dans le discernement communautaire et l’adoption d’une position commune.

Ainsi, ces femmes engagées dans les conseils épiscopaux portent réellement le souci de l’Église, y compris dans ses épreuves, ses souffrances et son aridité. La dimension pascalle de leur collaboration se révèle lorsqu’elles font face, aux côtés de l’évêque et des ministres ordonnés, aux difficultés et aux crises. Comme baptisées, membres d’un corps, elles assument la responsabilité de ce corps dans ses joies et ses souffrances, elles participent ainsi pleinement au ministère du Christ, par leur collaboration au gouvernement de l’Église. Mais la reconnaissance ministérielle de cette participation tarde à venir, et rares sont les femmes qui bénéficient d’une réelle prise en compte ecclésiologique et théologique de leur place dans ce conseil. Aux côtés du ministère épiscopal, des ministères presbytéral ou diaconal elles participent au ministère du Christ par ce service de l’Église qui les conduit à assumer une fonction mais sans reconnaissance de leur participation au ministère de l’Église – et souvent invisibles aux yeux des diocésains puisque cette fonction n’est pas signifiée sur le plan liturgique.

²⁸ Judith GRUBER, « Consensus or Dissensus? Exploring the Theological Role of Conflict in a Synodal Church », in *Louvain Studies* 43 (2020): 239-259.

Cette innovation religieuse est-elle un laboratoire de relations nouvelles et d'un nouveau style de gouvernement en Église ? Ces expériences confirment la transformation des personnes dans un sens vocationnel, l'enrichissement du ministère épiscopal par un charisme d'écoute, de soin des relations et de communion. Cette altérité ouverte par la présence de femmes et de laïcs permet une ouverture du regard, de sortir du fonctionnement interne et de faire droit à de nouvelles postures de travail et de collaboration : écoute des divergences, recherche d'un consensus par l'intelligence collective, développement d'une culture synodale de la collaboration, ouverture vers une culture de l'imputabilité et de la responsabilité face aux abus.

Reconnaître la dimension proprement ministérielle de leur mission comme une réelle collaboration au gouvernement de l'Église peut donner à entrevoir la nécessaire dimension relationnelle du ministère d'évêque : celui-ci ne peut se vivre de façon solitaire et monarchique mais doit se penser en relation avec d'autres ministères, ministères ordonnés ou ministères institués, dans une Église synodale, pour que chacun, homme ou femme, clerc ou laïc puisse pleinement prendre part aux corps de l'Église, comme participant au ministère du Christ, chacun selon sa vocation et son état de vie, tous appelés à la sainteté.

Résumé

Depuis une vingtaine d'années, de nombreuses femmes laïques (mariées, célibataires, religieuses, professionnelles ou retraitées) participent aux conseils épiscopaux de la majorité des diocèses français. Elles y exercent des responsabilités réelles mais souvent mal définies, dépendantes du bon vouloir de l'évêque, sans cadre institutionnel clair. L'auteure interroge la motivation des évêques à associer des femmes non ordonnées à la gouvernance

diocésaine, et la portée théologique de cette pratique en s'appuyant sur une enquête sociologique importante. Elle montre que la présence féminine dans les conseils épiscopaux est plus qu'une expérimentation pratique : elle traduit un changement théologique majeur. Ce processus révèle une évolution de l'autorité dans l'Église, fondée sur la collaboration, l'écoute et la coresponsabilité. Ceci pourrait marquer la maturation d'une ecclésiologie synodale, où hommes et femmes, ordonnés et laïcs, participent ensemble à la mission du Christ.

LA CLASSIFICATION DES PAROISSES AU CAMEROUN. UN CHEMIN VERS L'AUTOFINANCEMENT : TRADITION ET/OU INNOVATION

HONORINE NGONO¹

En disant un jour à ses disciples « donnez-leur-vous-mêmes à manger » (Mt 14.13-21), le Seigneur Jésus définissait clairement la grande charte de l'engagement missionnaire en tant que porteuse d'un salut qui est proposé à l'homme de façon intégrale, lui qui est corps et esprit. Dès lors, il est important pour l'Église qui est dépositaire de ce message de grâce, de penser sa réalisation en essayant de combler la fracture qui existe entre foi et développement². En outre, l'Église est propriétaire des biens parce qu'elle en produit et parce qu'elle en est bénéficiaire de plusieurs manières. Comment s'organise-t-elle pour rendre visible sa gestion et son service ?

À cette question, il faut répondre par la nécessité de rationaliser l'organisation des structures diocésaines et paroissiales. Il s'agit de mettre en place les conditions d'une gestion saine, juste et équitable des ressources. Nous voulons parler d'une stratégie pastorale dont l'organisation s'articule autour de la catégorisation des paroisses. Il s'agit d'un concept qui pourrait créer auprès des paroisses une saine émulation et une envie de croissance chez les agents pastoraux et tous les autres fidèles du Christ.

¹ Sœur Honorine est Sœur Missionnaire de la Résurrection d'Ebolowa. Elle enseigne la Théologie et plus particulièrement la Pastorale économique à l'Université Catholique d'Afrique Centrale, site de Nkolbisson. Son numéro WhatsApp : 00237 696 07 05 36.

² Daniel DE ANGELIS, « L'enseignement de Mgr Jean ZOA sur le développement jalons historiques » dans *Monseigneur Jean Zoa, son héritage et son enseignement, actes du colloque*, Yaoundé, Centres d'Etudes Redemptor Hominis, 1998, p. 60.

Notre intervention s'articulera sur six points : la catégorisation des paroisses : tradition et/ou innovation, les critères de classification, Les conditions pour atteindre l'autonomie, l'évaluation de ces critères, les avantages de cette démarche et pour finir, nous donnerons quelques propositions pastorales.

Catégorisation des paroisses : Tradition et/ou innovation

La conception ecclésiologique qui prétend que toutes les paroisses se situent au même niveau de sécurité existentielle ne se vérifie pas sur le terrain, du moins au Cameroun. S'il est vrai que toute paroisse est une « communauté déterminée de fidèles qui est constituée de manière stable... » (Can. 515), il n'en demeure pas moins vrai que les défis et les enjeux de l'évangélisation diffèrent selon les lieux de la Mission. En effet, le concret de la vie pastorale nous présente une réalité paroissiale au relief diversifié au point où parler de la catégorisation des paroisses aujourd'hui serait une vérité qu'il nous faut assumer ouvertement. Il convient tout de même de le reconnaître, la définition de la notion de catégorisation est essentiellement ambiguë et dépend du domaine scientifique dans lequel la réflexion est menée. Cependant, en ce qui nous concerne, nous voulons l'entendre comme la classification des paroisses à partir de certains indicateurs clés capables de susciter une productivité dont la rentabilité permettra de parvenir à l'autosuffisance des paroisses et par ricochet à l'autonomie de nos diocèses.

Cette classification des paroisses que nous suggérerons ne reposera plus seulement sur la gestion du patrimoine ecclésial légué par les générations antérieures, ni sur l'éternelle comparaison entre les villes et les villages. Mais elle devra s'établir sur l'efficacité des dynamiques enclenchées aujourd'hui par la paroisse pour augmenter son patrimoine afin de mieux répondre aux exigences de la mission. Cette catégorisation favorisera l'émergence d'une nouvelle conscience ecclésiale qui ne se déclinera plus en termes d'a priori généralement non productifs, mais sur l'esprit d'initiative et d'innovation. Il s'agit pour les paroisses de se distinguer par une performance pratique, en se

déployant sur le terrain, non seulement en dispensatrice de grâces divines, mais aussi en véritable actrice de développement, en vue d'atteindre l'autonomie financière. Quels sont les critères de classification des paroisses ?

Critères de classification : Tradition et innovation

Le Code de droit canonique de 1983 établit une variété catégorielle de territoires administratifs ecclésiaux : les paroisses, les quasi-paroisses et les paroisses personnelles³. Cependant, la configuration de nos diocèses a toujours laissé entrevoir une classification parallèle de paroisses plus simplifiée, reposant sur le niveau de développement des localités dans lesquelles elles sont établies. Ainsi parle-t-on alors, dans notre langage local, de paroisses urbaines, de paroisses semi-urbaines et de paroisses rurales selon que l'on se situe respectivement dans une grande ville, dans une ville secondaire ou en campagne.

Cependant cette approche typologique qui a jusqu'ici prévalu, si l'on s'en tient à la nomenclature en usage dans nos diocèses, présente des carences dont la plus redoutable est l'enracinement des agents pastoraux soit dans le confort douillet qu'offre la ville, soit alors dans la léthargie qu'inspire la campagne avec son corollaire de déboires, de frustrations, de blessures, toutes choses qui font ressurgir une terminologie douloureuse comme « haut clergé » et « bas-clergé »⁴ qui peut se décliner plus trivialement en « grande paroisse » et « petite paroisse » pour signifier la distance qui existe entre les paroisses citadines et celles de campagne avec les inégalités et les déséquilibres qui vont avec. Dès lors s'installe un mode de fonctionnement ecclésial basé sur

³ Cf. Congrégation pour les évêques, *Apostolorum successores*, Cité du Vatican, Librairie Editrice du Vatican, 2004, n° 210.

⁴ Terminologie empruntée aux ordres existant à partir du moyen-âge jusqu'à la Révolution Française et qui avaient établi une différence marquante entre les dignitaires de l'Église et les « petits prêtres ».

le conflit où les prêtres de campagne ne vivent que du désir de renverser et de prendre la place de ceux des paroisses de ville en développant des stratagèmes parfois aux antipodes de l'Évangile.

Cette gymnastique malveillante aux fins carriéristes que nous dénonçons, pourrait être évitée s'il avait été mis en place de façon fondamentale un mode de fonctionnement qui valoriserait le travail, la productivité, l'esprit d'entrepreneuriat, l'obligation de résultat et donc la performance. L'accent sera mis ici sur l'entrepreneuriat.

L'entrepreneuriat

Parler de l'entrepreneuriat est un débat qui laisse la part belle à deux tendances idéologiques qui s'affrontent de nos jours dans l'Église. Il y a d'une part ceux qui estiment que l'Église doit vivre de l'Évangile pour pouvoir se prendre en charge comme le dit l'Apôtre Paul : « De même aussi, le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile » (1 Co 9. 14). Et d'autre part ceux qui trouvent que l'évangélisation coûte chère, les défis financiers sont énormes ; l'Église doit donc mener des activités génératrices de revenus.

Notons aussi que la Bible donne des exemples édifiants sur la pratique entrepreneuriale. Nous pouvons citer entre autres : Jacob, il s'est investi auprès de son beau-père et a par la suite monté sa propre affaire (Gn 29. 15-30 ; 30. 26-43) ; Joseph, quant à lui a géré les affaires de Pharaon pour éviter la famine en Egypte (Gn 41. 47-49) ; Salomon par contre était un excellent entrepreneur quant à son organisation, à la gestion de son équipe, à la sélection de ses matières premières, à la réalisation d'ouvrages (2 Ch 9. 13-28) ; Paul, Aquilas et Priscille étaient des faiseurs de tentes (Ac 18. 2-3).

L'entrepreneuriat, c'est le fait d'entreprendre et de développer un projet, une idée. Dans le domaine des affaires, on utilise ce terme pour désigner la création d'une activité économique dans le but de répondre à un besoin ou d'atteindre un objectif spécifique. L'entrepreneuriat recouvre les activités qui

concourent à la formation et la croissance d'une structure, dont la conséquence première est la création de valeur. Et cette valeur n'est pas uniquement pécuniaire. L'entrepreneuriat peut aussi concerner des formes d'organisation sans but lucratif, par exemple dans l'entrepreneuriat social. Voici quelques qualités d'un bon entrepreneur :

- La créativité : un entrepreneur doit trouver des idées innovantes pour se démarquer et se renouveler sans cesse.
- La volonté : un entrepreneur doit être dynamique et ambitieux pour mener à bien son projet.
- La rigueur : un entrepreneur doit être structuré pour réussir son entreprise, ou son projet.
- L'humilité : un entrepreneur doit savoir se remettre constamment en question, prendre du recul et accepter les critiques pour pouvoir s'améliorer.

Entreprendre, c'est donc se mettre en mouvement. C'est être capable non seulement de rêver un projet dans lequel on a envie de s'investir, mais également de mettre en œuvre des actions et de l'énergie pour réaliser ce projet. En outre, quel que soit le domaine dans lequel on a envie d'investir, c'est l'homme qui est au cœur de l'acte d'entreprendre. C'est lui qui va donner sa couleur au projet qu'il va développer parce qu'il a une vision. Pour cela, chacun peut s'appuyer sur ses attitudes entrepreneuriales qui sont : l'autonomie, la créativité, la curiosité, l'esprit d'initiative et l'esprit d'équipe etc.

Quelles sont les considérations majeures à prendre en compte pour atteindre l'autosuffisance des paroisses et l'autonomie financière des Églises particulières ?

Conditions pour atteindre l'autonomie financière des diocèses

En ce qui nous concerne, l'autosuffisance des paroisses et l'autonomie des diocèses seraient réalisables si la catégorisation des paroisses tenait compte entre autres des considérations majeures.

Les cinq considérations majeures

- La capacité de la paroisse à dispenser aux fidèles une catéchèse de développement accentuée sur la théologie de la création ;
- La capacité de la paroisse à considérer les ressources humaines comme une force qui doit être mise au service de la communauté paroissiale pour densifier le lien social d'une part et produire des richesses d'autre part ;
- La capacité de la paroisse à exploiter écologiquement son domaine, ses structures ecclésiales et ses ressources naturelles ;
- La capacité de la paroisse à pratiquer une gestion saine et transparente des biens ecclésiastiques ;
- La capacité de l'équipe pastorale à implémenter un management ecclésial adossé sur un dynamisme entrepreneurial.

A ces considérations-là, on ajoute l'évaluation des critères.

Évaluation des critères : tradition et innovation

Les critères d'évaluation que nous avons retenus sont : une catéchèse de développement, la participation des fidèles laïcs au développement de la paroisse, enfin l'esprit d'initiative et l'entrepreneuriat des agents pastoraux.

Une catéchèse de développement

Dans les évaluations à faire, il faudrait reconnaître non seulement une catéchèse permettant d'accéder aux sacrements, mais aussi envisager une catéchèse qui prend en compte le développement. C'est véritablement un changement de paradigme. En effet, le témoignage de notre Église aux gens de ce temps doit aussi porter en lui la capacité de répondre aux besoins existentiels de l'homme⁵. Dans ce sens, entreprendre une pastorale de développement serait alors donner un sens plus pratique en termes de diaconie au salut que propose Jésus-Christ. Il s'agit alors de réaliser une catéchèse de développement en valorisant toute la pensée de Mgr Jean ZOA sur le travail. Celle-ci consiste pour l'homme à transformer la création en toute responsabilité⁶.

Le travail est une création, plus exactement un achèvement de la création. Pour cet archevêque, Dieu installe l'homme sur la terre, le dote d'organes, de capacités physiques et spirituelles lui permettant d'exploiter utilement la création. Cette spiritualité est anthropocentrique. Le récit du Livre de la Genèse confirme la position centrale de l'homme dans l'ordre de la création : « Yahvé Dieu fait l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder » (Gn 2. 15). L'homme a donc une fonction d'intendant de la création chargé de l'aménager, de l'organiser par sa capacité de travail.

Ainsi, selon Jean Zoa, l'homme est le « roi de la Création ». En tant que roi de la Création, l'homme sera : le « roi conquérant », le « roi libérateur » et le « roi-prêtre ». Et cela, à l'image de Jésus-Christ qui est Roi de l'univers, Prêtre en tant que sacrificateur et victime⁷.

⁵ VATICAN II, Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, n° 11.

⁶ Cf. D. DE ANGELIS, « L'enseignement de Mgr Jean ZOA », p. 61.

⁷ Cf. Jean Tabi Manga, *Monseigneur Jean Zoa ou la pierre d'angle au service de la vie (Orthodoxie et orthopraxie)*, Yaoundé, 2018, p. 158-159.

L'homme est un « roi conquérant ». En travaillant, il tire du monde ses richesses, ses forces et énergies. Il vise à conquérir le monde par la conjugaison de plusieurs efforts : « effort scientifique » qui aboutit par la science théorique et les pratiques à la maîtrise de la matière ; « effort social » qui assure à chacun des membres de la communauté un minimum de sécurité, d'aisance matérielle et de culture par l'éducation ; « effort moral » qui par l'établissement des normes permet d'édifier un homme nouveau, capable d'avoir, de cultiver des qualités et des comportements qui élèvent l'âme : l'altruisme, la générosité etc. C'est par cet ensemble d'initiatives, d'activités que l'homme assure sa nature de conquérant⁸.

L'homme est un « roi libérateur ». Par la conquête de la nature, l'homme la libère de ses ressources et les convertit pour son bien-être. Il colonise la nature en l'humanisant : il crée par son esprit d'organisation des routes, des ponts, des barrages. Par l'agriculture, il rationalise, contrôle la fécondité de la nature. Par son esprit et sa capacité de transformation, l'homme capte les énergies qui deviennent source d'électricité. Le travail permet donc à l'homme d'assurer sa propre subsistance ainsi que celle de sa famille en développant ses capacités physiques, intellectuelles et spirituelles. Aux dires de Jean Zoa, le travail est : « un hommage au Créateur, une prière que nous pourrions appeler “cosmique”, une prière des choses, une prière objective »⁹.

L'homme est un « roi prêtre ». L'homme doit s'approprier la prière « cosmique », une prière objective en la rendant consciente. La prière devient subjective et parce qu'il est un « roi-prêtre », il peut et doit l'offrir au Créateur. Toute la vie laborieuse du chrétien est une louange divine. En travaillant, l'homme procure de la joie au Père céleste comme l'enfant qui

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 160-161.

⁹ Jean-Paul MESSINA, *Jean Zoa, Prêtre, archevêque de Yaoundé*. Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000, p. 95.

exécute une petite commission remplit sa mère de joie. Et Mgr Jean Zoa d'ajouter :

« Nous aussi, soyons “enfant” du Père céleste, partout : bureau, dispensaire, hôpital, garage, imprimerie, au volant de notre voiture, dans notre atelier, sur le terrain de sport, sur la place du marché, dans le magasin ou comptoir, au tribunal, à la gare, à la poste, dans la cuisine, sur le chantier, dans le studio, dans le parlement exactement comme dans l'Église¹⁰. »

Puis, il continue dans la même lancée en qualifiant de prière toute activité humaine :

« Nos mains prient quand elles agissent comme quand elles se joignent ; quand elles ouvrent un livre de messe ou qu'elles font une lessive ; quand elles tiennent un chapelet ou qu'elles tiennent un balai ou une plume. Les deux sortes d'occupations sont dans le plan divin. Tout ce qui fait partie de la vie est sacré et voulu de Dieu¹¹. »

Le travail, parce qu'il est voulu de Dieu et qu'il demande un effort, un acte intérieur d'intelligence et de volonté, une victoire sur la paresse et sur l'égoïsme, oui, le travail est une œuvre sainte ; il est un geste divin, une sorte de création ; il nous mérite le ciel. Le travail nous relève, nous purifie, nous sanctifie, nous ennoblit. N'est-ce pas qu'il agit un peu comme un sacrement ? Signe visible, porteur de grâce¹² !

Finalement, Jean Zoa montre que le travail est la voie à poursuivre pour réaliser et construire un Cameroun prospère dans la paix, la tolérance et le respect de la personne. Le travail est « fécond comme une sorte de “maternité”. Il enfante des objets, des personnalités, des enfants de Dieu. Il engendrera aussi ce Cameroun qui se cherche si péniblement »¹³. L'homme doit chercher à se faire lui-même dans et par le travail. En effet, le

¹⁰ *Ibid.*, 95-96.

¹¹ J.-P. MESSINA, *Jean Zoa, Prêtre, archevêque de Yaoundé*, p. 96.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 98.

christianisme est par ses principes, sa philosophie sociale, un appel à l'effort, à la connaissance, à la pensée et à l'action transformatrice, à l'aménagement de la création. C'est la part de responsabilité laissée à l'homme par Dieu, car comme aimait à le répéter Mgr Jean Zoa : « Dieu ne fera pas le travail que l'homme refuse »¹⁴.

Pour ce faire, une bonne mise en valeur des ressources naturelles de la paroisse s'avère donc capitale. En effet, l'exploitation rentable et rationnelle du domaine paroissial ne pourra être effective que si la paroisse s'attèle à sécuriser son espace domanial en entreprenant toutes les démarches administratives nécessaires à l'obtention d'un titre foncier. Dès lors, peuvent s'opérer des mises en valeur dont l'investissement portera sur l'agriculture, sur le petit et moyen élevage, sur l'aquaculture selon les potentialités dont regorgent la paroisse.

Dans ce même ordre d'idées, il s'agira aussi d'entretenir, de viabiliser les structures ecclésiales existantes et les créer lorsqu'elles sont inexistantes. En effet certaines paroisses bénéficient des structures immobilières dans le domaine de l'éducation (école primaire et secondaire), dans le domaine de la santé (centre de santé), dans le domaine artisanal (de petites unités de menuiserie ou de séchage de cacao, de café...) sur lesquelles il s'agira désormais de veiller scrupuleusement pour une rentabilité optimale sous la coordination du conseil diocésain pour les affaires économiques.

La participation des fidèles laïcs au développement de la paroisse

La participation des fidèles laïcs au développement de la paroisse dans un esprit de synodalité est une condition incontournable à la productivité et à la rentabilité. Leur responsabilité ecclésiale s'exprimera mieux dans ce cadre prévu par la législation de l'Église que sont les différents conseils : le conseil

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

paroissial pour les affaires économiques, le conseil pastoral paroissial¹⁵ et le conseil paroissial pour les jeunes. Ces différents conseils qui valorisent la mission des baptisés, doivent être constitués de personnes ayant non seulement le sens de l'Église, mais aussi des qualités avérées de probité, une expertise dans des domaines spéciaux, afin de mieux accompagner les responsables paroissiaux à pratiquer une gestion saine et transparente¹⁶.

Cette dernière recommandation sur la gestion saine et transparente est souvent le point d'achoppement en ce qui concerne l'administration des paroisses, parce que les gestionnaires peinent souvent à accepter des audits et des contrôles comme des outils d'évaluation des entreprises initiées au cours de l'année. Pourtant, il importe que soit vérifiée la traçabilité de ce que la paroisse reçoit en espèce et en nature, en dons et legs, en casuels et deniers du culte... tout comme il importe de connaître les biens qui ont été aliénés tout au long d'un exercice bien délimité. Ainsi, un registre des opérations financières tenu quotidiennement pourrait aider, de façon élémentaire, à maîtriser les entrées et les sorties éventuelles pour une balance budgétaire équilibrée si la paroisse n'est pas encore dotée d'un logiciel de comptabilité.

L'esprit d'initiative et d'entrepreneuriat des agents pastoraux

L'esprit d'initiative et d'entrepreneuriat dont sont capables les agents pastoraux devrait être évalué. En effet, une structure ecclésiale ne peut réaliser des dividendes que si le dynamisme managérial de ses gestionnaires est manifeste. Comme entrepreneurs, ces agents doivent concevoir des projets structurants conformes aux potentialités de la paroisse et répondant aux besoins de la communauté. Par conséquent, ils doivent initier les partenariats

¹⁵ Cf. Jean ZOA, *Consignes pastorales de 1968-1969*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, p. 9.

¹⁶ Cf. BENOIT XVI, Exhortation Apostolique Post synodale *Africae Munus*, Cité du Vatican, Librairie Editrice du Vatican, 2011, n° 104.

nécessaires pour que les projets parviennent à maturation et deviennent alors des réalisations.

Ainsi donc, loin des considérations essentiellement basées sur les rentrées financières ordinaires constituées des quêtes, casuels et autres offrandes collectées auprès des fidèles, une paroisse retiendra alors la bienveillante attention de l'Évêque et sera dite « grande » que si son héroïsme est prouvé par son engagement au travail, par les sacrifices qu'elle consent et par sa contribution à créer autour d'elle-même une foi en un avenir meilleur¹⁷. C'est-à-dire qu'elle doit s'inscrire dans une dynamique de croissance permettant de revoir à la hausse, et ceci au fil des années, son indice de productivité à partir des activités génératrices de revenus mis en place par l'administrateur paroissial et ses équipes. Quels sont les avantages de cette démarche ?

Avantages de cette démarche

Les avantages de cette nouvelle catégorisation des paroisses que nous proposons sont nombreux. Mais il nous vient à l'esprit de n'en citer que quatre qui nous semblent vitaux pour la pastorale.

- Une saine émulation entre agents pastoraux et une visibilité des efforts déployés sur le terrain en termes de travail, d'un travail bien fait.
- Une pastorale de développement plus organique avec à terme une autonomie financière des paroisses si chaque paroisse atteint ses objectifs chaque année.
- Un clergé plus épanoui et moins divisé, parce que devenu plus laborieux, plus productif et moins enclin à la démagogie.

¹⁷ Cf. Florent Etoga Eily, « Mgr Jean Zoa, un message pour notre histoire » in *Monseigneur Jean Zoa, son héritage et son enseignement, actes du colloque*, Yaoundé, Centres d'Études Redemptor Hominis, 1998, p.29.

- Un diocèse émergent qui sort progressivement de l’assistanat par une croissance irréductible du moment où toutes les paroisses seront capables de participer au fonctionnement du diocèse. Quelles propositions pouvons-nous faire ?

Quelques propositions pastorales

Pour parvenir à nos fins, nous préconisons pour chacun de nos diocèses, une mise en place de nouvelles instances de suivi qui seront toutes, sous le contrôle de l’évêque diocésain.

La commission diocésaine des ressources humaines

Cette commission sera chargée entre autres des services de la confection et du suivi des feuilles de route de chaque paroisse en dialogue avec les agents pastoraux. Elle évaluera l’effectivité et le taux de réalisation des objectifs afin de désigner annuellement les cinq ou dix premières paroisses du diocèse sur la base du taux de croissance obtenu à partir des activités génératrices de revenus.

La commission immobilière diocésaine

Ladite commission est chargée de veiller sur le patrimoine diocésain, sur le plan mobilier et immobilier. Elle mettra également l’accent sur le suivi du patrimoine paroissial lors des différentes passations de service.

La cellule chargée des projets agro-pastoraux diocésains

La cellule chargée des projets agro-pastoraux diocésains viendra renforcer le CODASC¹⁸ pour faire de chaque paroisse un pôle de développement en

¹⁸ Commission diocésaine des activités socio-caritatives.

activités agro-pastoral. Pour ce faire, il nous semble important que chaque paroisse ait en son sein une association ou un GIC dûment légalisé pour postuler aux opportunités qu'offre le gouvernement camerounais.

Rendus à la fin de notre intervention, nous retiendrons qu'au lieu de mystifier et d'occulter la question de la réalité matérielle dans le devenir de nos Églises d'Afrique, il faut plutôt avec Mgr Jean ZOA recourir à la théologie de la création¹⁹ et encourager des initiatives de production dans l'esprit de Vatican II, c'est-à-dire pour le service de l'homme²⁰.

Pour ce faire, il nous semble important d'instaurer chez les agents pastoraux une saine émulation basée sur un travail assidu pour une productivité optimale et une rentabilité efficiente à partir des entreprises collectives. Il convient d'aider les agents pastoraux à engager des initiatives capables de transformer positivement le monde dans lequel ils sont appelés à porter l'Évangile. La catégorisation des paroisses telle que nous l'avons présentée avec une ecclésiologie attentive au développement, stimulera cette audace et cette créativité dont parle le Pape François dans *Evangelii Gaudium* : « J'invite chacun à être audacieux et créatif dans ce devoir de repenser les objectifs, les structures, le style et les méthodes évangélisatrices de leurs propres communautés »²¹.

La catégorisation des paroisses pourrait être une boussole capable, à partir de certains facteurs, d'orienter l'Église pour une meilleure évaluation des efforts

¹⁹ Cf. Achille MBALLA KYE, « Le souci de gestion et d'autofinancement chez Jean ZOA », in Monseigneur Jean Zoa, son héritage et son enseignement, actes du colloque, Yaoundé, Centres d'Études Redemptor Hominis, 1998, p.109.

²⁰ Cf. VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, Cité du Vatican, Librairie Editrice du Vatican, 1965, n° 64.

²¹ Cf. FRANÇOIS, Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium*, Cité du Vatican, Librairie Editrice du Vatican, 2013, n° 33.

consentis sur le chemin sinueux de l'autonomie financière. Ceci a un double avantage : les paroisses connaîtront un essor rapide grâce au travail et la contribution active des laïcs, tandis que les décideurs eux, auront des indicateurs probants pour mieux évaluer les agents pastoraux selon des critères objectifs. Pour ce faire, il nous semble idoine de mettre à la disposition des diocèses, des structures de coordination qui accompagneront, veilleront à la cohérence et évalueront le travail abattu.

En définitive, l'Église doit pouvoir encourager et accompagner la pratique entrepreneuriale en son sein. Les réalités et défis de l'Évangélisation et de l'encadrement des âmes aujourd'hui, nécessitent de grands moyens. Imaginons une communauté chrétienne où tous les sans-emplois membres de celle-ci ont une activité génératrice de revenus. Résultats, ces fidèles contribueront par leurs dîmes et offrandes volontaires, aux charges de l'Église. Envisageons par ailleurs, que chaque Église locale ait une petite entreprise, elle ne sera plus alors obligée d'attendre que les fidèles ou les âmes de bonne volonté interviennent financièrement, avant de se lancer dans l'œuvre missionnaire ou d'apporter son soutien à un fidèle. Cependant, l'Église qui décide de créer des structures génératrices de revenus ne doit pas non plus se détourner de sa vocation principale. Elle ne doit pas chercher à faire du profit pour s'enrichir mais pour répondre aux besoins de ses membres et annoncer la Bonne Nouvelle partout où le Seigneur l'envoie. Ce n'est pas non plus parce que l'Église aura les moyens nécessaires qu'elle comptera sur ses propres forces. Car cette œuvre appartient au Seigneur. C'est Lui le Premier Pourvoyeur.

Résumé

Pour l'auteure, la catégorisation des paroisses présentée dans cet article avec une ecclésiologie axée sur le développement, est une vérité que les Églises d'Afrique doivent assumer ouvertement aujourd'hui. En effet, elle s'établit sur l'efficacité des dynamiques enclenchées par les paroisses pour mieux

répondre aux exigences de la mission. Non seulement cette technique pourrait stimuler l'audace et la créativité dont parle le Pape François dans *Evangelii Gaudium*²², mais en même temps devra être une boussole capable, à partir de certains facteurs, d'orienter ces Églises vers une meilleure évaluation des efforts consentis sur le chemin difficile de l'autonomie financière. Pour y arriver, l'auteure pense possible de mettre à la disposition des diocèses, des structures de coordination qui accompagneront et veilleront à la cohérence et à l'évaluation du travail abattu d'une part, et des documents indispensables pour une bonne gestion des biens temporel d'autre part. C'est une véritable stratégie pour parvenir à l'autonomie financière des diocèses d'Afrique.

²² Cf. FRANÇOIS, Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium*, Cité du Vatican, Librairie Editrice du Vatican, 2013, n°33.

LIVRES ET TABLETTES EN PASTORALE LITURGIQUE. POUR UN DISCERNEMENT ENTRE TRADITION INDÉPASSABLE ET INNOVATION INÉLUCTABLE

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT¹

Prise de position d'une conférence épiscopale catholique-romaine

« Chers prêtres, Depuis la publication du *Missel romain* pour son usage en Nouvelle-Zélande, nous avons reçu un certain nombre de questions à propos de l'usage d'*iPads* ou autres tablettes, liseuses en ligne et téléphones portables, à la place du *Missel*, par des prêtres durant la messe et autres liturgies.

Les évêques ont examiné cette question avec soin et pris note de ce qui se passe en d'autres pays. Toutes les religions ont des livres sacrés qui sont réservés aux rituels et activités situés au cœur de la foi. L'Église catholique ne fait pas exception et le *Missel romain* est l'un de ses livres sacrés. Sa configuration physique est un indicateur du rôle particulier qu'il joue dans nos célébrations.

Le *Missel* est réservé à l'utilisation dans la liturgie de l'Église. Les *iPads* et les autres moyens électroniques permettent une variété d'utilisations, notamment pour la pratique de jeux, l'usage d'*Internet*, le visionnage de

¹ François-Xavier Amherdt est prêtre du diocèse de Sion (Valais – Suisse) depuis 1984. Ancien vice-directeur du séminaire et vicaire épiscopal de son diocèse, il a été dix ans curé-doyen de Sierre et Noës, puis directeur de l'Institut romand de Formation aux Ministères à Fribourg. Depuis 2007, il est professeur francophone de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique à l'Université de Fribourg (Suisse). Il est co-responsable du Comité italo-helvétique de la rédaction et directeur-adjoint de *Lumen Vitae*.

vidéos ou la consultation du courrier électronique. Ce seul fait rend leur utilisation dans la liturgie inappropriée.

La Conférence des évêques catholiques néozélandais a pris la décision suivante à propos des moyens électroniques utilisés à la place du Missel. Cette décision s'applique à tous les prêtres dans les diocèses de Nouvelle-Zélande :

« Avec la publication du Missel romain sont apparues un certain nombre d'applications du Missel pour les iPads et autres tablettes tactiles, les téléphones portables et les liseuses électroniques. Alors que ces applications sont excellentes pour les études, les iPads (et leurs équivalents), tablettes et téléphones mobiles ne peuvent être employés par le prêtre lors de la liturgie. Seule une version imprimée officielle du Missel romain peut être utilisée pour la messe et les autres liturgies de l'Église. »

(John DOEW, archevêque de Wellington, président de la Conférence et six autres évêques néozélandais, 30 avril 2012)²

Les *Missels* électroniques ?

La déclaration de la Conférence épiscopale catholique néozélandaise pose bien la problématique pour l'ensemble des Églises : vu le nombre d'usages des nouvelles technologies favorables à la diffusion de la Parole de Dieu et de la prière parmi les fidèles, pourquoi ne pas étendre ces pratiques aux célébrations liturgiques elles-mêmes, en généralisant l'usage des *Missels* et des *Lectionnaires* sous forme électronique ? Les prêtres (religieux, religieuses et laïcs), les pasteurs, les diacres emploient bien des applications comme *i-Breviary*³ ou d'autres pour réciter les offices de la *Prière du temps présent* (catholique) ou d'autres formes de prière ! Pourquoi ne pas célébrer la messe ou le culte avec une tablette tactile ?

² NEW ZEALAND CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, <https://www.catholic.org.nz/> (nous traduisons).

³ <http://www.ibreviary.com/m2/breviario.php?lang=fr>.

Des revues catholiques très répandues parmi les baptisé(e)s, comme *Prions en Église*⁴ ou *Magnificat*⁵, en plus de leur version papier, comportent également une application numérique, avec les lectures, les oraisons du *Missel*, les préfaces et prières eucharistiques et des commentaires pour chaque jour de l'année liturgique, selon son agencement catholique. Si un(e) fidèle peut venir avec son *iPad* à l'église, pourquoi le célébrant n'y aurait-il pas lui aussi recours ?

Les animateurs liturgiques préparent souvent une présentation *PowerPoint* pour afficher sur le *beamer* et l'écran les paroles des chants ainsi que des images pour illustrer la Parole de Dieu ou certains moments-clés de la célébration. Pourquoi le président de l'assemblée ne ferait-il pas de même pour les textes qui lui reviennent en propre ? Certains célébrants ou animateurs ne sortent-ils pas leur téléphone portable pour « envoyer » la musique sur la sonorisation de l'église, au moment opportun, lorsqu'il n'y a pas d'organiste ni de chœur ?

Inutile d'ajouter que nombreux sont ceux qui ne se privent pas du plaisir de prendre des photos ou de filmer avec leur tablette ou « natel »⁶ pendant n'importe quel événement fort de la vie ecclésiale – comme un mariage, un baptême, une ordination – pour le « poster » immédiatement, avec ou sans commentaire, et le porter à la connaissance de leurs amis sur des réseaux sociaux comme *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, *Linkedin* ou autres.

Des services aux assemblées

Ne nous aveuglons pas. Le recours aux tablettes durant la liturgie existe déjà. Combien de fois n'ai-je pas vu un(e) lecteur-lectrice pour des célébrations de « casuels » – y compris lors de funérailles – s'approcher de l'ambon et, plutôt

⁴ <https://www.prionseneglise.fr/#>.

⁵ <https://francais.magnificat.net/>.

⁶ Le nom du téléphone portable en Suisse.

que d'employer le *Lectionnaire* ouvert à la bonne page, sortir leur *iPhone* pour proférer la lecture retenue par la famille, les parents ou les époux, dont ils avaient soigneusement travaillé la proclamation à leur domicile ? N'est-ce pas plus profitable pour l'assemblée, plutôt que la situation d'un proche découvrant le texte pour la première fois, dans un livre qui lui est étranger, et ânonnant la lecture ?

Combien de confrères ont recours à leur *iPad* au lieu de s'encombrer de pesants ouvrages, notamment pour des célébrations en montagne, en plein air ou lors d'un pèlerinage, avec des militaires ou des jeunes, dans des circonstances particulières ? Quel pasteur ou prêtre n'a pas préparé son homélie grâce à son *smartphone*, sur lequel il trouve l'ensemble de la Bible et des lectures de la liturgie⁷, ainsi d'ailleurs qu'un nombre incalculable de propositions de prédications toutes faites, ou du moins de commentaires exégétiques en vue de l'homélie – au sein desquels il est appelé à exercer son discernement, tant leurs qualités sont variables ?

Web & Co et pastorale

En bonne méthodologie de théologie pastorale et liturgique, ne devrions-nous pas partir de ces pratiques nouvelles et en opérer une relecture, certes critique, mais valorisant aussi tout ce qu'elles apportent aux assemblées postmodernes ? Une théologie des pratiques liturgiques au début du 21^{ème} siècle peut-elle faire l'impasse de l'évaluation des pratiques célébratoires avec tablettes tactiles ?

N'avons-nous pas nous-même, à la suite de nombreux messages pontificaux pour les *Journées mondiales des communications sociales*, vanté la nécessité de l'inculturation de l'Évangile au sein du nouveau continent numérique⁸ ? À

⁷ Sur <https://www.aelf.org/>.

⁸ Voir notre ouvrage avec Jean-Claude BOILLAT, *Web & Co et pastorale. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication et la transmission de la foi*, coll.

une époque écologique soucieuse de mettre en place une civilisation du « tout sans papier », n'est-ce pas contribuer à inventer de nouvelles pratiques liturgiques et penser des « formes de vie rituelle » inédites, permettant d'habiter à nouveaux frais le monde qui advient ? En contexte de postmodernité, n'est-ce pas une occasion de proposer une réinterprétation de la Tradition liturgique, à la fois fidèle aux sources – les textes sur *iPad* sont bien ceux du *Missel* et des *Lectionnaires* catholiques ou ceux officiels de l'Église concernée –, insérée dans le flux des innovations ultramodernes⁹ ?

Une indéniable utilité

Quels arguments avancent les tenants de cette innovation technologique ? Encombrement minimal et discrétion assurée lors des longs déplacements, en avion ou en train, avancent certains (encore faut-il avoir du pain, du vin et de l'eau) ; utilité pratique lors d'un camp de jeunes ou un pèlerinage, précisent d'autres : cela dispense de devoir emporter deux livres, et ce n'est pas pire que de célébrer avec le petit fascicule en papier recyclé de *Prions en Église* ; complémentarité entre lieux de célébration, ajoutent certains autres, entre le gros *Missel* sur l'autel et la tablette à l'ambon de la présidence et celui de la liturgie de la Parole (notamment pour la prédication) : cela rend plus aisé le passage d'un texte à l'autre, par une simple pression sur l'écran, au lieu de devoir jongler d'une partie à l'autre des gros livres ; dépannage précieux, plaident d'autres encore, invoquant les cas d'oubli d'un *Missel* ou de

« Perspectives pastorales », n. 6, St-Maurice, Saint-Augustin, 2013. Voir également les *Actes* du Congrès de la SITP 2016 à Ottawa, auxquels nous avons contribué, François-Xavier AMHERDT, « Pratiques spirituelles sur le Web. Quelques innovations des retraites en ligne », dans Marie-Rose TANNOUS – Lorraine STE-MARIE – Pierrette DAVIAU (dir.), *Évangéliser dans l'espace numérique ?*, coll. « Théologies pratiques », Montréal / Namur / Paris, Novalis / Lumen Vitae, 2018, p. 41-58.

⁹ Une négociation délicate à laquelle nous invitent, avec clairvoyance et prudence, plusieurs essais du grand liturgiste parisien Patrick PRÉTOT, tels que « Pour inventer de nouvelles pratiques de l'humain : penser des "formes de vie" », dans *Transversalités* 143, oct.-déc. 2017, p. 97-112.

problème logistique ponctuel, pour justifier cette incursion technologique au cœur du « sacré » ; légitime évolution, revendiquent les plus audacieux, susceptible de donner une touche d'hyper-modernité et d'inculturation au célébrant, prouvant qu'il n'évolue pas dans un monde parallèle, et qu'il essaie de se rapprocher de ses paroissiens, notamment des adolescents *geeks* ; ce n'est pas tant le support qui importe que la liturgie elle-même, ajoutent les partisans de ce qu'ils présentent comme un progrès : ce qui compte, c'est la parole orale, la voix qui proclame, tel Jean-Baptiste pour le Christ, quel que soit le support originel ; ce qui importe, c'est la présence du Christ, assuré autant par des liseuses que par les livres ; cela éviterait le geste – contestable pensent d'aucun – d'embrasser le *Lectionnaire*, comme s'il était sacralisé ; et cela réduirait drastiquement l'emploi du papier. Certains poussent la technologie plus loin – ce n'est d'ailleurs pas le seul soutien technique auquel les célébrants ont recours, ne serait-ce déjà que les micros ou les projections sur écrans – en prônant les possibilités d'homélies interactives grâce aux réactions et commentaires en direct des membres de l'assemblée ; ou alors le *QR-Code* chargé à l'entrée par chaque fidèle sur sa tablette avec l'ensemble des textes des chants ainsi à disposition.

Du reste, n'avons-nous pas déjà connu d'autres révolutions, qui ont à chaque fois provoqué des réticences de la part des tendances conservatrices ? Quand, après avoir abandonné les rouleaux manuscrits pour les *codex* reliés, on est passé avec l'invention de Gutenberg aux livres imprimés, des cris indignés ne se sont-ils pas élevés pour prétendre qu'on perdrait ainsi la dignité de l'écriture par des moines scribes au profit d'une impression standard impersonnelle ? Et que les livres sur papier seraient beaucoup plus périssables que les parchemins et, en ce sens, inconvenants au bon usage liturgique ? Le passage aux écrans tactiles ne constitue-t-il pas un maillon de plus dans cette chaîne évolutive inéluctable ?

Les réserves à l'égard d'un *Missel* sur écran ne correspondent-elles pas, au fond, à celles émises lors des premières célébrations radiophoniques et

télévisées, dans les années 1948-1950 ou pour les retransmissions de liturgies en ligne durant la pandémie ? Même si celles-ci ne remplaceront jamais la participation en chair et en os dans une assemblée concrète en direct, ni ne pourront donner la possibilité de communier au corps et au sang du Christ, leurs bienfaits ne sont aujourd'hui plus contestés par personne : ces retransmissions n'ont fait qu'élargir l'offre spirituelle, en donnant la possibilité aux personnes malades, isolées ou empêchées de se rendre à l'église, de s'associer à la liturgie, et pendant le temps du coronavirus, à tous de continuer de célébrer le Seigneur. Souvent d'ailleurs, des auxiliaires de l'eucharistie viennent en outre distribuer la communion à ceux qui ont suivi la célébration à leur domicile.

N'y aurait-il pas moyen d'envisager les tablettes comme des instruments additionnels et non supplétifs et de pratiquer donc diverses formes d'hybridation avec les livres religieux¹⁰ ? Et, revendiqueront les liturgistes, cela laisserait la possibilité bienvenue de réviser régulièrement les contenus des *Lectionnaires*, après constat des lacunes des précédents et compte tenu des évolutions du contexte, si ceux-ci étaient en PDF officiels sur les tablettes. De plus, rien n'empêcherait les responsables ecclésiaux de délivrer un « *tablettatur* » (*imprimatur* sur tablette) aux PDF des textes, oraisons, prières eucharistiques et bénédictions à utiliser lors des célébrations « officielles ».

Discernement pour temps de crise

Qu'en penser ? Les évêques de Nouvelle-Zélande manquent-ils de flair pastoral ? Les Magistères des Églises (dont le catholique) ne sont-ils pas en

¹⁰ C'est du reste ce que préconisait le consultant auprès du Conseil pontifical pour les communications sociales, le père Paolo Padriani, lors de son initiative de lancement du *Missel* électronique anglais en juillet 2010 : CATHOLIC NEWS SERVICE, « New iPad application won't replace liturgical books, creator says », 30 juin 2010
<https://www.catholicnews.com/services/englishnews/2010/new-ipad-application-won-t-replace-liturgical-books-creator-says.cfm>

train de manquer, une fois de plus, un virage important, alors qu'il s'agit de proposer la joie de l'Évangile au monde de ce temps ?

Dans la troisième partie de notre recherche, nous aimerions établir un certain nombre de critères de discernement à mettre en œuvre dans cette question des livres liturgiques et de leur usage en célébration par rapport aux *smartphones*.

Une différenciation d'usages

Premièrement, les instances officielles elles-mêmes opèrent la plupart du temps une différenciation essentielle entre le recours par l'officiant ou les acteurs liturgiques au *Missel* et aux *Lectionnaires* durant les célébrations, et les multiples usages de moyens électroniques dans tous les autres contextes.

- 1) Autant il est heureux que les applications pour les tablettes et mobiles servent à des chrétiens pour célébrer la *Liturgie des Heures* ou d'autres modalités de prière entre deux réunions, dans le bus ou le train – même si une liturgie communautaire ajoute la présence corporelle de frères et sœurs, à laquelle la récitation isolée n'associe que « mystérieusement » par la communion des saints, ce qui est d'ailleurs le cas pour toute oraison individuelle ;
- 2) Autant il est opportun que les instruments numériques soient employés à des fins d'études et de recherches comme de communication interpersonnelle et d'informations au bout de la planète, brisant ainsi en quelque sorte les murs de tout monastère, couvent, bibliothèque, université, école, service, Église ou paroisse ;
- 3) Autant il est bon que les médias électroniques amènent toujours davantage d'hommes, de femmes, de jeunes, d'enfants à méditer la Parole, réciter le

chapelet (en régime catholique), envoyer des intercessions, créer des chaînes de prière¹¹, suivre une retraite en ligne¹², etc. ;

- 4) Autant il est nécessaire que les baptisés pénètrent l'univers d'*Internet* pour y semer leur témoignage de foi et la joie de la Bonne Nouvelle au-delà des cercles fermés dans lesquels les algorithmes sophistiqués des *GAFAM* et autres entreprises commerciales tendent à les enfermer, les chrétiens risquant de ne parler qu'aux chrétiens, les évangélisateurs qu'aux déjà évangélisés ;
- 5) Autant il est indispensable que les croyants prennent place dans les débats publics sur les questions éthiques, sociétales et politiques disputées du moment et fassent entendre leur (petite) voix dans ces aréopages modernes, comme en de nouveaux « parvis des gentils »¹³ de la Jérusalem du *web* postmoderne ;
- 6) Autant il est bénéfique que des fidèles aient accès sur leur *smartphone* aux textes scripturaux et liturgiques des célébrations du dimanche et de chaque jour, afin de se préparer le cœur par la *lectio divina* et la méditation à accueillir la Parole dans l'Esprit et à célébrer le mystère pascal en communauté.

Autant il est crucial de répondre à la crise anthropologique actuelle¹⁴, marquée par des tendances transhumanistes, syncrétistes, individualistes à outrance, et

¹¹ ainsi, par exemple, le réseau social chrétien *Hozana*, qui permet de créer et de diffuser des chaînes de prière, afin de rendre plus visible la communion des saint(e)s : <https://hozana.org/>.

¹² Comme notamment celles proposées par les dominicains de Lille et Paris : <https://www.retraitedanslaville.org/>.

¹³ Au sens de ces rencontres avec des penseurs, intellectuels et scientifiques sur les problèmes brûlants du moment, proposés par le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, <https://www.vatican.va/content/romancuria/fr/pontifici-consigli/pontificio-consiglio-per-la-promozione-della-nuova-evangelizzazi/web-site.html>.

¹⁴ Voir Joël MOLINARIO (dir.), *La catéchèse face aux mutations anthropologiques*, dans *Lumen Vitae* 71, 4/2016, p. 361-480 ; ainsi que l'ouvrage, fruit du colloque de février 2017 tenu à l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC) de l'Institut catholique de Paris,

par la « liquéfaction » des repères éthiques¹⁵ – en plus du rapport brouillé de l'être humain avec la création en perdition et avec les autres êtres vivants comme les animaux, ainsi que de l'oblitération de l'altérité sexuelle. La tradition liturgique chrétienne doit relever ces défis ni en se repliant frileusement sur des formes traditionnelles de culte, considérées comme les seules expressions authentiques du sacré et comme des marques d'identité claire, ni en accueillant de manière non pensée les réalités d'un univers qui se détourne, à certains égards, de l'Évangile, sous peine de se priver des possibilités d'une inculturation pertinente¹⁶.

C'est donc des postures inclusives d'alliance avec les réalités nouvelles que la science liturgique et la théologie pratique sont appelées à favoriser, en présence de la révolution numérique, sans pour autant renoncer à ce qui constitue les repères majeurs de leur réflexion et de leur exercice¹⁷ : les logiques rituelles de l'Incarnation, de la relationalité trinitaire et de la régulation ecclésiale.

dirigé par le même J. MOLINARIO et Isabelle MOREL, *Être initié à l'heure des mutations anthropologiques*, Paris, Cerf, 2018. Voir également les travaux publiés par le GROUPE DE RECHERCHE EN ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE de l'Institut catholique de Paris, « Trouble dans la définition de l'humain. Prendre la mesure d'une crise anthropologique » et « Destinée de l'humanisme et révolution anthropologique contemporaine. Trouble dans la définition de l'humain (II) », dans *Transversalités*, Supplément n. 1 et n. 3, Paris, DDB, 2014 et ICP, 2015.

¹⁵ Voir à propos de la notion de société liquide les travaux de Zygmunt BAUMAN : *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Rodez, Le Rouergue / Chambon, 2003 ; *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Rodez, Le Rouergue / Chambon, 2004 ; *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, Seuil, 2007 ; *Identité*, Paris, L'Herne, 2010 ; et pour l'Église, ceux d'Arnaud JOIN-LAMBERT : « Vers une Église "liquide" », *Études* 4213 (2/2015), pp. 67-78 ; « La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire », *Études* 4241 (9/2017), p. 73-82.

¹⁶ Cf. Patrick PRÉTOT, « Pour inventer de nouvelles pratiques de l'humain : penser des "formes de vie" », p. 108-112.

¹⁷ Voir à propos de ces critères les essais de Patrick PRÉTOT, « À la recherche de l'*homo liturgicus* postmoderne », dans *Transversalités*, Supplément n. 3, 2015, p. 67-91 ; et « Renouveler l'approche de la liturgie pour un temps de crise anthropologique », *La Maison-Dieu* 285, 3/2016, p. 133-154.

La « sacramentalité de la Parole »

Deuxième critère de discernement par rapport à l'usage des *Lectionnaires* et *Missels* sur écrans : la loi fondamentale de l'Incarnation comprise au service de la valorisation de la corporéité de l'être humain, à l'heure du tout virtuel.

Puisque le Verbe divin a pris chair humaine (Prologue du 4^{ème} évangile), qu'en son Fils, Dieu nous a livré sa Parole ultime (cf. Prologue de la lettre aux Hébreux 1,1-2) et que le visage du Christ donne à voir le Père (Jean 14,9), la liturgie chrétienne est indissociablement parole et geste, voix proférée et présence corporelle. C'est sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ que l'Église ne cesse de prendre le pain et le vin pour l'offrir abondamment aux fidèles (cf. *Dei Verbum*, n. 21)¹⁸, sur une seule et même table.

Ainsi donc, le Christ est réellement présent en son corps tandis que sont lues en Église les saintes Écritures et que, réunis en son nom, des baptisés chantent les Psaumes (cf. *Sacrosanctum concilium*, n. 7, renvoyant à Matthieu 18,20)¹⁹. Dans *Verbum Domini*²⁰, le pape émérite Benoît XVI parle de la « sacramentalité de la Parole » en tant qu'elle se donne à entendre, à voir et à manger, et qu'elle œuvre efficacement au sein des assemblées par l'action de l'Esprit Saint (*VD*, n. 52).

La Parole proclamée rejoint ainsi le sacrement de l'autel par l'unité même du Verbe de Dieu dans le sein de la Vierge Marie : « [...] le Mystère de l'Incarnation est vraiment à l'origine de la sacramentalité de la Parole de Dieu : "*le Verbe s'est fait chair*" (Jn 1,14), la réalité du mystère révélé nous est

¹⁸ VATICAN II, *Dei Verbum*, Constitution dogmatique sur la révélation divine, Rome, 1965 (citée *DV*).

¹⁹ VATICAN II, *Sacrosanctum concilium*, Constitution sur la sainte liturgie, Rome, 1963 (citée *SC*).

²⁰ BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église, Rome, 2010 (citée *VD*).

offerte dans la "chair" du Fils. La Parole de Dieu se rend perceptible à la foi par le "signe" des paroles et des gestes humains. La foi, donc, reconnaît le Verbe de Dieu, en accueillant les gestes et les paroles par lesquels il se présente lui-même à nous. » (VD, n. 56)

C'est pourquoi, dans la liturgie de la Parole de l'eucharistie (du culte), de chaque sacrement et de toute célébration liturgique, le Christ Verbe se donne à entendre et à voir, non pas d'abord comme texte que nous lisons, mais comme Parole écoutée parce qu'adressée à une assemblée, et comme Parole qui se rend visible pour devenir nourriture. C'est la raison pour laquelle la Tradition a mis en évidence la valeur théologique et esthétique du livre des Écritures et de l'évangélaire avec un respect semblable à celui dû au corps : il est porté en procession, encensé, montré aux fidèles, salué et acclamé, entouré de cierges ou de luminaires, embrassé comme l'autel où se déposent les espèces, proclamé dans un lieu à part, l'ambon, déposé avec soin sur un pupitre *ad hoc* après la proclamation. Il s'agit, autour des *Lectionnaires*, de faire jouer les cinq sens : l'ouïe pour l'audition des lectures ; la vue pour la monstration du livre ; l'odorat pour l'encens qui le vénère ; le toucher pour les processions et déplacements avec lui ; le goût pour le baiser des lèvres²¹.

Ce livre occupe une place de choix dans les rites de l'initiation chrétienne et des ordinations, en étant remis aux catéchumènes et aux ordinands (*traditio*), pour que ceux-ci l'annoncent et en vivent (*redditio*). Il est intronisé lors des conciles et des synodes des évêques – ainsi que lors de synodes continentaux, régionaux ou diocésains – pour symboliser le fait que c'est le Christ lui-même qui préside aux séances, dans le souffle de son Esprit.

Ce livre peut être épais, comme c'est le cas de nombreux évangélaire, attestant que la Parole divine a du poids – c'est le sens de la *kavod*

²¹ L'importance des dimensions sensibles de ces actions liturgiques avec les livres est mise en exergue notamment par Louis-Marie CHAUVET, « La Bible dans son site liturgique », dans Jean-Louis SOULETIE – Henri-Jérôme GAGEY (dir.), *La Bible, parole adressée*, coll. « Lectio divina », n. 183, Paris, Cerf, 2001, p. 49-68.

vétérotestamentaire. Ce livre doit être beau parce que la Parole illumine les pas des hommes et des Églises – aussi certaines communautés religieuses prolongent la vénérable pratique de la calligraphie et de la décoration des évangélistes²².

Contrairement aux *iPads* dont l'utilisation est multiple, jusqu'aux sites les plus contestables, aux échanges musclés des *blogs*, voire aux insultes sur les réseaux sociaux, les *Missels* liturgiques sont uniquement réservés à la célébration, dont ils soulignent encore la solennité et la spécificité. Les risques – déjà expérimentés – que l'officiant soit à ce point concentré sur la technique de son *smartphone* qu'il en oublie la communication et l'interaction avec son auditoire, ou que le déroulé technologique s'enraye, ou que la touche *delete* soit malencontreusement activée pour un texte obligatoire, doivent nous engager à la prudence vis-à-vis du tout digital.

Allons-nous assister bientôt à des ordinations presbytérales avec une tablette électronique située sur la tête ou remise dans les mains de l'ordinand, en lieu et place de l'évangéliste ? Comment envisager que le diacre porte en procession, encense ou embrasse un écran ? Comment le peuple de Dieu pourrait-il percevoir la présence réelle et efficace du Verbe, si on lui présente un *iPad* ?

Le christianisme n'est certes pas une religion du livre, mais d'une Personne, le Fils vrai Dieu et vrai homme. Le livre des Écritures en conserve cependant les traces visibles pour qu'à chaque eucharistie ou sainte cène le Christ adresse sa voix à son peuple. Quant au *Missel* sur tablette, il pourrait conduire le célébrant à vouloir s'émanciper de l'ordonnancement du texte rituel. Or la liturgie ne supporte guère le vagabondage et requiert aussi des livres qui lui soient exclusivement destinés.

²² À ce propos, voir la rubrique « L'évangéliste : un livre-symbole redécouvert », dans l'ouvrage d'Arnaud JOIN-LAMBERT, *Sacrés objets*, Paris, Bayard, 2019, p. 52-55.

La permanence d'un trésor de communion

Troisième critère de discernement : le fait qu'en un clic (*delete*) les textes scripturaires et liturgiques puissent être effacés ou supprimés des tablettes électroniques. Alors que les *Missels* et *Lectionnaires* sont faits pour durer, pour matérialiser en quelque sorte la « subsistance de la prière ou de la louange », pour signifier la permanence du Dieu trinitaire qui « *toujours est le même, dont les années ne s'achèvent point* » (Hébreux 1,12, citant le Psaume 102(101),28) et qui ne cesse de vouloir entrer en communion avec chaque être.

En notre univers de la fugacité, de l'éphémère, de l'immédiateté et du « tout, tout de suite »²³, les livres liturgiques incarnent la perdurance d'un Dieu « *qui est, qui était et qui vient* » (Apocalypse 1,4) – même si, bien sûr, de nouvelles éditions des *Missels* et des refontes des *Lectionnaires* sont possibles et parfois souhaitables, nous sommes en train de l'expérimenter avec le nouveau *Missel* romain francophone.

L'évangéliste représente – bien mieux qu'un *iPad* brandi ! – la personne du Fils du Père qui, par leur Esprit commun, entre en relation avec son Église. Le livre manifeste le Christ-tête qu'acclament les membres de son corps, il visibilise le Christ-époux qui se livre par amour à son Épouse. Le *Lectionnaire* rend concrets les trésors des Écritures auxquels Vatican II a désiré ardemment donner accès au peuple de Dieu (catholique) pour que celui-ci s'en nourrisse abondamment (*SC*, n. 51), ainsi que les fidèles protestants et réformés le font depuis toujours.

Comment faire communion autour d'une tablette ? Comme le cierge pascal conduit le nouvel Israël, le mène dans le désert, à travers les ténèbres de

²³ Cf. les Actes du Congrès de la Société internationale de théologie pratique (SITP) à Fribourg en 2018, que nous avons publié sous le titre *Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté*, coll. *Théologies pratiques* », Namur / Montréal / St-Maurice, Lumen vitae / Novalis / Saint-Augustin, 2020.

l'actualité, vers la splendeur de l'éternité, lors de la veillée du Samedi Saint selon la liturgie catholique, ainsi le Christ Bonne Nouvelle guide-t-il l'Église dans les méandres du quotidien. Vous pourriez envisager que les gens suivent un *iPad* pour le concrétiser ? Pour prendre corps, l'Église corps du Christ reçoit le pain vivant de la Parole, de l'eucharistie et de la cène : Ézéchiel n'a pas avalé un *smartphone* pour se laisser habiter par son Seigneur et en devenir le porte-parole aigre-doux (Ézéchiel 3,1-4). Le voyant de l'Apocalypse prend et mange un livre, non un écran tactile, pour devenir chair du Christ (Apocalypse 10,8-11) et participer de la nature divine (2 Pierre 1,4).

La sacramentalité du livre de la Parole est à la fois christologique et trinitaire, si je puis dire. Vue et entendue, la Parole réalise efficacement la transformation des croyants dans le corps du Ressuscité et leur divinisation par l'Esprit. Par elle, le Père et le Fils font en nous leur demeure (Jean 14,23) et l'Esprit saint nous conduit vers la vérité tout entière (Jean 16,13). Le réalisme de l'inhabitation trinitaire exige le symbolisme des livres qui ont de l'épaisseur, non celui d'une fine tablette virtuelle.

Renouveler la ritualité autour des *Lectionnaires* fait partie des chances à saisir, suscitées et provoquées par la postmodernité, pour rendre à l'homme sa dignité anthropologique plénière, ni augmentée ni artificielle.

Une nécessaire régulation

Lors de la mise en place du *Missel* électronique par le consultant du Conseil pontifical, le secrétaire général de la Commission internationale sur l'anglais dans la liturgie (ICEL), Mgr Andrew Wadsworth, a déclaré à fin juin 2010 que le père Padrini n'avait pas reçu l'autorisation de publier les textes liturgiques en langue anglaise sous forme d'applications numériques et que la

consultation avec l'USCCB (la Conférence épiscopale des USA) était en cours²⁴.

La question du *copyright* constitue ainsi un quatrième critère de discernement pour l'ensemble des Églises. Du point de vue catholique, seul le Saint Siège, et d'entente avec lui, les diverses Commissions liturgiques internationales officielles par langues, sont habilités à octroyer le *label* autorisé aux textes liturgiques. Toute reproduction digitale du *Missel* et des *Lectionnaires* est donc aussi soumise à une telle approbation. Il y va de l'unité de l'Église-communion (catholique), pour le bien de l'ensemble des fidèles. Car le risque ne peut être écarté que des textes non autorisés ou déviants soient mis en ligne, et qu'ainsi la catholicité ecclésiale puisse être compromise.

À noter que lors de l'approbation finale de la 3^{ème} édition du *Missel romain* anglophone en 2014, une des observations de la Congrégation pontificale pour le culte divin et la discipline des sacrements²⁵ précisait : « La congrégation considère comme inapproprié que le texte du *Missel* ou d'autre livres liturgiques soient publiés en ligne. » (n. 47)²⁶ Ce n'est qu'à but de catéchèse et de préparation à la célébration que la Conférence des évêques des USA a publié sur son site une partie des textes du *Missel*, dont l'ordinaire de la messe²⁷.

Faudrait-il, comme cela se pratique déjà, envisager de mettre à disposition des paroissiens à l'entrée de l'église une liseuse par personne, et leur permettre ainsi par un *QR-Code* transmis d'avoir accès aux textes des hymnes, cantiques, psaumes ou prières récitées en commun de la liturgie, sans

²⁴ Propos rapporté par le service de l'APIC (désormais cath.ch), Rome, 7 juillet 2010.

²⁵ *Observations Regarding Publication of the New English-language Missal*.

²⁶ « The Congregation considers it inappropriate that the text of the Missal, or other liturgical books, be published online. »

²⁷ <http://www.usccb.org/roman-missal/>.

plus devoir acheter des livres de chant et mentionner le numéro concerné ? Cela éviterait peut-être de rompre le rythme de la célébration par d'horribles notices du style : « Prenez votre livre vert *Chants notés pour l'assemblée* au numéro 826, page 453 ». Cela économiserait sûrement l'achat des tableaux où les nombres correspondants s'affichent, lesquels bien souvent jurent dans l'architecture de la chapelle ou de l'église.

Les progrès en matière informatique sont tels que le chantier de l'emploi de ressources électroniques en liturgie reste totalement ouvert, notamment à des formes d'hybridation livres-tablettes et s'inscrit dans le processus d'inculturation de la liturgie dans les évolutions du monde contemporain. Il s'agira constamment de concilier le sens de la Tradition reçue et actualisée, selon une herméneutique de la continuité, avec les perspectives de la nouvelle évangélisation insérée dans la culture postmoderne. Cependant, comme conclut la note du Comité du culte divin des États-Unis, « [L]a technologie peut opportunément servir la liturgie, mais nous devons rester prudents de ne pas mettre la liturgie au service de la technologie. »²⁸

Résumé

L'article s'appuie sur une décision de la Conférence épiscopale de Nouvelle-Zélande (2012) interdisant aux prêtres l'usage d'iPads, tablettes ou téléphones portables à la place du Missel romain durant les célébrations. Cette décision, motivée par le caractère sacré du livre liturgique, pose une question plus large : Comment concilier fidélité à la tradition liturgique et intégration des outils numériques dans la célébration ?

²⁸ COMMITTEE ON DIVINE WORSHIP, « The Sacred Liturgy in the Digital Age » (from the March-April 2011 Newsletter, <http://usccbmedia.blogspot.com/2011/08/sacred-liturgy-in-digital-age.html>). « Technology can serve the Liturgy well, but we must be cautious not to put the Liturgy at the service of technology. »