www.pastoralis.org

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

n° 27

Pratiques émergentes de vie chrétienne
Groupe de Santiago
1er - 4 juin 2025

Catherine CHEVALIER, Geraldo Luiz DE MORI, sj (dir.)

MIS EN LIGNE EN : Novembre 2026

UCLouvain
UNIVERSITÉ LAVAL
ICP INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
UNI FR UNIVERSITÉ DE FRIBOURG UNIVERSITÄT FREIBURG

Pratiques émergentes de vie chrétienne

Catherine Chevalier, Geraldo Luiz De Mori (dir.)

Groupe de Santiago – Séminaire international permanent
de recherche en théologie des pratiques pastorales

Session de Bruxelles / 1er - 4 juin 2025

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Série « Actes » n° 27

2026

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES 2

INTRODUCTION 4

PANEL D'OUVERTURE 9

Arnaud JOIN-LAMBERT, Des pratiques émergentes
pour une fécondité évangélique renouvelée 10

Olvani SANCHEZ HERNANDEZ, Pratiques émergentes de vie chrétienne
Éléments pour une lecture théologique 17

PRATIQUES ÉMERGENTES DANS LE MONDE NUMÉRIQUE 37

Luís Miguel FIGUEIREDO RODRIGUES, Renaud LABY, Isabelle MOREL, José Antonio SANCHEZ ORTIZ, Analyser les pratiques pastorales dans l'environnement numérique 38

Dimas Danang Agus WIDAYANTO, Les formations chrétiennes en ligne.
Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie 85

PRATIQUES ÉMERGENTES DANS LA VIE CONSACRÉE, LES ÉCOLES, LA CATÉCHÈSE, LA CONVERSATION DANS L'ESPRIT . 94

Rodolfo NUÑEZ HERNANDEZ, Carolina BACHER MARTINEZ, L'expérience du changement culturel dans la province chilienne-argentine des Sacrés-Cœurs.
Répercussions théologiques et pastorales 95

Heriberto Luis CABRERA REYES, Geoffrey LEGRAND, Caractéristiques et critères de « bonnes pratiques » en écoles catholiques. Regards croisés entre des expériences de catéchèse sacramentelle au Chili et des activités de pastorale scolaire en Belgique 119

Yves GUERETTE, Marcela MAZZINI, Olvani SANCHEZ HERNANDEZ, Catéchèse biblique et conversation dans l'Esprit. Pratiques émergentes de renouveau spirituel et ecclésial 137

PRATIQUES ÉMERGENTES DANS LES PROCESSUS SYNODAUX 155

Geraldo Luiz DE MORI, Francisco das Chagas ALBUQUERQUE, Marie-Anne FLORIN, Arnaud JOIN-LAMBERT, Francesco ZACCARIA, Silvia MARTINEZ CANO, Francesco ZACCARIA, Pratiques émergentes dans les parcours synodaux en France, Italie, Espagne et Brésil 156

Francesco ZACCARIA, Trois dimensions pour la conversion synodale du travail théologique 191

Liste des contributeurs et contributrices 200

INTRODUCTION

Le Groupe de Santiago a tenu son VIIe Séminaire International du 1er au 4 juin 2025 à Bruxelles ; les communications de cette rencontre sont publiées dans ce numéro de la série « Actes » des Cahiers Internationaux de Théologie Pratique (CITP). Dans le même série, en 2016, ont été publiés, en Actes n° 8, les textes des Séminaires de Santiago (2012) et de Belo Horizonte (2014), et, en 2020, en Actes n° 18, les textes du Séminaire de Paris (2016). Par ailleurs, la maison d'édition de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombie), a publié, en 2019, le livre *Teología práctica* : contextos y conceptos, avec textes des deux premiers Séminaires, et, en 2022, le livre *Teología práctica e interdisciplinariedad*, avec textes du IVe Séminaire (Bogotá, 2018). Le Ve Séminaire, prévu à Londres en 2020, s'est déroulé en ligne en 2021, et n'a donné lieu à aucune publication. En revanche, les textes du VIe Séminaire (Québec, 2023), vont être publiés par les éditions du CELAM, de Bogotá.

La thématique autour de laquelle le Groupe de Santiago s'est réuni à Bruxelles a été celle des « Pratiques émergentes de vie chrétienne ». Pour comprendre comment le Groupe en est venu à aborder ce sujet, il convient de faire une brève mémoire des thématiques des Séminaires précédents. Les deux premiers, comme on peut le voir au n° 8 de le série « Actes » des CITP, ont porté sur les différentes conceptions de la théologie pratique présentes au sein du Groupe, en cherchant à dégager des points d'accord sur lesquels ses membres pourraient travailler ensemble. Le troisième, publié dans le n° 18 de le série « Actes » des CITP, a approfondi la place de la Bible dans la théologie des pratiques. Le quatrième est revenu sur la question épistémologique, en abordant la problématique de l'interdisciplinarité en théologie des pratiques. Le cinquième s'est penché sur l'impact de la pandémie de Covid-19 sur les pratiques ecclésiales et sur la réflexion théologique. Le sixième séminaire

s'est penché sur la dynamique synodale vécue dans différentes expériences pastorales accompagnées par les membres du groupe, dans le prolongement du Synode sur la synodalité. À cette fin, le groupe a fait une réflexion sur les processus synodaux (écoute, discernement, prise de décision), tout en présentant des expériences de pratiques d'ouverture synodale et de pratiques synodales de réflexion théologique. Comme plusieurs des expériences étudiées étaient « émergentes », en raison de leur caractère novateur, le groupe a alors décidé d'entamer une réflexion sur certaines pratiques émergentes de la vie chrétienne. Pour ce faire, plutôt que de laisser ses membres travailler seuls sur le thème général ou avec les représentants de leur propre institution, il a été décidé que le thème général à étudier pour le séminaire de Bruxelles serait abordé par de petites équipes autour d'une pratique choisie par les participants comme étant émergente.

Plusieurs groupes de travail plurilinguistiques ont alors été constitués autour de la catégorie de pratique émergente de vie chrétienne dans plusieurs domaines : le monde numérique, la vie consacrée, la catéchèse scolaire, la conversation dans l'Esprit, les processus synodaux. Autour de ces thématiques se sont constitués les groupes de travail, composés de membres des différentes institutions dont le Groupe de Santiago est composé, qui se sont réunis en visioconférence pour mener un travail de réflexion et écrire des textes communs, traduits en français et espagnol et envoyés à tous avant la rencontre.

À la fin de la rencontre à Québec, « la feuille de route » pour Bruxelles a été ainsi établie. Les pratiques de vie chrétienne sont souvent associées à l'institution ecclésiale. Dans ce cadre, en général, la vitalité de la foi et de ses pratiques est mesurée sur la base de certains critères, comme le nombre de ministres ordonnés et la participation aux célébrations liturgiques. Ces critères peuvent, dans certains contextes, conduire à des diagnostics plutôt désespérants : la foi et ses pratiques sont en train de disparaître. Le déclin des pratiques traditionnelles de la foi et des institutions qui les soutenaient ne

signifie pas nécessairement que la foi ait disparu de la vie chrétienne. Cela peut, au contraire, signifier qu'il existe des pratiques nouvelles ou des manières innovantes de vivre la foi qui ne répondent pas nécessairement aux formes « institutionnelles » reconnues par l'Église.

Quelques critères d'identification des pratiques émergentes ont alors été établis : (1) Quelles sont ces pratiques ? (2) Comment affectent-elles, ou non, les conceptions théologiques et les configurations institutionnelles de la vie chrétienne ? La méthode de travail proposée suivait la dynamique suivante : (1) mise du pied de groupes de travail entre deux ou trois institutions ; (2) partage sur l'état d'avancement de la recherche dans les réunions régionales à réaliser en ligne avant la rencontre présentielle ; (3) présentation des communications par les groupes de travail lors du Séminaire, rendant ainsi possible une discussion plus approfondie sur chacune de ces pratiques émergentes.

Un chronogramme de préparation au Séminaire de 2025 a aussi été établi : identification des pratiques émergentes dans chaque contexte (deuxième semestre 2023) ; présentation de ces pratiques lors d'une réunion virtuelle du Groupe et constitution des groupes de travail (février 2024) ; recherches conjointes (de mars à décembre 2024), avec présentation des avancées des groupes lors de réunions en ligne (mars et décembre 2024) ; préparation finale des textes en vue de leur présentation lors du séminaire de Bruxelles.

Le séminaire de Bruxelles s'est déroulé selon le programme suivant : (1) Panel d'ouverture, introduisant la problématique « pratiques émergentes de la vie chrétienne », avec les interventions d'Olvani Sánchez et d'Arnaud Join-Lambert ; (2) Pratiques émergentes dans le monde numérique, avec la discussion du texte « Analyser les pratiques pastorales dans l'environnement numérique », présenté par Renaud Laby, Isabelle Morel, Luis Miguel Figueiredo Rodrigues, José Antonio Sanchez Ortiz. Une place a été accordée au texte « Les formations chrétiennes en ligne. Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie », résultat de la thèse doctorale de Dimas

Danang Agus Widayanto ; (3) Pratiques émergentes dans la vie consacrée, les écoles, la catéchèse, la conversation dans l'Esprit, qui regroupait les travaux de trois petits groupes : celui de Rodolfo Núñez Hernández e Carolina Bacher Martínez, qui a été à l'origine du texte « L'expérience du changement culturel dans la province chilienne-argentine des Sacrés-Coeurs » ; celui de Heriberto Luis Cabrera Reyes et Geoffrey Legrand, organisé dans le texte « Caractéristiques et critères de « bonnes pratiques » en écoles catholiques » ; celui d'Yves Guérette, Marcela Mazzini et Olvani Sánchez Hernández, présenté par le texte « Catéchèse biblique et conversation dans l'Esprit » ; (4) Pratiques émergentes dans les processus synodaux, d'Arnaud Join-Lambert, Marie-Anne Florin, Francesco Zaccaria, Silvia Martínez Cano, Geraldo Luiz de Mori et Francisco das Chagas de Albuquerque, dont les résultats se trouvent dans le texte « Pratiques émergentes dans les parcours synodaux en France,Italie, Espagne et Brésil ». Les présentations de ces groupes étaient suivies d'un temps d'échanges et débats autour du caractère émergent de chaque pratique.

Les textes publiés dans ce numéro des « Actes » des CITP ont été présentés lors de la réunion à Bruxelles. Suite aux discussions menées par les participants du Séminaire, dans un véritable exercice synodal de réflexion collective, ils ont été repris et retravaillés par les membres de chaque petit groupe. L'intérêt de cette publication pour la théologie des pratiques tient précisément au fait qu'elle met en avant des expériences concrètes issues de pratiques émergentes, telles que le monde numérique, la vie consacrée face aux changements culturels, la catéchèse et la formation chrétienne dans le monde scolaire, la conversation dans l'Esprit, les processus synodaux vécus dans les paroisses et les diocèses.

De nombreuses autres pratiques émergentes voient certainement le jour dans différentes régions du monde. Toutes n'ont pas fait l'objet d'études et de réflexions. Le chemin parcouru lors du séminaire de Bruxelles du Groupe de Santiago, publié dans les présents « Actes », peut certainement susciter

d’autres recherches, contribuant ainsi à approfondir ce qui émerge de nouveau dans la vie chrétienne, en lui conférant une légitimité ecclésiale ou en remettant en question ses présupposés. Puissent les textes proposés ici contribuer à ces avancées.

PANEL D’OUVERTURE

Des pratiques émergentes pour une fécondité évangélique renouvelée

Arnaud Join-Lambert, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

Dans un contexte de transformation rapide et irréversible du lien entre Église et société, la fécondité évangélique ne peut plus être pensée en termes de reproduction d'un modèle. Il s'agit de discerner ce qui surgit dans les interstices, ce qui germe hors des cadres. Je nommerai cela une Église hors les murs. Une Église hors les murs n'est pas une exception ou un refuge temporaire, mais une figure neuve, adaptée aux seuils mouvants de la modernité liquide[1].

---

[1] Cette réflexion est nourrie de la cartographie des lieux innovants et inspirants produite par l'ÉcclesiaLab : https://carte.ecclesialal.org. Pour aller plus loin dans une étude théologique et la littérature de recherche, voir mes articles accessibles sur https://shs.cairn.info/ : « Vers une Église "liquide" », *Études*, 4213,2015, p. 67-78 ; « La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire », *Études,* 4241, 2017, p. 73-82 ; « Se permettre d'oser ! Un leitmotiv de la pastorale germanophone aujourd'hui », *Lumen Vitae*, 72, 2, 2017, p. 143-160 ; « Des nouveaux lieux ecclésiaux pour régénérer l'Église en Europe », *Études,* 4258, 2019, p. 79-90. Et aussi : « L'éclatement des théories et pratiques missionnaires dans l'Église catholique. Le primat des affinités sur les frontières confessionnelles », dans *Istina*, 65, 2, 2020, p. 129-141, www.academia.edu/64606134.

en espagnol

«Hacia una Iglesia "líquida"», in: *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia*, 62, 217, 2016, p. 107-117. https://doi.org/10.52039/seminarios.v62i217.128 ; «La misión cristiana en la modernidad líquida: una pluralidad necesaria», in: *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia*, 63, 221, 2017, p. 11-22. DOI: http://dx.doi.org/10.52039/seminarios.v63i221.60 ; «Nuevos lugares eclesiales para regenerar la Iglesia en Europa», in: *Salmanticensis*, 68, 2021, p. 251-263.

Une fécondité discrète mais réelle

Une fécondité sans chiffres

Dans une approche de sciences sociales, la fécondité d'une Église s'évalue souvent par le nombre de baptêmes, de mariages, de vocations consacrées ou de pratiquants et pratiquantes dominicaux. Mais dans une société fragmentée, cette logique comptable devient stérile, et ne peut pas être adoptée par l'ecclésiologie. La question n'est plus : « Combien viennent encore à l'église ? », mais : « Qui rencontrons-nous là où nous n'allions plus ? ». C'est dans cet espace de l'altérité, souvent fragile, que surgit une autre forme de fécondité.

Des lieux comme *Le Dorothy* à Paris, le *Centre d'Art sacré* à Lille ou *Le Fraternel* à Barbezieux-Saint-Hilaire en milieu rural, ne visent pas à « remplir des bancs » mais à provoquer des rencontres. Ce sont des lieux de passage, d'écoute, de coexistence spirituelle. Ce qui y germe est difficile à mesurer, mais profondément réel : désir de sens, cheminement intérieur, service du frère. Il s'agit d'un christianisme « à bas bruit », souvent traversé d'imprévus.

---

en italien

« Verso parrocchie 'liquide'. Nuovi sentieri di un cristianesimo 'per tutti'», in: *Rivista del Clero Italiano*, 96, 3, 2015, p. 209-223 ; «La missione cristiana nel tempo della modernità liquida: una pluralità necessaria», in: *Rivista del Clero Italiano*, 98, 12, 2016, p. 837-849. http://rivistadelclero.vitaepensiero.it/scheda-fascicolo_contenitore_digital/autori-vari/la-rivista-del-clero-italiano-2016-12-666666_2016_0012-334265.html ; «Verso 'nuovi luoghi ecclesiali'? Immaginare la missione nella modernità liquida», in : *Rivista del Clero Italiano*, 2, 2019, p. 86-99.

en portugais

«A missão cristã no contexto da modernidade a necessidade da diversidade», in: *IHU-online Unisinos*, 25 octobre 2017, http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572989-a-missao-crista-no-contexto-da-modernidade-a-necessidade-da-diversidade.

On y expérimente que la Parole peut être entendue même lorsqu'elle n'est pas proclamée dans un cadre liturgique.

L'Évangile par d'autres chemins

Ces initiatives offrent des voies nouvelles pour rejoindre ceux et celles que les formes traditionnelles n'atteignent plus. Des cafés associatifs portés par des croyants et des croyantes, des groupes de parole (et de la Parole) autour d'un film ou d'un texte, des ateliers d'écriture spirituelle : toutes ces expériences traduisent une pastorale fondée sur le lien plus que sur l'institution.

Il ne s'agit pas de substituer une Église « cool » à une Église jugée trop rigide, mais de reconnaître que l'évangélisation aujourd'hui passe par la circulation, l'hospitalité, la convivialité. Ces lieux ne suppriment pas la paroisse, ils en prolongent la mission vers des milieux devenus inaccessibles autrement. Ils mettent en œuvre une logique de « l'à côté », du seuil, de la transversalité.

Une Église en sortie : géographies, cultures et seuils

Sortir : une option théologique

Quelques semaines après le décès du pape François, l'occasion est donnée de revenir sur la force de deux expressions qu'il a propulsées au cœur de l'Église. Son appel à une « Église en sortie » ne désigne pas un simple déplacement géographique. Il signifie un décentrement spirituel et ecclésiologique. Sortir, c'est aussi se défaire de certaines sécurités – doctrinales, spatiales, culturelles – pour accepter d'habiter l'entre-deux : celui de la foi en dialogue, du témoignage sans pouvoir, du service sans programme.

Sortir implique de quitter la logique de la maîtrise. L'Église hors les murs n'arrive pas avec des réponses toutes faites. Elle se rend disponible à ce qui se dit et se vit hors d'elle. Si elle habite quelque part, c'est au cœur des

« périphéries existentielles », dont parlait François au conclave juste avant son élection en 2013. Cette Église apprend à écouter avant d'enseigner, à accueillir avant d'intégrer. Ce n'est pas une démission, mais une forme de désappropriation spirituelle.

Des lieux autres : cafés, librairies, plateformes numériques

Sortir, c'est aussi accepter de célébrer, prier, penser en des lieux non « sacrés » : une cave de bar, un tiers-lieu culturel, une visio Zoom, une galerie d'art. Ces espaces déstabilisent les codes, mais révèlent aussi l'extrême plasticité de la foi chrétienne. L'Incarnation ne s'arrête pas aux portes du chœur.

De nombreux projets recensés sur la cartographie du laboratoire de recherche EcclesiaLab témoignent de cette dispersion féconde. Ils n'ont pas vocation à « remplacer » la messe du dimanche, mais à incarner l'Évangile autrement. Le risque est grand de vouloir les réintégrer trop vite dans une logique paroissiale classique. Mais leur puissance prophétique réside précisément dans leur incomplétude assumée.

Saint-Merry Hors-les-Murs : une fécondité en itinérance

Le cas de *Saint-Merry Hors-les-Murs* en est une illustration significative. À la suite de la fermeture brutale du Centre Pastoral Saint-Merry en 2021, la communauté n'a pas disparu. Elle a poursuivi sa mission en diaspora, à travers des visios hebdomadaires, des rencontres en divers lieux parisiens, une liturgie « nomade », et des événements culturels et interreligieux.

Ce projet n'est pas simplement la continuation d'un lieu fermé. Il en est une sorte de transfiguration. Libérée du cadre spatial, la communauté a été contrainte d'inventer : une gouvernance collégiale, une liturgie participative, une parole théologique en dialogue avec les défis contemporains. Le nom même – *Hors-les-Murs* – est devenu une promesse.

Une Église en réseau-décentrée (Église liquide) : précipités et pollinisations

De la paroisse au réseau : une transformation structurelle

Dans la logique d'une Église liquide, la paroisse cesse d'être le centre unique. Elle devient un pôle parmi d'autres dans un écosystème ecclésial. Cette pluralité des lieux répond à la fragmentation des parcours de vie et des appartenances. La cartographie de l'EcclesiaLab montre cette réalité déjà à l'œuvre : communautés rurales innovantes, oasis urbaines, ateliers spirituels, lieux de formation, cafés croyants, habitats groupés chrétiens.

On ne fait plus Église en un seul lieu, mais par pollinisation. Une personne passe d'un groupe biblique à une retraite ignatienne, d'un café associatif à une messe en forêt. C'est moins la fidélité à un lieu que la porosité entre expériences qui devient structurante. Cette mutation implique une ecclésiologie renouvelée. Le réseau ne se substitue pas à la communion, mais il la reconfigure. L'enjeu n'est pas de juxtaposer des initiatives, mais de tisser des alliances. Cela suppose une reconnaissance mutuelle, une articulation claire entre innovation locale et communion catholique. Le pôle de communion devient ici central. Il ne s'agit pas de centraliser, mais de relier sans réduire, de permettre à la diversité de porter du fruit sans devenir anarchie.

Penser avec la métaphore du précipité chimique

Le sociologue Zygmunt Bauman proposait l'image de la liquidité pour caractériser la société postmoderne. Pete Ward l'a appliquée à l'Église : une Église qui circule, se disperse, se rend disponible. J'avais proposé en 2015 l'image du précipité chimique : la rencontre entre la société liquide et une Église qui ose se fluidifier produit localement un dépôt fécond. Quelque chose prend corps là où tout semblait dissous.

Approfondissons cette métaphore, car elle éclaire les processus à l'œuvre dans l'Église contemporaine. On apprend à l'école qu'un précipité chimique se forme lorsque deux liquides réagissent grâce à des conditions spécifiques. Cette réaction fait apparaître une substance solide. Ce n'est donc pas par hasard que ce phénomène se produit. C'est la transformation des éléments en présence, grâce à ce qu'ils sont.

Dans notre contexte européen, la société liquide représente un environnement où les identités, les appartenances et les engagements sont devenus fluides, provisoires, constamment renégociés. Face à cette liquidité, l'Église a longtemps opposé une solidité institutionnelle, voire une rigidité qui semblait la protéger mais qui, paradoxalement, entravait une réaction féconde avec son milieu. En acceptant de se « fluidifier » – non pas en compromettant son essence, mais en assouplissant ses formes – l'Église crée les conditions d'une réaction chimique inattendue.

Cette réaction produit des « précipités » locaux : communautés innovantes, lieux-seuils, espaces hybrides où l'Évangile prend corps de manière nouvelle. Ces précipités possèdent plusieurs caractéristiques essentielles de leur modèle chimique. Ils apparaissent dans des conditions précises qu'on ne peut pas toujours reproduire à l'identique. Ils sont souvent fragiles et nécessitent un environnement favorable pour persister. Ils témoignent d'une transformation réelle, non d'un simple mélange. Ils cristallisent quelque chose d'essentiel qui était auparavant en suspension.

Si les précipités chimiques sont le résultat de modifications de pH (indicateur d'acidité de l'eau), de température ou de concentration, les « précipités ecclésiaux » naissent de conditions spécifiques : une confiance accordée à des baptisés engagés, un espace de liberté créative, un accompagnement sans ingérence, une attention aux besoins spirituels émergents, une mise en œuvre concrète du principe de synodalité dans la gouvernance. Ces conditions ne garantissent pas automatiquement l'émergence de précipités, mais les rendent possibles.

Le précipité n'est pas un état permanent ni un modèle à reproduire, mais plutôt un processus, une dynamique où l'Église et la culture contemporaine interagissent de façon créative. Ces « dépôts » – parfois instables – sont des lieux d'Évangile. Ils ne prétendent pas à la totalité, mais incarnent une intensité. Ils sont signes plus que systèmes.

Cette métaphore nous invite à repenser fondamentalement l'action pastorale : non plus comme une stratégie de conquête ou de préservation, mais comme l'art de créer les conditions favorables à ces précipitations spirituelles. Elle nous invite également à porter un regard neuf sur des initiatives qui pourraient sembler marginales ou insuffisantes : elles sont peut-être les premiers cristaux d'une nouvelle configuration ecclésiale en formation.

Conclusion : la fécondité comme fruit d'une désappropriation

La fécondité d'une Église hors les murs ne tient pas à son expansion numérique, mais à sa capacité à habiter des seuils. Elle accepte de ne pas tout maîtriser, de ne pas toujours être visible, de ne pas avoir toujours le dernier mot. Elle s'expose, comme le Christ sur la route, à l'inconnu, à la non-réponse, au détour.

Elle n'abolit pas la paroisse, elle la dilate. Elle ne nie pas la liturgie, elle en explore les marges. Elle ne délaisse pas la tradition, elle en dévoile la souplesse. Dans la modernité liquide, la fécondité passe par des lieux précaires, des communautés expérimentales, des gestes modestes. Mais elle est réelle. Elle est là où l'Église ose ne pas s'imposer, là où elle accepte de commencer petit, d'ouvrir sans fermer, d'inviter sans contraindre.

Il ne s'agit pas d'idéaliser ces expériences. Elles sont fragiles, parfois éphémères, souvent mal comprises. Mais elles incarnent déjà une conversion missionnaire : celle d'une Église qui ne se contente plus de s'adresser à ceux qui viennent, mais qui sort pour rencontrer ceux qui ne viendront pas.

Pratiques émergentes de vie chrétienne
Éléments pour une lecture théologique

Olvani SANCHEZ HERNANDEZ, Université Laval, Québec

Ouverture

Lorsque nous avons conçu ce colloque – il y a deux ans à Québec –, nous étions confrontés à la situation suivante, que nous avons décidé de prendre comme objet de réflexion :

> Bien souvent, les pratiques de la vie chrétienne sont directement associées à l'institution ecclésiale. Dans cette perspective, la vitalité de la foi et de ses pratiques est mesurée selon des critères tels que le nombre de ministres ordonnés ou la participation aux célébrations liturgiques. Dans certains de nos contextes, cette manière d'appréhender la réalité peut conduire à des diagnostics plutôt décourageants : la foi et ses pratiques, telles que nous les avons connues, semblent disparaître. Toutefois, le fait que les pratiques croyantes traditionnellement reconnues et les institutions qui les soutiennent perdent de leur vitalité ne signifie pas nécessairement que la foi a disparu ni qu'il n'existe plus de pratiques de vie chrétienne. Il se pourrait plutôt que cela indique la présence de pratiques émergentes ou de formes innovantes de vivre la foi, qui ne s'inscrivent pas nécessairement dans les cadres institutionnels ecclésiaux.

Il nous incombait alors de développer des projets de recherche permettant de problématiser ce phénomène à partir des diverses perspectives de théologie pratique représentées au sein de notre groupe. Dans ce cadre, il m'a été demandé de proposer quelques éléments introductifs à une lecture théologique des pratiques que nous avons désignées comme " émergentes". Pour cela, nous nous emprunterons le chemin suivant : nous commencerons par un aperçu du phénomène d'émergence tel qu'il est compris dans le cadre de l'épistémologie philosophique ; nous poursuivrons par un rapide examen de l'usage de cette catégorie dans certains milieux de la théologie évangélique et catholique ; enfin, nous proposerons quelques notes pour ce que nous pourrions appeler, à titre de provocation, une théologie émergente des pratiques émergentes de vie chrétienne[1].

L'émergence et les pratiques émergentes

Lorsqu'on nous demande de clarifier le sens d'une catégorie, nous empruntons généralement deux voies : l'une pragmatique, l'autre épistémique. La première consiste à interroger les usages dans les différents contextes où elle apparaît. Cette approche est importante car elle permet d'en percevoir la force performative et nous met au contact du sens commun, qui est souvent le premier à apparaître dans les échanges avec les praticiens, mais malheureusement le dernier à être valorisé dans notre travail professionnel. La seconde nous conduit à explorer les compréhensions élaborées dans les sphères spécialisées des disciplines académiques, en ramenant les termes jusqu'au phénomène qu'ils cherchent à éclairer. Suivre ces deux chemins permet de passer du « monde de la vie » et ses significations spontanées aux « mondes spécialisés » et leurs significations réfléchies en aller-retour permanent.

---

[1] Nous nous inspirons du titre de Ray ANDERSON, *An Emergent Theology for Emerging Churches*. Illinois, InterVarsity Press, 2006.

Dans la sphère pragmatique, le terme « émergence » est polysémique en espagnol. On l'emploie pour désigner une situation de crise nécessitant une attention immédiate et exceptionnelle (urgence/emergencia sanitaire, économique, médicale) ; un service hospitalier pour les malades ou blessés graves (les urgences/emergencias) ; une issue ou un dispositif pour situations imprévues (frein d'urgence/de emergencia) ; ou encore l'apparition sociale d'un phénomène particulier (l'émergence des théologies queer). Il convient de distinguer, en ce sens, le terme « émergence » de celui d'« urgence », dont les sens ne semblent coïncider que dans les deux premiers cas. Il est vrai qu'une situation émergente peut nécessiter d'être traitée en urgence ; mais ce n'est pas toujours le cas, car une situation émergente peut aussi être jugée indigne d'une attention immédiate. Enfin, si l'on s'en tient aux racines latines du concept (*e-mergens*), on évoque l'apparition de quelque chose qui surgit de l'eau, c'est-à-dire qui était submergé. En tout cas, les idées de surgissement, de nouveauté et d'urgence y sont comprises.

Dans le domaine épistémologique, le concept d'émergence renvoie à un phénomène par lequel un système complexe manifeste des propriétés ou des comportements qui ne se réduisent pas à la simple somme des propriétés de ses éléments constitutifs[2]. En un sens plus abstrait, le concept désigne « l'apparition d'une chose ou d'une idée à partir d'une autre, en dehors d'un rapport mécanique de causalité »[3]. Ce concept distingue généralement deux types : l'émergence forte ou ontologique, et l'émergence faible ou épistémologique[4]. La première met en évidence une discontinuité au niveau de la réalité, c'est-à-dire la spécificité de formes systémiques qui se

[2] Pour reprendre les termes d'Aristote, on pourrait dire que l'émergence montre à quel point « le tout est plus que la somme des parties ». (ARISTOTE, *Métaphysique*, H, 5, 1045 a 10).

[3] Christian GODIN, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Fayard - Éditions du temps, 2004, p. 396.

[4] Olivier SARTENAER, « Définir l'émergence », dans *Revue des Questions Scientifiques*, 181, 3, 2010, p. 373-404.

distinguent qualitativement des éléments de base dont elles procèdent — « selon une relation de discontinuité »[5], un « saut qualitatif », une « prise de forme »[6]. La seconde fait référence à une incapacité explicative de la part du sujet, qui pourrait être surmontée à condition de disposer de connaissances ou d'outils analytiques suffisants[7].Dans une perspective non dichotomique, qui s'inscrit dans la corrélation originaire monde-sujet, on dira que le phénomène de l'émergence signale une variation de la réalité qui révèle une insuffisance des schémas explicatifs en vigueur.

L'émergence désigne, dès lors, l'apparition d'une propriété au sein d'un système, propriété qui constitue une nouveauté par rapport à ses composants considérés isolément ou organisés selon une configuration différente[8].Ce phénomène est spontanément associé à plusieurs concepts connexes : *l'interaction* (plus ou moins régulée entre les éléments de base, donnant lieu à l'émergence de la nouveauté) ; *le système* (les propriétés émergentes ne résident pas dans les parties prises isolément, mais apparaissent uniquement au niveau de l'ensemble) ; *la complexité* (non-linéarité des relations entre les éléments du système et imprévisibilité de son comportement global) ; *la nouveauté* (absence des propriétés émergentes dans les éléments dont l'interaction les fait surgir) ; *la prédictibilité* (du phénomène émergent à partir des éléments et de leurs interactions à un niveau inférieur du système)[9] ;

---

[5] *Dictionnaire de philosophie*, Paris, A. Colin, 2011, p. 180.

[6] Daniel ANDLER, Anne FAGOT-LARGEAULT et Bertrand SAINT-SERNIN, *Philosophie des sciences*. [Paris] : Gallimard, 2002, p. 948.

[7] François ATHANÉ, Édouard GUINET et Marc SILBERSTEIN (dir), *Émergence et réductions. Matière première*, Paris, Paris, Syllepse, 2007.

[8] Iván Alonso MONTOYA RESTREPO et Luz Alexandra MONTOYA RESTREPO, « Comprensión del concepto de emergencia, desde el aporte de Holland, Kauffman y Andrade, dans *Innovar*, 25/57, 2015, p. 29.

[9] « L'émergence s'assimile à l'apparition de propriétés situées à des niveaux supérieurs d'une structure hiérarchisée, et qui ne sont pas prévisibles à partir de ce qui existe aux niveaux inférieurs » (*Ibid.*, p. 28).

l'explicabilité (du phénomène émergent et du processus d'émergence, soit à partir des niveaux inférieurs d'interaction — de manière ascendante —, soit à partir de la réalité émergente elle-même — de manière descendante)[10] ; et enfin, *l'irréductibilité* (même si la propriété émergente n'existe pas sans l'interaction des éléments de base, elle demeure irréductible à ces derniers du point de vue explicatif).

La compréhension de l'émergence suppose, pour sa part, que l'on prenne en compte à la fois la réalité nouvelle qui apparaît [dimension ontologique] et le processus ou mécanisme par lequel cette réalité nouvelle advient [dimension épistémologique].

Au cours des dernières décennies, le terme a été repris dans différents domaines de recherche, tels que les théories de l'évolution, les sciences sociales, la théorie des systèmes ou encore la philosophie de la religion. En raison de son importance pour notre propos, nous nous rapprocherons ici du champ de la sociologie. Selon notre compréhension, le terme n'est pas largement employé en sociologie, où l'on parle davantage, par exemple, d'innovation sociale. Toutefois, le concept est parfois mobilisé comme une « métathéorie pour étudier les systèmes sociaux »[11], ce qui s'avère précieux dans la mesure où cela permet d'élaborer des compréhensions intermédiaires et non dichotomiques : entre « le vitalisme irrationnel et le mécanisme

---

[10] Selon cette conception, « par émergence, il faut entendre l'existence de propriétés dotées de pouvoirs causaux indépendants des pouvoirs causaux dont elles émergent ; en d'autres termes, on postule que : a) les deux niveaux conservent une autonomie relative, b) ils ont la capacité de s'influencer ou de s'irriter réciproquement, et c) qu'en dépit de cela, ils ne se laissent pas réduire l'un à l'autre ». (Aldo MASCAREÑO, « Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica », dans *Revista de Sociología,* 22, 2008, p. 226).

[11] Manuel VIVANCO**,** « Emergencia. Concepto y método », dans *Cinta Moebio,* 49, 2014, p. 31-38.

réductionniste »[12], entre l'action et la structure[13], entre la conservation et l'innovation, entre l'individu et l'institution, entre les niveaux micro et macro, entre le tout et les parties. Au-delà de l'élaboration d'une définition stricte du concept, ce qui importe véritablement, c'est l'usage qui en a été fait pour la construction de systèmes compréhensifs et performatifs des réalités sociales.

D'un point de vue sociologique, une pratique émergente désigne une forme d'action sociale relativement nouvelle, imprévisible et originale, qui surgit dans un contexte donné sans pouvoir être entièrement expliquée ni par les structures sociales existantes, ni par les seules intentions individuelles. Elle résulte de l'interaction dynamique entre les dispositions intériorisées par les individus — issues de leur processus de socialisation — et les contraintes ou opportunités offertes par leur environnement social. Il ne s'agit donc ni d'une simple reproduction des normes établies, ni d'une rupture totale avec l'ordre en vigueur. Il s'agit plutôt d'une forme d'innovation sociale relative et située, qui manifeste la réflexivité des acteurs, c'est-à-dire leur capacité à ajuster, subvertir ou inventer de nouvelles manières d'agir dans un monde en transformation.

Cela étant dit, il convient d'orienter la réflexion vers notre champ d'intérêt. Dans le cadre d'une théorie de l'action proche des propositions de Jürgen Habermas et de Paul Ricœur, nous entendons par pratique une « unité d'action complexe réalisée de manière constante, impliquant l'interaction d'agents, obéissant à une structuration d'actions subordonnées en vue d'une tâche, et comportant une règle constitutive qui confère du sens à ce qui s'y

[12] *Ibid.*, p. 32.

[13] A. MASCAREÑO, « Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica », p. 217-256.

accomplit »[14]. Dans cette perspective, nous dirions qu'une pratique peut être qualifiée d'émergente lorsqu'elle répond aux critères suivants[15] :

1. Le phénomène émergent possède une identité propre et une vocation à la permanence.
2. Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une nouveauté radicale impossible à comprendre à partir des éléments et de leurs interactions.
3. On y observe une relation d'autonomie, d'affectation mutuelle et d'irréductibilité entre le niveau émergent et les niveaux existants.
4. On constate une disproportion entre les changements dans l'interaction des parties et les effets produits sur l'émergence de propriétés, tant dans le tout que dans les parties elles-mêmes.
5. On y perçoit la coexistence de dynamiques d'auto-organisation et de capacité d'adaptation face aux défis évolutifs.
6. L'existence d'un contrôle centralisé ou d'une direction unique ne se manifeste pas ; c'est plutôt la configuration du comportement à partir de l'action d'éléments particuliers qui est privilégiée.
7. On y constate un cercle de causalité double (descendante et ascendante) par l'influence mutuelle entre le tout émergent et les éléments ayant contribué à son émergence.
8. Elle met en lumière une insuffisance des systèmes explicatifs dominants ainsi que des schémas canoniques d'action en vigueur.
9. Enfin, elle reste ouverte à la possibilité que de nouvelles interactions puissent conduire à des réalisations ou propriétés inattendues.

---

[14] Olvani SANCHEZ, *Teología de la Acción. Cómo reconocer acción divina en la acción humana*, Quebec, Universidad Laval, 2025, p. 210. À propos de cette notion de pratique, on peut consulter : Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro.* Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 152-157 ; Duncan FORRESTER, *Truthful action: explorations in pratical* theology, Edinburgh, T & T Clark, 2000, p. 3-7.

[15] Nous suivons ici, en partie, la proposition de M. VIVANCO**,** *Emergencia,* p. 35-36.

Il serait souhaitable de consacrer du temps à l'examen de chacune de ces dimensions. Pour l'instant, nous les énonçons simplement comme des repères, indiquant la nécessité de dépasser le sens commun lorsque nous mobilisons la notion d'« émergence » en théologie pratique.

Le recours à l'émergence dans la théologie récente

En théologie, comme dans tout domaine du savoir, une catégorie issue d'un autre horizon conceptuel peut être intégrée lorsqu'elle révèle une fécondité heuristique particulière, autrement dit, lorsqu'elle semble apte à contribuer à la perception, la description, l'analyse, la compréhension ou encore à la configuration du phénomène que l'on cherche à interpréter. À propos de la catégorie d'« émergence », on trouve quelques exemples qui peuvent nourrir la réflexion.

Dans la tradition évangélique

Le mouvement connu sous le nom d'Église émergente (*Emerging Church*), défini comme « une conversation autour de la manière de contextualiser l'Évangile dans la culture émergente postmoderne et postcoloniale »[16], constitue l'une des expressions les plus significatives du paysage ecclésial évangélique nord-américain à la fin du XX^{e} siècle et au début du XXI^{e}[17]. À l'origine du mouvement, on observe une insatisfaction face au pragmatisme de l'évangélisme conservateur, au littéralisme biblique et à l'accent mis sur la doctrine comme critère d'appartenance. Dans ce contexte, la perception

---

[16] Eleonora SCOTT, « A Theological Critique of the Emerging, Postmodern Missional Church/movement », dans *ERT,* 34, 4, 2010, p. 335 ; Ryan BURGE y Paul A. DJUPE, «Emergent Church Practices in America: Inclusion and Deliberation in American Congregations», dans *Review of Religious Research,* 57, 1, 2015, p. 1-23.

[17] Pour mieux comprendre ce phénomène, consultez : Gabriel MONET, *L'Église émergente, être et faire église en postchrétienté.* LIT, Berlin, 2014.

d'une perte de pertinence des Églises traditionnelles conduit à une tentative délibérée de faire émerger des communautés chrétiennes selon un style nouveau. Il ne s'agit pas d'une rupture radicale avec la tradition, mais plutôt d'une reconfiguration ecclésiale adaptée à la « génération émergente »[18] dans le nouvel environnement culturel.

Sur le plan interne, le mouvement propose une approche ecclésiale et théologique incitant à vivre la foi comme un style de vie capable d'accueillir la culture postmoderne et de la transformer de l'intérieur[19]. Ainsi, il affirme que l'essentiel est « de s'identifier à la vie de Jésus, de transformer les espaces séculiers et de promouvoir la communauté comme mode de vie »[20]. Par conséquent, les Églises issues de ce courant tendent à : valoriser davantage l'expérience communautaire que la structure institutionnelle ; promouvoir une inclusion radicale comme conséquence de la participation à la *missio Dei* ; adopter une communication multisensorielle pour rendre le message du salut plus pertinent ; privilégier la croissance spirituelle et la praxis sociale plutôt que la pure correction doctrinale ou morale. Ainsi, l'Église n'est plus perçue comme un bâtiment ou un groupe social bien défini, mais comme un réseau de relations favorisant la vie spirituelle par l'accueil et la conversation authentique.

---

[18] E. SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging», p. 336 ; Dan KIMBALL, *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2003.

[19] Kester BREWIN, *Signs of emergence, vision for Church that is organic/networked/decentralized/botton-up/communal/flexible et always envolving*, Michigan, BakerBooks, 2007 ; Brian D. MCLAREN, *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*, New York, HarperOne, 2010 ; R. ANDERSON, *An Emergent Theology for Emerging Churches* . Voir Eddie GIBBS et Ryan BOLGER, *Emerging Churches : Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2005.

[20] E. GIBBS et R. BOLGER, *Emerging Churches*, p. 235.

Comme on peut s'y attendre, ce mouvement a suscité autant d'enthousiasme que de critiques. Sur le plan pastoral, certains y voient une alternative crédible face à la perte de signification existentielle et sociale des Églises traditionnelles[21]. D'autres, en revanche, s'interrogent sur le fait que l'affaiblissement de l'annonce explicite de l'Évangile ne corresponde, en réalité, à un renoncement à ce qui constitue le propre de la mission chrétienne, contribuant ainsi, en fin de compte, à promouvoir une Église façonnée selon les attentes du consommateur[22].

Sur le plan théologique, on peut distinguer quatre tendances principales : 1) ceux qui s'efforcent de le légitimer comme une expression fidèle aux origines du christianisme et significative pour la culture contemporaine[23] ; 2) ceux qui remettent en question la nécessité d'une systématisation doctrinale, considérée comme un vecteur d'idéologies fermées[24] ; 3) ceux qui interrogent la cohérence interne du projet, notamment sur les plans christologique et sotériologique[25] ; 4) ceux qui l'accusent de reproduire une théologie libérale renonçant au noyau spécifique de la foi pour atteindre une pertinence culturelle[26].

L'Église émergente constitue, alors, une tentative authentique de reconfigurer les pratiques chrétiennes dans une optique communautaire, inclusive et engagée. Sa valeur réside surtout dans le fait d'avoir ouvert une conversation

---

[21] B. D. MCLAREN, *A New Kind of Christian*, San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2001 ; Doug PAGITT, *Church Re-Imagined: The Spiritual Formation of People in Communities of Faith*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2003 ; Phyllis TICKLE, The Great Emergence: How Christianity Is Changing and Why. Grand Rapids, MI, Baker Books, 2008.

[22] E. SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging», p. 338.

[23] R. ANDERSON, *An Emergent Theology* ; K. BREWIN, *Signs of emergence*.

[24] Jason S. SEXTON, «Missional Theology's Missing Ingredient. The Necessity of Systematic Theology for Today's Mission», dans *Mission Studies,* 32, 2015, p. 384–397.

[25] E. SCOTT, «A Theological Critique of the Emerging», p. 339.

[26] Christopher L. PEPPLER, «A New Kind of Liberalism: Review of Brian McLaren, A New Kind of Christianity», dans *South African Theological Seminary*, 02, 2020, p. 187-201.

sur la manière dont l'Église peut demeurer pertinente dans une culture qui promeut – du moins en théorie – l'acceptation de la différence, le développement personnel, l'engagement social, les structures démocratiques et l'appropriation des technologies. Nous devrons rester attentifs à ce phénomène qui, bien qu'il semble avoir perdu de son importance dans le débat académique, continue d'exercer une forte influence sur la réflexion concernant les différentes manières d'être Église dans une perspective chrétienne[27].

Dans la tradition catholique

Au premier quart du 21e siècle, nous trouvons la proposition de Gilles Routhier, qui montre comment le recours à la notion d'émergence peut être une voie féconde pour introduire ou réhabiliter « une dimension dynamique dans la réflexion ecclésiologique »[28]. En effet, comprendre théologiquement l'Église à partir de son émergence, c'est reconnaître qu'elle « n'est pas simplement une institution qu'il nous faudrait perpétuer et « gérer », mais une réalité vivante, appelée à naître, à se développer et à croître »[29]. En d'autres termes, l'Église doit être comprise à la fois comme une réalité instituée et

[27] Cette perte d'importance en tant que sujet de débat théologique nous amène à considérer qu'un mouvement de cette nature ne semble pas viable à long terme. Cela tient peut-être au fait qu'il construit son identité « par opposition à » ; qu'il ne tient pas compte des complexités liées à la cohérence historique d'un mouvement face aux dynamiques d'institutionnalisation ; ou qu'il se réfugie dans la défense des réalités émergentes au détriment de la promotion de la dynamique de l'émergence.

[28] Gilles ROUTHIER, « Ricominciare : la Chiesa comme relatà emergente », en : *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Einaudi, 2013, 317. Selon Audinet, cela serait possible « renverser le point de vue habituel [de l'ecclésiologie] et au lieu de partir de l'Église déjà existante (ce qui demeure légitime), tenter de se représenter ce que signifie pour une société donnée le fait qu'y advienne une Église ». (Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique.* Montréal/Paris/Bruxelles/Genève, Novalis/Cerf/Lumen Vitae/Labor et fides, 1995, p. 195).

[29] Gilles ROUTHIER, *Ricominciare*, p. 317.

comme un travail d'institution. En ce sens, nous pouvons donc parler, également en ce qui concerne la tradition catholique, de « l'émergence d'une Église » [30]

Ce cheminement repose sur deux observations : d'une part, il est toujours question de l'émergence d'une église concrète, située dans des coordonnées spatio-temporelles précises. C'est à partir de cette église réelle que l'on peut formuler des prédicats pertinents à propos de l'Église universelle, qui subsiste toujours dans le particulier. Peut-être est-ce pour cela que Routhier pose la question quelles sont les pratiques qui vont instituer *une Église* ? plutôt que quelles sont celles qui vont instituer *l'Église* ? [31] D'autre part, il ne s'agit pas uniquement – ni principalement – de la naissance d'une nouvelle structure ecclésiale (par exemple, une nouvelle paroisse). Il est question avant tout de l'irruption d'un style d'être Église, caractérisé par la mise en œuvre de relations plus inclusives et égalitaires dans le cadre des pratiques ecclésiales, qu'elles soient traditionnelles ou novatrices.

Pour avancer dans cette perspective, selon Routhier, deux démarches sont nécessaires : identifier les "actes instituants fondamentaux qui favorisent l'émergence de l'Église et l'édifient"[32] ; et établir ce que nous appelons des dispositifs théologaux, qui permettent de développer une approche théologique appropriée dans cette lecture généalogique.

Concernant les actes instituants, le théologien québécois affirme que les Actes des Apôtres et les lettres de Paul permettent d'identifier les processus à l'œuvre dans l'Église primitive, menant à l'émergence d'une communauté

---

[30] Jacques. AUDINET, *Écrits de théologie pratique,* p. 191-204.

[31] « Mais la question reste ouverte : qu'est-ce qui va instituer une Église : de grands rassemblements ? La création de réseaux d'entraide ? Le renouveau de la piété populaire ? La renaissance des pèlerinages ? Il s'agit, pour moi, de la question la plus importante actuellement » (Gilles. ROUTHIER, *Ricominciare*, p. 324).

[32] *Ibid.*, p. 320.

ecclésiale en un lieu donné. Ces processus, précise-t-il, devraient conserver une valeur analogue pour penser l'émergence d'une Église au début de notre siècle. Il s'agit, selon lui, d'une série de pratiques se déployant à peu près dans l'ordre suivant :

Rencontre d'un chrétien et d'un non-baptisé, récit de la Pâques du Christ (prédication) ; entrée réelle et symbolique dans ce même passage (baptême) ; assemblée des chrétiens (pour l'action de grâce, le mémorial du sacrifice – l'eucharistie – et l'instruction) ; solidarité ou secours entre les chrétiens ; l'organisation de l'Église en y nommant des anciens (élément qui arrive généralement au terme du processus)[33].

Quant au dispositif théologal, il convient de retenir ceci : dire que l'Église advient « à travers des actes constituants » ne signifie pas qu'elle émerge « grâce à eux ». Ainsi, précise Routhier, « il importe de préciser que ce qui est à l'origine de l'Église, comme en sa source, c'est le don de Dieu, la mission du Fils et de l'Esprit »[34]. Cela ne dévalorise pas les pratiques constitutives évoquées plus haut ; cela rappelle simplement le danger de penser que l'Église est le résultat de nos seuls efforts ou le fruit de notre travail.

Selon Routhier, le recours à la notion d'émergence permet de rendre justice au dynamisme propre aux images néotestamentaires de l'Église, et devrait avoir une incidence réelle sur la manière de concevoir la vie et l'action ecclésiales. En effet, lorsqu'on privilégie uniquement la réalité instituée, on court le risque de rester prisonnier du *status quo* et de ne pas pouvoir dépasser les modèles théoriques et pratiques de légitimation, de conservation ou d'adaptation de ce qui a été institué et transmis. Ce risque est d'autant plus aigu lorsqu'on tend à ramener toute institution ecclésiale à une volonté

[33] *Ibid.*, p. 319.

[34] *Ibid.*, p. 318.

instituante de Dieu, ou à légitimer les pratiques actuelles par leur prétendue antiquité[35].

Éléments pour une lecture théologique des pratiques émergentes

Appuyons-nous sur ce qui a été dit jusqu'à présent pour formuler notre proposition. Le schéma désormais classique de *La structure des révolutions scientifiques*[36] nous a appris que les émergences révèlent des anomalies dans les paradigmes dominants, c'est-à-dire qu'elles mettent au jour des aspects de la réalité que les formes d'action, les systèmes de valeurs ou les schémas de pensée acceptés dans un contexte donné ne permettent pas de comprendre de manière satisfaisante. Comme le montre Andrés Torres Queiruga, ce sont précisément ces émergences qui mobilisent le passage d'une synthèse établie à une synthèse renouvelée, à travers une période de recherche et d'élaboration qui ne se produit pas sans turbulences[37]. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les notes suivantes, formulées dans la conviction que nous vivons une période de recherche et d'élaboration, qui ne débouchera sur une synthèse et que, si synthèse il y a, elle sera toujours partielle et provisoire.

Par l'expression « pratiques émergentes de vie chrétienne », nous faisons référence à deux phénomènes : (Ecclesialab)

- D'une part, une reconfiguration alternative de pratiques traditionnellement associées à l'expérience croyante chrétienne, permettant d'en redécouvrir la fécondité dans les contextes actuels

[35] Cela tient à des arguments que nous avons tous déjà entendus et qui, dans les conversations de tous les jours, prennent souvent la forme de phrases telles que « ça a toujours été comme ça ».
[36] Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third ed. Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 52-66.
[37] Andrés TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma: la teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid, Marova, 1977, p. 392-408.

C’est précisément ce que révèle la recherche à laquelle j’ai participé sur les dynamiques de conversation intégrées dans la lecture de l’Écriture Sainte au Québec ou dans le discernement des priorités pastorales à Buenos Aires. Dans le cas québécois, par exemple, après avoir découvert que cette pratique remontait aux origines mêmes de l’Église, les participants demandaient avec un étonnement sincère : « Comment se fait-il que nous ne l’ayons jamais fait auparavant ? »…. (Voir : Église Vintage)

- D’autre part, une configuration « inspirée chrétiennement » [38] d’environnements traditionnellement considérés comme séculiers ou profanes, mais qui permettent et favorisent des rencontres significatives où, grâce à l’accueil et au dialogue, se vit une expérience de rencontre — expérience qui peut ou non inclure une annonce explicite de l’Évangile. Nous pensons, par exemple, à des lieux de construction sociale en contexte de conflit armé ou de processus de paix (*la maison de la paix*), à des espaces de socialisation inspirés de principes chrétiens (*cafés-bistrots*), ou encore à des groupes d’amis soudés autour de pratiques sportives, académiques ou gastronomiques (*le train cycliste*). De telles expériences posent des questions importantes à la théologie, comme la distinction classique entre sacré et profane, ou l’impératif de proclamer explicitement l’Évangile.

Dans l’un et l’autre domaine, ce qui importe fondamentalement n’est pas tant le champ de la pratique que la manière de pratiquer. C’est peut-être là la meilleure façon de désigner ce que nous appelons « vie chrétienne » dans l’expression « pratiques émergentes de vie chrétienne ». Pour reprendre les mots de Christoph Theobald, il s’agit d’« un style, c’est-à-dire une manière

[38] FRANÇOIS, *Veritatis Gaudium,* 4, a.

d'habiter le monde »[39], qui n'est pas garantie dans les sphères religieuses de l'action, mais n'est pas non plus exclue des sphères séculières de l'agir humain. Nous suivons ici les intuitions de la « lettre à Diognète » quand elle affirme que :

Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les coutumes. Car ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils n'emploient pas quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier […] Ils habitent les cités grecques et les cités barbares suivant le destin de chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et le reste de l'existence, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur manière de vivre[40]

La présence de ce style, sa possibilité d'appropriation et de diffusion, ainsi que les fruits qu'il engendre, sont précisément ce qu'il convient de discerner comme l'indice qu'à travers ce qui émerge dans le champ de la pratique (*signe des temps*, GS 4), émerge une réalité qui dépasse le seul plan pragmatique (*signe du Royaume*, GS 11). La question de ce « style » devrait, selon nous, être le critère d'évaluation des pratiques émergentes, au-delà de leur conformité ou non à nos préférences idéologiques.

Dans la problématisation propre à la théologie pratique, telle que nous avons voulu la mener dans nos recherches, deux types de questions ont émergé : La première, de nature descriptive, exigeait de montrer clairement ce qui était en train d'émerger dans le champ de la pratique, c'est-à-dire l'agencement d'actions que nous jugions innovant et disruptif. L'objectif est d'élaborer une compréhension de ses dynamiques, en se basant sur l'interaction de ses éléments, ainsi que sur les récits et les propositions des praticiens. La seconde, de tonalité plus analytique, pose la question suivante : qu'est-ce qui émerge à

---

[39] Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style : une manière de faire de la théologie en postmodernité,* Paris, Cerf, 2007, p. 19.

[40] www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_fr.html (consulté le 21.07.26).

travers cette pratique ? Ce chemin vise à reconnaître ce qui est en train de se révéler dans cette manière alternative de vivre la foi, en identifiant la *dynamis* de l'action divine — une action qui émerge uniquement parce qu'elle est déjà présente, soutenant l'agir humain (*création*), interrompant son histoire (*révélation*) et le poussant à son accomplissement (*salut*). Il s'agit, clairement, d'une entreprise qui se déploie au sein même de la tradition croyante, car la capacité à reconnaître cette « émergence profonde » présuppose, chez le théologien, « la foi déjà donnée »[41], opérant comme une lentille particulière de lecture.

Autrement dit, une lecture théologique des pratiques émergentes de vie chrétienne demande d'examiner à la fois la configuration émergente des pratiques humaines, et la manière dont, dans le cadre de ces pratiques, émerge une compréhension et une manière renouvelées de vivre les « convictions chrétiennes de base »[42].

Cette perspective proprement théologique comporte plusieurs implications :

- Elle montre qu'il n'est pas absolument nécessaire d'intégrer une intention performative dans le parcours théologique. Il s'agit plutôt de cultiver une attitude contemplative de la part du théologien, qui cherche à reconnaître — et à aider à reconnaître — dans les pratiques humaines l'excès de l'action divine[43].
- Elle permet d'assumer deux caractéristiques propres au phénomène d'émergence : l'imprévisibilité et l'explicabilité faibles. Cela signifie qu'on ne prétend pas épuiser la compréhension des pratiques, même

---

[41] Christoph BÖTTIGHEIMER, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?* Salamanca, Sígueme, 2015, p. 168.

[42] Lieven BOEVE, « La foi chrétienne dans des contextes postséculier et postchrétien », dans Patrick SNYDER et Martine PELLETIER, *Qu'est-ce que le religieux contemporain ?*, Montréal, Fides, 2011, p. 242.

[43] O. SANCHEZ, *Teología de la Acción,* p. 6, 236.

si elles sont en elles-mêmes intelligibles ; car elles sont habitées par un excès qui dépasse les limites d'un pur humanisme. En d'autres termes, l'expérience de salut véhiculée par les pratiques, et attestée par les praticiens, n'est ni prévisible ni explicable uniquement par leur efficacité pragmatique. Dans notre tradition spirituelle, elle doit être reconnue comme fruit de la Grâce toujours agissante.

- Elle permet d'introduire dans notre interprétation la « *logique du theos* », dont l'action — selon nos récits fondateurs — dépasse les limites de l'agir humain et des rationalités qui le structurent (instrumentale, sociale, subjective, communicationnelle), en raison de la folie de l'amour sans mesure et du pardon inconditionnel (1 Co 1, 18-24).

Enfin, si l'on admet qu'une pratique émergente suppose une certaine constance et cohérence dans sa réalisation, on peut se demander si les pratiques émergentes de vie chrétienne que nous avons pu identifier sont destinées à rester marginales et éphémères, en regard de celles qui sont déjà instituées et constitutives de l'identité chrétienne. Même si l'histoire nous fournit de nombreux exemples où l'émergent est devenu permanent, il est peut-être illusoire d'espérer que ces formes innovantes de vivre la foi aient la capacité de transformer les institutions. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles ne méritent pas d'être accueillies, reconnues avec gratitude et cultivées, à la manière d'une réalité eschatologique.

Dans ce sens-là, il est bon de rappeler que les pratiques émergentes possèdent une force révélatrice puisqu'elles mettent en lumière les limites de nos réalisations historiques ; elles montrent l'impossibilité de persister ou de revenir à des formes usées de pratique ; elles laissent entrevoir la bonté de ce que nous espérons ; elles confirment la fécondité de l'engagement dans l'attente ; et surtout, elles s'ancrent dans la confiance en celui en qui nous plaçons notre espérance, en tant que croyants et praticiens. La question-clé sera alors de savoir si, dans leur permanence historique, ces pratiques peuvent

conserver la force de rupture qui les définit comme émergentes ou si, au contraire, elles succomberont au processus d'usure lié à la perte de nouveauté et à leur normalisation canonique… (ne pas oublier la question des critères pour juger si une pratique elle constitue une réussite ou un échec).

Bilan

Nous avons présenté ici quelques éléments que nous jugeons importants pour une appropriation théologique des pratiques émergentes de vie chrétienne. Il s'agit, redisons-le, de tenter de reconnaître l'excès de l'action divine dans la complexité des pratiques humaines ; une entreprise qui exige la conviction que, comme dans le mystère de la révélation, l'expérience du salut n'a pas lieu *grâce* aux pratiques, mais elle ne se produit pas *sans* elles[44].

Dans cette démarche théologique, après avoir entrevu les potentialités ouvertes par le phénomène de l'émergence, le théologien est appelé à assumer à la fois l'ouverture à la nouveauté historique et l'impossibilité radicale de la nouveauté totale. À la nouveauté, car il se rend disponible aux possibilités insoupçonnées de l'action de l'Esprit, reconnaissable mais imprévisible et incontrôlable (Jn 3,8). Cela suppose de repenser le christianisme et la théologie comme un récit ouvert, c'est-à-dire inachevé et perméable à l'action d'un Dieu qui "interrompt l'histoire"[45]. À la non-nouveauté, pour sa part, parce que le regard renvoie toujours à ce qui est déjà connu, c'est-à-dire au "style" de l'action du Père tel qu'il a été révélé par Fils incarné et actualisé par l'Esprit.

---

[44] O. SANCHEZ, *Teología de la Acción*, p. 10.

[45] L. BOEVE, *Interrupting tradition: an essay on Christian faith in a postmodern context*, Leuven, Peeters, 2003, ID., *God interrupts history*. *Theology in a time of upheaval*, Continuum, New York-London, 2007.

PRATIQUES ÉMERGENTES DANS LE MONDE NUMÉRIQUE

Analyser les pratiques pastorales dans l'environnement numérique

Luís Miguel FIGUEIREDO RODRIGUES,
Université catholique de Portugal

Renaud LABY, Institut catholique de Paris

Isabelle MOREL, Institut catholique de Paris

José Antonio SANCHEZ ORTIZ,
Université Loyola Andalousie

Notre groupe de travail s'est fédéré autour de l'observation et de l'analyse des pratiques pastorales qui se développent depuis plusieurs années dans l'environnement numérique[1]. Celui-ci évolue très rapidement et il nous a d'abord fallu nous mettre d'accord sur ce que nous appelions « environnement numérique » ou « culture numérique ». S'il est évident que notre vie commune en société est profondément marquée désormais par ce média dominant, encore faut-il le caractériser. Ce fut une première étape qui est ici rapportée d'emblée. Nous avons ensuite fait le choix de nous consacrer à l'observation et à l'analyse de deux problématiques pastorales qui viennent stimuler nos réflexions en théologie pratique : le rôle grandissant des

[1] Cette recherche a été menée avant la publication de l'encyclique *Magnifica Humanitas* du pape Léon XIV ; par conséquent, son contenu et ses orientations n'ont pas pu être pris en compte dans la conception ni dans le déroulement de l'étude.

influenceurs chrétiens sur le web et l'arrivée de l'Intelligence Artificielle dans les pratiques quotidiennes.

Nous sommes conscients que la profonde transformation culturelle provoquée par l'émergence de l'environnement numérique constitue aujourd'hui un nouveau défi pour la réflexion et la pratique pastorale. L'évolution rapide des technologies de l'information et de la communication ne se contente pas de redéfinir les formes de sociabilité et d'appartenance, mais influence également la manière dont la foi est transmise, vécue et célébrée. Le texte que nous présentons ici est le fruit d'un effort collectif d'analyse et de discernement sur les pratiques pastorales dans le contexte numérique, croisant les perspectives de la théologie pratique, de la sociologie de la religion et de la culture contemporaine. Avec un regard critique et une véritable préoccupation pastorale, nous proposons ici une lecture des défis et des opportunités que ce nouvel environnement culturel pose à l'Église, en attirant l'attention sur la nécessité du discernement, de la fidélité à l'Évangile et de la créativité pastorale. Ce parcours de réflexion articule ainsi l'analyse des mutations technologiques avec la fidélité à la tradition vivante de la foi chrétienne, dans la conscience que l'évangélisation dans l'environnement numérique exige plus qu'une simple adaptation instrumentale : elle demande un renouveau profond de la présence, de l'écoute et du témoignage de la communauté chrétienne.

La culture numérique

Qu'entend-on par environnement numérique ?

L'expression « environnement numérique » est désormais couramment utilisée. Les documents magistériels commencent à y recourir. Il apparaît, par exemple, trois fois dans la traduction française du *Document final* du synode des évêques sur la synodalité, *Pour une Église synodale : communion*

participation mission[2]. Cela étant, il ne semble pas exister de définition précise de ce syntagme.

Avançons ici que ce dernier évoque d'emblée le web et, plus globalement, une interconnexion, grâce à lui, non seulement des ordinateurs – qui de machines à calculer sont devenus moyens de communication – mais aussi des personnes humaines et désormais de plus en plus d'objets du quotidien. Cette réalité décrit un monde en réseau : les réseaux sociaux hors ligne trouvent une expression techniquement appareillée grâce aux dispositifs sociotechniques mais à ceux-ci s'ajoute une infinité de réseaux d'objets machiniques plus ou moins directement liés aux activités humaines. Ce n'est toutefois pas le web qui a créé la société en réseau. Historiquement, l'humanité s'est en fait dotée d'une machine lui permettant de prolonger techniquement un fonctionnement réticulaire du social qui émerge à la fin du 18e siècle. Le mouvement de sécularisation, en effet, a produit un recul de l'autorité de l'Église sur la culture et les consciences : les personnes humaines se sont donc peu à peu constituées en réseaux de pairs pour y valider leur croire tandis que l'ensemble du social s'organisait – au-delà du village et de la paroisse et grâce à la révolution industrielle – sur de vastes territoires : réseaux routier, télégraphique, ferroviaire, d'assainissement, électrique, d'adduction d'eau, téléphonique, hertzien puis numérique. D'usage d'abord militaire, internet devient très vite un moyen au service de la recherche universitaire avant son évolution vers le web mis à disposition du grand public au mitan des années 1990. Au web 1.0, consacré à la diffusion unilatérale de contenus multimédias – le web encapsule les médias qui l'ont précédé –, a succédé le web 2.0, qualifié de conversationnel ou de participatif ; devrait lui succéder le web 3.0, dit aussi « sémantique » qui entend organiser les informations disponibles selon le contexte et les besoins de l'internaute ; à la faveur du

---

[2] FRANÇOIS ET XVIe ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vers une Église synodale : communion, participation et mission. Document final*, 2024, 8, 58, 113, 149, en ligne sur www.synod.va.

déploiement de cette logique est envisagée, grâce au web 4.0, le « web intelligent », l'immersion de l'individu dans ce réseau planétaire interconnecté. À ce jour, toutes les sphères d'activités humaines sont déjà dépendantes du réseau des réseaux.

Il convient toutefois de préciser que l'environnement numérique est dominé par de grands groupes industriels qui ont mis en place un fonctionnement techno-économique du web d'inspiration ultralibérale. Celle-ci vise l'individualisation des comportements des internautes à des fins commerciales. Cette tendance s'observe, sur les espaces sociotechniques en ligne, dans la mise en œuvre d'une politique algorithmique traduisant ce trait constitutif du social selon lequel les individus tendent à se lier avec d'autres qui leur ressemblent. Cette politique produit une juxtaposition de réseaux homophiles, assez peu ouverts à l'altérité, le catholicisme en ligne n'échappant pas à cette réalité. Le but est ici d'éviter la confrontation des différences, toujours très onéreuses sur le plan psychique, afin de maintenir les internautes en ligne le plus longtemps possible pour que ceux-ci déposent un maximum de données dont ces groupes commerciaux s'emparent. Celles-ci sont ensuite monétisées et vendues afin d'alimenter l'économie du web où rien n'est gratuit. S'il existe une porosité entre les réseaux en ligne, celle-ci demeure relative et se traduit souvent en confrontations violentes, voire agonistiques, chacun se considérant détenteur de la vérité[3]. Plus globalement, il semble que l'appareillage sociotechnique amplifie un phénomène d'enfermement des individus dans des réseaux hermétiques dont l'existence et les comportements font obstacle à la pensée d'un commun dans la différence. Le philosophe allemand Jürgen Habermas voit dans cette réalité

[3] Pour plus d'informations sur l'histoire, le fonctionnement sociotechnique du web et ses incidences sur le social et l'Église, voir Renaud LABY, *Le militantisme confessionnel en ligne. Une sociologie de quatre espaces de la blogosphère catholique d'opinion en France*. Thèse de sociologie préparée sous la direction du prof. Philippe Portier, Université PSL – École Pratique des Hautes Études, soutenue le 19 mars 2024, p. 82-151.

une menace pour la démocratie[4]. Il se pourrait qu'elle en soit une aussi pour l'Église.

Bref, l'environnement numérique pourrait être, en fait, synonyme de « médiasphère » ce « milieu de transmission et de transport des messages et des hommes [porteur de] méthodes d'élaboration et de diffusion intellectuelle[5] ». Dispositif technique, le web qui domine la culture mondiale configure, en effet, les systèmes de représentation symbolique du monde et conditionne leur diffusion. Il est à la fois canal, cadre et matrice qui s'interpose entre les agents de la communication et pense pour eux : les relations humaines sont médiées par la machine, soit par l'écrit, soit par l'image et par l'artefact sociotechnique qui supporte l'un ou l'autre de ces moyens de communication. L'échange en ligne n'est jamais direct ni vraiment incarné car la machine tend à évacuer le corps et le langage corporel. Cette absence peut susciter du malentendu et de la désinhibition.

Par ailleurs, l'environnement numérique se caractérise globalement par « la numérisation et la mise en réseau de la totalité des traces[6] ». Il traite les informations par la mise à jour. Font pour lui autorité, l'accessibilité immédiate et la pertinence : est vrai ce qui se laisse aisément trouver en ligne. Le régime d'autorité symbolique propre à l'environnement numérique n'est toutefois pas le seul cadre de pensée à s'imposer au social. En effet, la mise en réseau des traces humaines et leur réactualisation permanente génèrent

---

[4] Jürgen HABERMAS, *Espace public et démocratie délibérative : un tournant*, Paris, Gallimard (NRF Essais), 2023.

[5] Régis DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1991, p. 229. cf. Luís M. FIGUEIREDO RODRIGUES, « La Traditio Fidei en entornos digitales. La contribuición de la mediología de Régis Debray », dans *Salmanticensis*, 64, 2, 2017, p. 263-283.

[6] Louise MERZEAU, « De la vidéosphère à l'hypersphère : une nouvelle feuille de route », dans *HAL*, 2007, p. 3, en ligne : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00491049/document (consulté le 11.09.23). Article initialement publié dans *Médium* 13, 2007, p. 3-15.

d'importants flux de données qui requièrent d'être organisés. Or, les technologies mises en œuvre à cette fin par des groupes commerciaux – souvent imperceptibles aux internautes – sont elles-mêmes grosses de visions du monde qui ne sont pas sans façonner les sociétés occidentales et l'Église catholique elle-même.

Une brève description historique de l'utilisation des ressources numériques dans la pastorale

Évolution des utilisateurs des médias

On peut voir qu'en moyenne, tous les vingt ans, une nouvelle génération émerge, c'est-à-dire un grand groupe d'individus avec leur propre ensemble de caractéristiques.

Commençons par la Génération Silencieuse[7], composée de ceux qui sont nés jusqu'en 1945. Elle a vécu une période de grandes transformations sociales, culturelles, politiques et religieuses, notamment la Seconde Guerre mondiale, le concile Vatican II, les processus de démocratisation, de décolonisation et le début du mouvement des droits civiques. Elle se caractérise par un comportement discret et, disons, conformiste ; vivait à une époque totalement pré-numérique. Il est compréhensible que cette génération ait une relation très ténue avec les technologies. Cependant, il convient de noter que de nombreux membres de cette génération ont dû s'adapter à l'utilisation d'au moins certaines technologies numériques dans leur vie quotidienne. En vieillissant, la relation avec leur banque, avec les membres de leur famille émigrée et même avec leur centre de santé et leur médecin de famille a souvent dû recourir aux technologies numériques. Ils montrent qu'ils préfèrent les appels téléphoniques aux messages écrits ; de la correspondance papier à la

[7] Sebastian VAIDA, « Is There Really a Generational Gap? Characteristics, Values and How to Talk to Each Generation », dans *Journal Plus Education*, 35, 1, 2024, p. 72-88, en ligne : 10.24250/jpe/1/2024/SV.

correspondance numérique ; et maintenir une consommation très conservatrice de l'offre télévisuelle, en optant pour des chaînes généralistes.

La génération suivante est celle des baby-boomers[8] – qui sont nés entre 1946 et 1964 – et a grandi dans un monde analogique et ce n'est qu'à l'âge adulte qu'ils ont un contact avec Internet. Ils l'utilisent principalement pour maintenir des liens sociaux (e-mails, Facebook) et effectuer des tâches pratiques, comme payer des services bancaires à domicile ou rechercher les informations et les connaissances dont ils ont besoin pour leur vie quotidienne.

La suivante est la génération X[9], qui est née entre 1965 et 1980. Ils se caractérisent par le fait d'avoir assisté au passage de l'analogique au numérique, en s'adaptant à l'utilisation d'Internet pendant la jeunesse ou l'âge adulte. Ils en font un usage équilibré entre l'usage personnel (Facebook) et professionnel (LinkedIn). Ils apprécient la fonctionnalité et utilisent Internet pour le travail, les actualités et le divertissement.

Les suivants, nés entre 1981 et 1996, sont les Millennials ou la génération Y. Ceux-ci se sont déjà développés avec Internet et les premiers réseaux sociaux

---

[8] Rick D. DAVENPORT, William MANN et Barbara LUTZ, « How Older Adults Make Decisions Regarding Smart Technology: An Ethnographic Approach », dans *Assistive Technology*, 24, 3, 2012, p. 168-181, en ligne : 10.1080/10400435.2012.659792 ; Alexandre SCHERRER TOME et Rose FERRARI, « Hábitos De Leitura Da Geração Baby Boomer No Ambiente Virtual: Estudo De Caso Da Revista Campo&cidade », dans *P2P e Inovação*, 10, 1, 2023, p. 386-401, en ligne : 10.21728/p2p.2023v 10n 1.p 386-401 ; María-Victoria CARRILLO-DURÁN et al., « Understanding How Baby Boomers Use the Internet and Social Media to Improve the Engagement with Brands », dans *Comunicação e Sociedade*, 41, 2022, p. 261-284, en ligne : 10.17231/comsoc.41(2022).3516.

[9] Vivek PANDIT, *We Are Generation Z: How Identity, Attitudes, and Perspectives Are Shaping Our Future*, Dallas, Brown Books Publishing Group, 2015 ; Maya KAGAN et Sabina LISSITSA, « Generations X, Y, Z: Attitudes toward Social Workers in the Age of Media Technologies », dans *Technology in Society*, 75, 2023, en ligne : 10.1016/j.techsoc.2023.102353.

et numériques. Ils sont généralement très connectés au web, notamment parce que leurs appareils de prédilection sont les smartphones et les tablettes. Ils se sont développés avec l'émergence d'Internet et des premiers réseaux sociaux. C'est aussi pour cette raison que leur relation avec le numérique se fait à partir d'applications, et non plus d'un navigateur Internet ou d'un programme de messagerie, plus adapté aux ordinateurs. Ils sont très actifs sur Instagram et YouTube, où ils cherchent à s'exprimer et où ils réalisent la quasi-totalité de leur consommation de médias. Ils cherchent avant tout à manifester leur « *personal branding* »[10]. Ils ont des caractéristiques telles que la multifonctionnalité, l'immédiateté et la créativité, et sont souvent appelés « génération C » : créatifs, collaboratifs, communicatifs et générateurs de contenu[11]. Il y a aussi ceux qui les appellent la « génération du pouce ».

Cette production de contenu se caractérise par le fait qu'il s'agit d'une stratégie, bien qu'implicite, qui vise à construire et à guider la « marque personnelle » de chaque individu. Cette « marque » est la perception que les autres ont de chaque personne, ce qui implique les compétences, les valeurs et les expériences uniques que les sujets partagent ou montrent. L'objectif est d'obtenir la reconnaissance et la confiance, en générant des opportunités et des partenariats. En résumé, travailler sur le « *personal branding* » est une ressource essentielle pour toute personne qui veut se démarquer, en lui permettant de communiquer son identité de manière claire et percutante. Il est alors clair que c'est dans cette génération de Millennials que le phénomène

---

[10] Evelin MACHADO, Sandra MIRANDA et Vania BALDI, «How social media reconfigures Personal Brand Management and Online Reputation», dans *17th Iberian Conference on Information Systems and Technologies (CISTI)*, Madrid, Espagne, IEEE, 2022, p. 1-5, en ligne : 10.23919/CISTI54924.2022.9820196.

[11] Monika GU, «A Study on the Reading and Writing Culture in the Era of Smart Focused on Concept of the Thumb Generation & Reading 2.0», dans *International Journal of Multimedia and Ubiquitous Engineering*, 2015, 10, 8, 2015, p. 97-106, en ligne : 10.14257/ijmue.2015.10.8.10.

des « influenceurs numériques » surgit. Le grand défi pour cette génération est l'équilibre entre la vie en ligne et la vie hors ligne.

Enfin, il convient de mentionner la génération Z[12], c'est-à-dire les personnes nées entre 1997 et 2012. Il s'agit de la première génération complètement immergée dans l'environnement numérique dès la naissance. Ils expriment une préférence pour les plateformes rapides, visuelles et interactives, telles que TikTok, Snapchat et Instagram. Ils sont « multi-plateformes » et Internet est leur lieu de divertissement, d'éducation, de shopping et d'activisme social. Curieusement, ou pas, ils valorisent la vie privée et les interactions éphémères sur les réseaux sociaux, bien qu'ils restent connectés pendant de longues heures avec leurs smartphones.

La littérature mentionne également la génération Alpha[13] et la génération Bêta[14]. La génération Alpha est composée de tous les citoyens nés entre 2013 et 2024. Il s'agit de la première génération entièrement technologique et hyperconnectée. Il est encore très jeune, où l'utilisation de divers appareils s'effectue idéalement sous la surveillance des parents. Beta, qui est composé d'individus qui vivront à une époque où l'IA et l'automatisation sont

---

[12] Putu Diah SASTRI PITANATRI et al., « Winning Over the Gen Z : Empirical Insights into Social Media Behaviour During Travel », dans *Revue internationale de revue d'affaires professionnelles*, 9, 8, 2024, p. e 04884, en ligne : 10.26668/businessreview/2024.v9i 8.4884 ; Alexandre SCHERRER TOMÉ et Angela MOLOGNONI, « Gestão de conteúdo na era da Geração Z: As mudanças no comportamento do consumidor digital », dans *Revista de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación*, 8, 16, 2021, p. 273-288, en ligne : 10.24137/raeic.8.16.13.

[13] Beatriz LOPES ZANBELLO et al., « Alpha, a Geração Hiperconectada e a Educação Emocional », dans *Saber e Educar*, 30, 1, 2021, en ligne : https://revista.esepf.pt/article/view/29504 (consulté le 01.01.25).

[14] Ahmet FIDAN, « The Effect of Attitudes by Generations X, Y, Z, Alpha, Beta, Gamma and Delta on Children », dans B. K. YERDELEN et alii (eds.), *Being a Child in a Global World*, Emerald Publishing Limited, 2022, p. 17-33, en ligne : 10.1108/978-1-80117-240-020221003.

pleinement ancrées dans la vie quotidienne, de l'éducation et des lieux de travail aux soins de santé et au divertissement.

Dans les pratiques pastorales

Les pratiques pastorales ont intégré de tout temps les techniques de communication qui se développent dans leur environnement sociétal. L'avènement du numérique, conduisant à un changement culturel profond, ne fait pas exception[15]. Dès le début des années 2010, pour prendre un exemple, les recherches en théologie pratique à l'ISPC (Paris, France) ont conduit des étudiants et des enseignants à analyser la manière dont les ressources numériques étaient utilisées en pastorale et à investir ce champ de recherche. On pourra se référer avec utilité à deux articles scientifiques publiés afin de relire l'histoire de cette recherche, dans les Actes d'un colloque de la SITP (Société Internationale de Théologie Pratique) en 2018, puis dans la revue internationale *Lumen vitae* en 2020[16]. Depuis, des doctorants travaillent à l'analyse et à l'évaluation de différentes pratiques pastorales sur le net, que ce soit via des réseaux sociaux ou des plateformes internet[17].

---

[15] Voir la thèse défendue en janvier 2016 à l'Université Catholique Portugaise: Luis M. F. RODRIGUES, *O digital no serviço da fé: Formar para uma oportunidade*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2016.

[16] Isabelle MOREL, « La recherche de l'ISPC sur le numérique », dans *Lumen Vitae*, 75, 2, 2020, p. 179-190 et I. MOREL, « Évangéliser à l'ère du numérique. Présentation d'un itinéraire de recherche », dans Marie-Rose TANNOUS, Lorraine STE-MARIE et Pierrette DAVIAU (éds.), *Évangéliser dans l'espace numérique ?,* Montréal, Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2018, p. 113-122.

[17] Nous pensons par exemple à R. LABY, *Le militantisme confessionnel en ligne* ; et à Dimas Danang Agus WIDAYANTO, *Les formations chrétiennes en ligne : Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie.* Thèse de théologie préparée sous la direction de la prof. Isabelle Morel, Institut Catholique de Paris, 2025. Une partie de cette thèse est publié en ligne : www.pastoralis.org/recherche-n37-dimas-danang-agus-widayanto ; Miguel NETO, *Igreja e Encontro na Estrada Digital*, Parede, Lucerna, 2017; Darlei ZANON, *O impacto da*

Attentive depuis le concile Vatican II à son usage des moyens de communication sociale[18], l'Église catholique n'a pas tardé à manifester sa présence sur internet. Dès 1995, le Saint-Siège s'y affichait[19] et la CEF (Conférence des Évêques de France) inaugurait son premier site web l'année suivante. En 2001, 70 % des diocèses de France étaient dotés d'un espace en ligne. Tous y sont présents désormais et, avec eux, une diversité d'institutions reconnues : paroisses, services nationaux, mouvements, congrégations religieuses, associations de fidèles. Ce web catholique français – celui des paroisses et des diocèses notamment – est très homophile : il n'est consulté que par des pratiquants et notamment des femmes au foyer, de cinquante ans et plus, issues de la classe moyenne, dont le profil sociologique est sensiblement identique à celui des baptisées engagées au niveau paroissial ou diocésain[20].

La présence catholique sur la toile est vivement encouragée par les papes depuis Jean-Paul II[21]. Aussi, à la faveur de la libération des subjectivités

---

sociedade em rede sobre a Igreja Católica, a partir de Manuel Castells, 2011 [cit. 25.04.2025], en ligne : https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/4597.

[18] CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Décret sur les moyens de communication sociale* Inter mirifica, 1963, en ligne : www.vatican.va.

[19] Il ne s'agit, en fait, à l'époque que d'une page web publiant un message de Jean-Paul II. Un réel site n'est mis en ligne qu'en 1997. Cf. Jean-François MAYER, « Croire en ligne : usage religieux d'Internet et catholicisme contemporain », dans *Transversalités* 116, 2010, p. 50.

[20] R. LABY, *Église et Internet : une sociologie des sites web paroissiaux et diocésains de l'Église catholique de France*, en ligne : www.pastoralis.org/wp-content/uploads/pdf/recherches/CITP_Rech_18_1_Renaud_Laby_EPHE.pdf. Ceci vaut aussi pour les sites des congrégations religieuses et probablement, plus largement encore, pour l'ensemble du web catholique institutionnel. Cf. Isabelle JONVEAUX, *Dieu en ligne. Expériences et pratiques religieuses sur Internet,* Bayard, Montrouge, 2013, 252 p.

[21] Cet encouragement s'observe dans les messages que les souverains pontifes adressent chaque année aux fidèles à l'occasion de la Journée mondiale des communications sociales, en ligne sur www.vatican.va. Cf. L. M. F. RODRIGUES, « Evangelização e novas

induite par le web 2.0, des fidèles, prêtres et laïcs, vont prendre la parole en ligne, sans mandat cependant de la hiérarchie ecclésiale[22]. À côté du web catholique institutionnel, s'est donc développée depuis le début des années 2000, une cathosphère. Celle-ci [...] désigne ici l'ensemble des sites et espaces conversationnels non reconnus par l'autorité cléricale. Au sein de la cathosphère, la blogosphère catholique [...] se distingue des espaces d'expression liés aux plates-formes de RSN. Concernant cette blogosphère, trois moments se succèdent depuis son émergence. Il est d'abord, sous les dernières années de Jean-Paul II, une phase d'expérimentation agie notamment par des prêtres. Le pontificat de Benoît XVI voit ensuite une diversification des intervenants : s'affirment en ligne des fidèles laïcs dont l'autorité n'est pas légitimée par la hiérarchie catholique. Enfin, la violence du débat relatif au mariage pour tous entraîne, à partir de 2013 – tandis que François devient évêque de Rome –, le désengagement d'un nombre important de blogueurs[23].

---

tecnologias », dans *Theologica* 46, 2, 2011, p. 289–328, en ligne : https://doi.org/10.34632/theologica.2011.2191). Voir aussi ce document qui relève ce que le web propose comme chances et défis pour l'Église : CONSEIL PONTIFICAL POUR LES COMMUNICATIONS SOCIALES, *L'Église et Internet*, Rome, 22 février 2002, en ligne sur www.vatican.va.

[22] Il existait, avant le web participatif, des sites non reconnus par l'institution, mais le web 2.0 a considérablement amplifié le phénomène.

[23] Josselin TRICOU, « La "cathosphère", montée en puissance de nouvelles autorités religieuses ? », dans *tic&société* 9, 2015, 3, en ligne : https://journals.openedition.org/ticetsociete/1899 ; (consulté le 08.09.23). L'ensemble de cette citation est repris à R. LABY, *Le militantisme confessionnel en ligne*. *Une sociologie de quatre espaces de la blogosphère catholique d'opinion en France*, Thèse de sociologie préparée sous la direction du prof. Philippe Portier, Université PSL – École Pratique des Hautes Études, soutenue le 19 mars 2024, p. 122-123, en ligne sur https://theses.fr/2024UPSLP003?domaine=theses

Un nouveau défi : faire avec les influenceurs numériques de la foi

Les influenceurs numériques de la foi sont des personnes[24] qui, indépendamment de leur origine, de leurs compétences et de leurs identifications religieuses, ont l'habitude de partager des informations, des réflexions et des enseignements sur la théologie, la spiritualité et la religion, avec leurs adeptes, sur les différents réseaux sociaux numériques, dans le but – et c'est ici le spécifique – d'être une source d'inspiration et d'orientation spirituelle pour leurs adeptes. En s'attachant à comprendre la logique plus large des influenceurs numériques[25], la grammaire qu'ils suivent, de préférence, est la leur, ils s'adaptent donc aux normes des algorithmes et autres règles de communication pour maintenir et augmenter le nombre de *followers* et d'interactions. Ils calquent très facilement leurs publications et discours à la logique des algorithmes, dans le but de générer de la croissance dans le développement de leurs réseaux. La « logique de l'algorithme » se concentre sur l'identification conflictuelle, humoristique, psychologisante, moraliste, idéologique et l'appel à la haine et à l'intolérance. La littérature montre[26] que ces pratiques, plutôt que de favoriser un sens de la communauté et de la compassion pour les autres, augmentent l'égocentrisme et le développement de thèmes très centrés sur les sujets eux-mêmes, ce qui

---

[24] Aline AMARO DA SILVA et al. (dir.), *Influenciadores digitais católicos: Efeitos e perspectivas*, São Paulo, Editora Ideias e Letras, Paulus, 2023, p. 23-24.

[25] Joaquim GLOVANI MOL GUIMARÃES, « Présentation », dans A. AMARO DA SILVA et al. (dir.), *Influenciadores digitais católicos*, p. 15.

[26] Jessica L. MCCAIN et W. Keith CAMPBELL, « Narcissism and Social Media Use: A Meta-Analytic Review », dans *Psychology of Popular Media Cultur*, 7, 3, 2018, p. 308-327, en ligne : 10.1037/ppm0000137 ; Lucas OLIVEIRA NEPOMUCENO DE ALCÂNTARA et al., « Tendências Narcisistas: Uma análise do transtorno de personalidade narcisista na era das redes sociais », dans *Brazilian Journal of Implantology and Health Sciences*, 6, 6, 2024, p. 365-374, en ligne : 10.36557/2674-8169.2024v6n6p365-374.

conduit naturellement à une distanciation par rapport à ce qui est le sens de l'Évangile et de l'évangélisation.

Une étude en cours à l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC[27]) tente de cerner le phénomène des influenceurs catholiques en ligne. Il semble que ce dernier soit relativement ambivalent. Arrêtons-nous d'abord sur la figure de l'influenceur catholique avant de considérer sa réception.

La figure de l'influenceur catholique n'est pas sans soulever une série de questions. La première concerne la terminologie « influenceur catholique » qui laisse supposer une pratique prosélyte laquelle ne relève pas d'abord du dialogue et de la proposition de la foi.

Une deuxième question concerne le dispositif médiatique de l'influence en ligne. Cette pratique, initialement conçue pour la promotion de biens de consommation, recourt à un cadre énonciatif imposé par la plate-forme (la nécessité d'ouvrir un compte, voire une chaîne, d'obéir à un habillage particulier des publications) et à une matrice audio-visuelle (un plan fixe en face caméra et cadré en rapproché-poitrine)[28]. Cette matrice véhicule un imaginaire de la relation interpersonnelle et de la communication intersubjective. Or, il s'agit là d'une relation simulée, d'une proximité illusoire. Le dispositif encourage en outre l'influenceur à jouer un rôle, à se mettre en scène jusqu'à installer une sorte de « marketing de soi » qui peut induire une starification, si l'influenceur opère seul notamment[29]. Tout ceci

---

[27] Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris.

[28] Gustavo GOMEZ-MEJIA, Jérémie NICEY, Angèle STADLER, « Youtubeurs, invention d'une énonciation subjective ? », dans *Études digitales*, 7, 2019 p. 17-32. C'est la posture du présentateur télé qui n'est pas sans faire écho aux représentations du Christ sur les icônes. Sur YouTube, certaines chaînes d'influenceurs catholiques s'affranchissent toutefois de ce format, le faisant évoluer vers des vidéos relevant du reportage ou du « documentaire ».

[29] David DOUYÈRE, « Youtube comme imaginaire de la relation et de la communication. "Coucou tout le monde ! J'espère que vous allez bien" », dans *Études digitales* 7, 2019,

cependant produit un phénomène d'attachement à la figure de l'influenceur auquel le *follower* s'identifie.

Par ailleurs, le dispositif médiatique érige l'influenceur en figure d'autorité cognitive et/ou religieuse : ce dernier prend, en effet, la posture de l'enseignant mais – nouvelle question – à quel titre, au nom de quel envoi et de quelle formation ? Cette figure pose encore une question relative à la mission. Celle-ci est souvent envisagée sous l'angle de la défense de la France et du catholicisme : l'influenceur se pense, d'une part, en devoir de fournir aux jeunes catholiques des contenus informationnels d'ordre d'abord doctrinal et apologétique[30] qui les confortent dans leur foi et la nécessité de la revendiquer publiquement ; d'autre part, il ambitionne de convertir largement et se considère comme un nouvel apôtre, un super-évangélisateur numériquement appareillé. Les influenceurs catholiques annoncent d'ailleurs susciter des conversions en masse[31] et, sur ce point, leur discours est providentialiste : Dieu donne sa grâce par les réseaux sociaux numériques. La conversion cependant est envisagée comme un moment ponctuel – selon certains, il suffirait d'une seule vidéo bien faite pour gagner l'autre à la foi[32] -, loin de la vision processuelle à long terme de la théologie[33] et du magistère tel qu'il s'exprime de *Dei Verbum* au récent *Directoire pour la catéchèse* de 2020. Associé au discours sur la conversion, celui relatif au salut interroge :

---

p. 215-239. Il est aussi des groupes d'influenceurs qui opèrent sur un même canal. Dans cette configuration, le problème de la starification est moins évident.

[30] Dans une moindre mesure, ces contenus peuvent être d'ordre spirituel, culturel ou relevant de l'opinion.

[31] Léa GAUDELET (réal.), *La nuit des influenceurs chrétiens* [télédiffusion en direct d'une manifestation publique], KTO, 24 mai 2024, en ligne : www.ktotv.com/article/la-nuit-des-influenceurs-chretiens-2024 (consulté le 04.09.24).

[32] *Ibid.*

[33] Jean-Louis SOULETIE, Roland LACROIX, « La conversion et le devenir chrétien », dans *Lumen Vitae*, 68, 4, 2013, p. 413-422.

la proposition de salut est fortement individualisée – il s'agit de sauver son âme et seulement la sienne -, la dimension ecclésiale du salut étant occultée.

Du côté des récepteurs, la notion de « communauté d'abonnés » pose question dans la mesure où l'influenceur ne s'adresse qu'à des individus qui ne se rencontrent jamais hors ligne. Comment penser le rapport de ces « communautés » numériques à l'Église ? En outre, certaines comptent suffisamment de membres et les vidéos suffisamment de vues pour que la plate-forme monétise l'espace numérique de l'influenceur : des publicités sont diffusées avant les contenus audiovisuels et le propriétaire du compte touche une part de la recette. Ce dispositif fait de l'influenceur un auto-entrepreneur de la mission entouré de sa communauté d'élection qui donne à penser à une sorte d'« évangélicalisation » de l'Église à la manière des fidèles qui s'érigent en pasteur dans certaines Églises évangéliques[34].

Plus globalement enfin, le cadre énonciatif, la matrice audiovisuelle, l'auto-entreprenariat en ligne pourrait bien induire chez l'influenceur une quête permanente de prestige, c'est-à-dire de pouvoir symbolique auprès de ses *followers* pour satisfaire la plate-forme, les annonceurs, voire d'éventuels sponsors ou propriétaires. Dans le champ français en effet, deux entrepreneurs et hommes d'affaires, Michel-Yves Bolloré et Pierre-Edouard Sterin, qui ne cachent pas leurs relations avec la droite dure, voire avec l'extrême-droite, financent certaines manifestations – comme *La nuit des influenceurs chrétiens* diffusée sur la chaîne française KTO en mai 2024[35] –, ou sont propriétaires d'espaces animés par des influenceurs[36]. Il ne s'agit plus d'un

---

[34] Jésus GARCIA-RUIZ, Patrick MICHEL, *Et Dieu sous-traita le salut au marché*, Armand Colin, coll. Recherches, Paris, 2012, 217 p.

[35] L. GAUDELET (réal.), *La nuit des influenceurs chrétiens*.

[36] Le père Matthieu Jasseron qui a quitté le ministère était, jusqu'à peu, un influenceur très populaire sur TikTok. Il a revendu son espace en ligne à Olivier Bonnassies dont les activités dans le domaine de la communication catholique à caractère apologétique sont financées par Michel-Yves Bolloré. Cf. Guillaume DAUDÉ, Héloïse DE NEUVILLE, « "1 000 raisons de

marketing de soi mais d'un marketing de la foi et probablement d'une instrumentalisation de la foi à des fins politiques.

Quoi qu'il en soit des questions que pose la pratique de l'influence catholique en ligne, il semble qu'elle ne soit pas sans effet et encourage des jeunes à rejoindre une communauté catholique hors ligne, certains demandant le baptême ou tel autre des sacrements de l'initiation. Ces influenceurs sont donc reçus et, au-delà des contenus qu'ils proposent, il importe de s'intéresser aussi à ceux qu'ils touchent ou prétendent toucher.

Dans le cadre d'un atelier de théologie pratique, un groupe d'étudiants de l'ISPC a mené, au cours de l'hiver 2025, une trentaine d'entretiens semi-directifs auprès de jeunes de 16 à 35 ans. Ceux-ci ont été choisis pour avoir été préalablement identifiés comme étant venus ou revenus à la foi et à la pratique ecclésiale – au moins à la demande d'un ou de l'ensemble des sacrements de l'initiation – après la consultation de contenus à caractère chrétiens/catholique en ligne. L'objectif de l'enquête vise à évaluer la place qu'occupent les influenceurs catholiques dans le processus de conversion, l'hypothèse étant qu'ils agissent une première annonce.

Une première lecture de l'enquête laisse apparaître que la consultation de contenus catholiques en ligne semble avoir un impact évangélisateur sur des fidèles relevant plutôt de la classe moyenne inférieure (employés, petits artisans), issus tant de milieux non chrétiens que de familles ayant conservé – de loin – une culture catholique. Cette consultation semble participer de deux types de parcours. Il est, d'une part, un groupe de fidèles pour lesquels le web est une *médiation première* : ceux-ci s'interrogent sur la foi et vont s'informer en ligne sur le christianisme avant de rejoindre une communauté

---

croire" : qui est Olivier Bonnassies, l'entrepreneur qui veut rechristianiser la France ? », dans *La Croix*, 14 mai 2024, en ligne : ://www.la-croix.com/religion/1-000-raisons-de-croire-qui-est-olivier-bonnassies-l-entrepreneur-qui-veut-rechristianiser-la-france-20240514 (consulté le 24.03.25).

chrétienne pour engager – ou non – la préparation d'un ou des sacrements de l'initiation ; pour certains, c'est un contenu religieux proposé par l'algorithme – mais totalement inattendu – qui a retenu leur attention et les a décidés à se mettre en quête d'un savoir sur le catholicisme. Il est, d'autre part, un groupe de fidèles pour lesquels le web est une *médiation seconde* de leur cheminement dans la foi : un événement déclencheur ou une médiation humaine (parent, ami, collègue de travail) ont d'abord stimulé un questionnement, puis (ou en même temps) ces fidèles se sont mis en quête d'informations en ligne avant de rejoindre une communauté chrétienne pour engager – ou non – la préparation d'un ou des sacrements de l'initiation.

Il n'aura pas échappé au lecteur que nous ne parlons plus ici d'influenceurs mais de contenus catholiques en ligne. Les entretiens révèlent, certes, qu'un nombre non négligeable d'enquêtés consultent les comptes des influenceurs catholiques sur les réseaux sociaux : ceux du frère Paul-Adrien, de la sœur Albertine, du père Matthieu Jasseron et l'abbé Raffray notamment. Notons ici que le rapport à ces derniers est divers : certains enquêtés sont fidèles à un seul, d'autres en suivent plusieurs ; certains sont abonnés à tel ou tel, d'autres non et ne les consultent que si l'algorithme leur propose une vidéo ; d'autres encore ont apprécié leurs contenus un moment puis ont pris leurs distances au motif que cet apport est important au seuil de la recherche mais que rien ne vaut les livres pour approfondir ses connaissances. Cela étant, pour certains enquêtés, l'usage d'applications aidant à la lecture de l'Écriture ou stimulant la prière est premier. D'autres disent avoir engagé une recherche après lecture, sur leur fil d'actualité, de témoignages de chrétiens ordinaires qui ne sont pas dans la posture de l'influenceur, posture que ces enquêtés-là rejettent souvent. Une question demeure : sur quels critères (idéologiques ?), un algorithme propose tel influenceur catholique à tel internaute qui en ignore l'existence ?

Bref, la première lecture des entretiens rend compte d'une diversité d'usage des contenus en ligne par les jeunes qui viennent ou reviennent à la foi et à une certaine pratique catholique. À ce stade de l'analyse, il n'est pas évident

que l'activité des influenceurs catholiques relève de la première annonce. Ces acteurs de l'évangélisation en ligne semblent davantage dans la position de catéchistes qui délivrent de la connaissance, du savoir sur le catholicisme[37]. C'est ici un premier aperçu. L'analyse des entretiens est en cours et un autre atelier devra poursuivre la réflexion en 2025-2026 sur ce sujet très sensible dans l'Église de France.

Évangéliser : options pastorales

Aujourd'hui, plus que d'utiliser les réseaux sociaux comme instruments, « nous vivons dans un écosystème façonné dans son essence par l'expérience du partage social »[38]. Alors que nous continuons à utiliser le web pour obtenir des informations et consommer du divertissement, nous comptons sur les réseaux sociaux numériques pour avoir un sentiment d'appartenance et d'affirmation, ils sont donc sans aucun doute le moyen privilégié pour communiquer des valeurs et des croyances essentielles.

D'autre part, être dans le « monde numérique » et y avoir une présence significative nécessite un niveau de professionnalisme très considérable, compte tenu de la nécessité de connaître les stratégies algorithmiques de chacune des plateformes numériques. De plus, compte tenu de la divergence entre les principes en vigueur dans les algorithmes et ceux de l'Évangile, un évangélisateur numérique aura de grandes difficultés à être présent sur les

[37] Ceci les distingue nettement de la logique des formations chrétiennes en ligne qui, quant à elle, visent réellement à aider les baptisés à « *former* leur identité chrétienne, à se trans*former* par l'Évangile et à se con*former* à Jésus Christ ». Voir plus bas la contribution de Dimas Danang Agus WIDAYANTO, « *Les formations chrétiennes en ligne. Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie* », p. 85-93.

[38] DICASTÈRE POUR LA COMMUNICATION, *Vers une présence totale. Une réflexion pastorale sur l'engagement avec les médias sociaux*, 2023, 10, en ligne sur www.vatican.va.

réseaux sociaux numériques basés sur les valeurs évangéliques d'écoute et d'amour, s'il veut les considérer dans leur densité.

Voici, selon nous, le grand choix fondamental qui doit être fait : choisir de suivre la logique des algorithmes et d'apparier d'autres influenceurs numériques ou choisir d'être sur le web avec une attitude évangélique, même si cela conduit à faire des choix contraires à la logique dominante ? Nous savons déjà que le fait d'être sur les réseaux sociaux, en adhérant à leur logique interne, favorise la participation sur la base de prémisses moralisatrices, fondamentalistes, dogmatiques, psychologisantes et doctrinales. Ces profils répondent au besoin qu'ont les algorithmes de favoriser l'impétuosité, la discorde et le conflit pour augmenter le flux d'interactions... C'est pourquoi le profil du christianisme qui se dégage est plus consacré aux formules qu'au sens de la vie et aux valeurs du Royaume. C'est un terrain propice à l'émergence d'une visibilité accrue de groupes conservateurs, moralisateurs et critiques de manière destructrice, souhaitant rester en lien avec les positions défendues par la hiérarchie ecclésiale et son magistère.

Comme nous le dit le Dicastère pour la Communication :

> Le défi de favoriser des relations pacifiques, significatives et bienveillantes sur les médias sociaux est un sujet de débat dans les cercles universitaires et professionnels ainsi que dans les cercles ecclésiastiques. Quel type d'humanité se reflète dans notre présence dans les environnements numériques ? Dans quelle mesure nos relations numériques sont-elles le résultat d'une communication profonde et authentique, et dans quelle mesure sont-elles simplement façonnées par des opinions incontestées et des réactions passionnées ? Dans quelle

> mesure notre foi trouve-t-elle des expressions numériques vivantes et vivifiantes ? Et qui est mon « voisin » sur les réseaux sociaux ?[39]

Comme il est facile de le comprendre, le pouvoir de faire de quelqu'un un influenceur numérique réside dans les audiences. C'est le groupe de *followers* de chaque influenceur en herbe qui légitime rétroactivement les mécanismes de sa communication digitale. Les audiences qui composent les plateformes numériques sont, en fait, les principaux responsables du fait qu'une personne devienne un influenceur. Un producteur de contenu numérique ne devient pas, par lui-même, un influenceur. Au contraire, il est reconnu comme tel par ses disciples.

Ce fait est, bien que complexe dans un sens, aussi éclairant, car en choisissant et en promouvant certains profils d'influenceurs au détriment des autres, l'ensemble des « croyants » révèle leur option pour certaines valeurs, normes, angoisses et attentes de la société. En élisant les interlocuteurs mêmes de l'Église catholique avec lesquels il veut dialoguer, le public montre des aspects de distanciation et de rapprochement par rapport aux objectifs et aux perspectives de l'institution religieuse.

La révélation divine : un modèle de pédagogie pastorale

Puisque la mission de l'Église est d'évangéliser, c'est sa grâce, « son identité la plus profonde » (*EN* 14), elle s'enracine dans la certitude que Dieu a voulu appeler l'homme à « participer à sa vie, non seulement individuellement et sans aucune solidarité mutuelle, mais en le constituant dans un peuple où ses enfants, dispersés, pour se rassembler dans l'unité » (*AG* 2). Il s'ensuit que l'évangélisation est l'annonce de la Bonne Nouvelle, réalisée par la communauté ecclésiale et non isolément. Et il ne pouvait en être autrement, car évangéliser, « c'est rendre présent dans le monde le Royaume de Dieu »

[39] *Ibid.*, 5.

(*EG* 174). Évangéliser implique de reprendre la notion chrétienne de la révélation telle que l'Église la perçoit aujourd'hui. Si le texte *Dei Filius* du concile Vatican I (*DS* 3004-3009) était le dernier mot de l'Église sur la révélation divine, ce mot pourrait être compris comme la transmission des vérités divines, en se concentrant avant tout sur le rapport entre la foi et la raison.[40] En effet, dans *Dei Filius*, nous voyons une compréhension de la révélation divine dans laquelle « il a plu à sa miséricorde et à sa bonté de se révéler à l'humanité, ainsi que les décrets éternels de sa volonté » (*DS* 3004), afin que Dieu « puisse être facilement connu, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur, ce qui, dans les choses divines, n'est pas en soi inaccessible à la raison humaine » (*DS* 3005).

Cependant, la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II (*DV* 2-6) témoigne d'une compréhension plus large et plus dynamique de la révélation, centrée sur Jésus-Christ comme sa plénitude. La révélation n'est pas seulement la transmission de vérités, mais une rencontre personnelle entre Dieu et l'humanité. Dieu se communique pour inviter l'homme à communier avec lui, en se manifestant comme un mystère d'amour. C'est cette rencontre qui suscite le désir de conversion et de *métanoïa* qui en découle : « une conversion radicale, un changement profond de regard et de cœur » (*EN* 10). C'est pourquoi l'accent n'est plus mis sur la simple transmission doctrinale, qui n'est plus suffisante, mais sur la participation à la vie de l'Église, puisque l'Église, « dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle croit » (*DV* 8). La communication de la foi est envisagée comme « un dialogue qui se tisse avec le langage du corps », impliquant des sujets appréhendés individuellement, mais présupposant leur inscription dans le corps ecclésial. Cette vision sacramentelle de la communication de la foi – et nous suivons ici de très près

---

[40] Edson Augusto Alberto CUMBE et Zeca ESCELZA, « Tópicos Sobre Revelação E Fé No Concílio Vaticano I », dans *Frontistés - Revista Eletrônica de Filosofia e Teologia*, 17, 32, 2023, p. 1-16.

le paragraphe 8 de *Lumen gentium* – postule que l'Église, en plus de « dire », doit aider à « reconnaître » la présence et l'action de Dieu dans le monde. Et ici, nous entrerions dans la zone du récit, que nous n'allons pas aborder maintenant[41].

Plus récemment, Benoît XVI, dans l'Exhortation apostolique *Verbum Domini*, présente une vision tout aussi riche et complète de la révélation divine, approfondissant ce qui a été traité dans *Dei Verbum.* La révélation est perçue comme un acte dynamique et relationnel, centré sur le Christ, qui nous invite à communier avec Dieu à travers la Parole vivante et présente (cf. *VD* 5) présent dans la création, dans l'histoire du salut et dans la vie de l'Église. La communauté chrétienne est appelée à s'approcher de l'Écriture en dialoguant avec Dieu, en cultivant une relation personnelle avec elle et ainsi qu'à l'écouter en permanence, ce qui invite les fidèles à la méditation et à la vie quotidienne (*VD* 86).

Évangéliser n'est donc pas seulement la communication de vérités « gnosiologiques », mais un processus qui crée les conditions pour que chacun puisse, à travers la compréhension et la liberté de la transformation personnelle, arriver à une nouvelle praxis, qui exprime la réalisation du Royaume de Dieu dans l'histoire. Les recherches menées au Brésil nous permettent d'arriver à cette conclusion importante, basée sur des données empiriques :

> Il est vérifié qu'il est possible d'utiliser correctement les ressources numériques disponibles pour la communication et la diffusion de contenus basés sur la doctrine catholique, atteignant des milliers, voire des millions de personnes et formant une large communauté d'adeptes. Cependant, une telle influence ne conduit pas nécessairement la personne à une véritable rencontre avec Jésus-Christ et à un processus

[41] L. M. F. RODRIGUES, *O digital no serviço da fé*, p. 187-210.

d'authentique évangélisation personnelle et ecclésiale, capable de conversion[42].

C'est pourquoi une présence significative et chrétiennement qualifiée sur les réseaux sociaux numériques doit être motivée par le désir de « rendre présent dans le monde le Royaume de Dieu » (*EG* 176). Ceci, en recourant à la sagesse du travail collectif, à la solidarité et à la confiance dans la possibilité de se multiplier et d'influencer la Parole et le Royaume de Dieu, qui agit comme un grain de moutarde et un levain dans la pâte (cf. Lc 13, 18-21). De plus – et nous suivons la pensée du pape François dans *Dilexit nos* – nous sommes conscients qu'il est crucial de reconnaître que la poésie et l'amour restent indispensables à la préservation de l'humanité. Aucun algorithme ne sera en mesure de capturer pleinement des moments chargés de sens, tels que des souvenirs d'enfance que nous chérissons et qui se répètent, universellement, malgré le passage du temps. Ces petits gestes, qui allient l'ordinaire à l'extraordinaire, sont hors de portée des algorithmes. Des objets et des moments tels que la fourchette, la fenêtre, la boule de chiffon, le livre, l'oiseau ou la fleur sont animés par la tendresse qui reste vivante dans les mémoires du cœur humain.

Micro-influenceurs et curateurs

La déclaration de Benoît XVI dans l'Exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis* est très significative lorsqu'il dit :

> S'émerveiller du don que Dieu nous a fait dans le Christ, nous donne un nouveau dynamisme qui nous engage à être des témoins de son amour. Nous devenons témoins lorsque, par nos actes, nos paroles et notre manière d'être, c'est l'Autre qui apparaît et qui communique. On peut dire que le témoignage est le moyen par lequel la vérité de l'amour de Dieu

[42] Aline AMARO DA SILVA et al. (dir.), *Influenciadores digitais católicos : Efeitos e perspectivas*, São Paulo, Editora Ideias e Letras; Paulus, 2023, p. 396.

> parvient à l'homme dans l'histoire, en l'invitant à accueillir librement cette nouveauté radicale. En témoignant, Dieu s'expose, pour ainsi dire, au risque de la liberté de l'homme (*SC* 78).

En poursuivant cette réflexion, il ne fait aucun doute que chaque chrétien influence. Donc en plus des grands influenceurs, il y a les « micro-influenceurs »[43]. Chaque chrétien, en plus du nombre de « *followers* » et d'« amis » qu'il a sur ses réseaux sociaux numériques, doit être sûr d'avoir de l'influence, qui sera beaucoup plus grande que le nombre de ceux qui se trouvent sur ses profils de médias sociaux. C'est pourquoi le document *Vers une présence totale* souligne l'importance d'un témoignage chrétien authentique et relationnel dans l'environnement numérique. Cet appel conduit à la nécessité de ne pas se limiter à transmettre des messages, mais de créer des communautés et des relations significatives qui reflètent les valeurs de l'Évangile. Dans ce cadre, outre le rôle de micro-influenceurs, il aime aussi proposer celui de « curateurs », tel que l'entendait George Siemens[44].

Les micro-influenceurs se caractérisent par le fait qu'ils sont des créateurs de contenu avec un plus petit nombre de *followers* par rapport aux grands influenceurs, mais avec un public très engagé, ils sont fondamentaux dans l'évangélisation numérique : l'efficacité de l'évangélisation ne dépend pas de l'atteinte de grandes foules, mais de la promotion d'interactions personnelles et authentiques. Ces influenceurs, en raison de la proximité qu'ils établissent avec leurs abonnés, ont le potentiel de construire des communautés numériques où la foi est vécue et partagée de manière naturelle. Ils sont des témoins vivants de l'Évangile parce qu'ils permettent « au Christ de briller dans leurs paroles et dans leurs actes »[45]. L'authenticité et la cohérence entre

---

[43] DICASTÈRE POUR LA COMMUNICATION, *Vers une présence totale,* 74.
[44] George SIEMENS, *Knowing Knowledge*, Winnipeg, Manitoba, G. Siemens, 2006, p. 30-33.
[45] DICASTÈRE POUR LA COMMUNICATION, *Vers une présence totale,* 77.

la vie et le message sont donc cruciales pour atteindre les cœurs dans un environnement où la superficialité prévaut souvent.

À ces données, nous pourrions donc ajouter celle de « curateur » présentée par George Siemens, l'un des auteurs de la théorie du connectivisme, avec Stephen Downes. Ce mot désigne en informatique l'agent qui, dans ses réseaux sociaux, a la capacité de sélectionner, d'organiser et de distribuer l'information de manière significative. Dans un monde numérique saturé de contenus, le curateur devient un agent de filtrage essentiel, aidant à créer du sens dans un environnement complexe et surchargé. Dans l'évangélisation numérique, ce rôle est crucial. Il ne s'agit pas seulement d'un transmetteur passif de messages, mais de quelqu'un qui choisit avec discernement des ressources, des textes, des vidéos et d'autres contenus pouvant inspirer et guider les autres dans leur chemin de foi. Ce travail de sélection exige un engagement profond envers le message de l'Évangile et les besoins du public numérique. Comme le souligne Siemens, « la curation implique la capacité d'identifier des modèles et des significations dans de grandes quantités de données et de contenu »[46].

Alors que les micro-influenceurs jouent le rôle d'ambassadeurs de l'Évangile par l'authenticité et la proximité, les curateurs assument un rôle de discernement et d'organisation, aidant à présenter des contenus significatifs et pertinents.

Ministère « numérique »

Le *Document final* du dernier Synode nous rappelle que l'Église, au cours de son histoire, a institué divers ministères autres que ceux ordonnés, en réponse aux besoins de la communauté et de la mission. Ces ministères représentent une expression concrète des charismes publiquement reconnus par la

[46] G. SIEMENS, *Knowing Knowledge*, p. 130.

communauté et ceux qui en sont responsables. Ils sont ainsi placés de manière stable au service de la mission. Dans ce contexte, l'Église est invitée à répondre « avec créativité et courage aux besoins de la mission, en discernant parmi les charismes certains dans lesquels il est opportun qu'ils prennent une forme ministérielle, en se dotant de critères, d'instruments et de procédures appropriés »[47]. Et notre proposition est précisément celle-ci : nous demander s'il y a un besoin de reconnaissance, ou même d'institution, du ministère d'évangélisateur numérique, ou d'une autre dénomination considérée comme plus appropriée. Ce ministère, au moins reconnu, viserait, entre autres, à promouvoir la formation de leaders catholiques à être compétents dans les réseaux numériques.

L'exercice de ce ministère est guidé par les axes suivants, qui configurent un style chrétien d'être dans le monde[48].

La relation comme expression de l'amour inspiré par le Christ

Il est essentiel de se rappeler que tout ce qui est partagé – que ce soit dans les publications, les commentaires, les « j'aime », les vidéos ou les images – doit être en phase avec le style de communication utilisé par le Christ. Il n'a pas seulement transmis son message à travers des discours, mais aussi à travers les attitudes de sa vie, révélant que la communication la plus profonde réside dans l'abandon de soi dans l'amour. Ainsi, la façon dont nous communiquons est aussi importante que le contenu de la communication. La vraie créativité consiste à s'assurer que le « comment » est aligné avec le « quoi ».

D'ailleurs, dans le cadre des réseaux sociaux numériques, plus que de la « communication », on parle de « relation ». Les médias sociaux « permettent aux gens de se rencontrer au-delà des limites de l'espace et des cultures. Bien

---

[47] FRANÇOIS ET XVI[e] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vers une Église synodale : communion, participation et mission. Document final*, 2024, 66, en ligne sur www.synod.va.

[48] DICASTÈRE POUR LA COMMUNICATION, *Vers une présence totale,* 65-68.

que ces rencontres numériques n'apportent pas nécessairement une proximité physique, elles peuvent néanmoins être significatives, influentes et réelles. Au-delà de simples liens, ils peuvent être un moyen d'établir des relations sincères avec les autres, d'engager des conversations significatives, d'exprimer la solidarité et d'atténuer l'isolement et la douleur d'une personne. »[49]

L'expression la plus vivante de la relation est le dialogue, en la comprenant comme une dynamique d'ouverture, de respect et d'écoute mutuelle qui favorise la rencontre et la compréhension mutuelle, car elle « exige l'ouverture à l'autre, à son monde et à son expérience de vie »[50], en soulignant que la véritable communication n'est pas un acte à sens unique, mais un processus de partage qui implique toutes les dimensions de la personne. Dans ce contexte, le dialogue est perçu comme un chemin de communion, fondé sur la vérité et la charité. Le dialogue va au-delà du simple échange d'idées, car il vise à créer des relations humaines profondes, capables de transformer les communautés et la société. Cela implique que chaque participant cultive une « volonté d'écouter sans préjugés et de répondre de manière responsable »[51], en rejetant les attitudes de manipulation ou de domination. Ce principe s'applique aussi bien au contexte numérique qu'aux relations en face à face, en mettant l'accent sur l'importance d'une communication fondée sur l'empathie et la poursuite du bien commun.

Le dialogue est également pertinent dans le contexte de l'évangélisation parce qu'il n'est pas « une imposition, mais une invitation faite dans le respect de la liberté de l'autre »[52]. Ce type de dialogue missionnaire favorise un témoignage cohérent et une écoute attentive, permettant à la rencontre avec l'Évangile d'être toujours une expérience de liberté et d'authenticité. Dans l'espace

---

[49] *Ibid.*, 48.
[50] *Ibid.*, 12.
[51] *Ibid.*, 15.
[52] *Ibid.*, 25.

numérique, le dialogue est également perçu comme un outil essentiel pour construire des réseaux humanisants, car « le dialogue dans l'environnement numérique doit être cultivé comme un espace de rencontre, où les différences peuvent être accueillies et intégrées »[53].

Trois dimensions fondamentales de la communication : la vérité, la bonté et la beauté

Dans le contexte contemporain de la « post-vérité » et des « fausses nouvelles », le Christ, qui est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), est le fondement de la communion avec Dieu et avec les autres. En réécoutant *Dilexit nos*, on se rend compte que le problème de la société liquide, bien qu'actuel, reflète un problème ancien : la dévaluation du centre intime de l'être humain : le cœur. Cette tendance remonte au rationalisme grec et préchrétien, s'étendant à l'idéalisme postchrétien et au matérialisme sous toutes ses formes. Le cœur, en tant que concept anthropologique, a été relégué au second plan et ignoré par la grande pensée philosophique. À sa place, des notions telles que la raison, la volonté et la liberté ont été privilégiées, laissant le cœur sans signification claire ni rôle spécifique dans la vie humaine. La difficulté d'intégrer le cœur dans la pensée peut être due à sa résistance à se soumettre aux idées « claires et distinctes » de la raison cartésienne, ou au fait que la connaissance de soi exige un effort. Paradoxalement, ce qu'il y a de plus intime semble aussi être le plus inaccessible. De plus, la rencontre avec l'autre, essentielle à la connaissance personnelle, a souvent été compromise par une pensée qui renforce l'individualisme, nous éloignant du chemin vers une véritable rencontre avec nous-mêmes. De nombreux auteurs ont construit leur système de pensée en s'appuyant sur les facultés les plus contrôlables, telles que l'intelligence et la volonté. Cependant, l'absence d'une place pour le cœur, compris comme distinct des facultés et des passions humaines isolées, a empêché le développement d'une idée centrale capable d'unifier la raison,

[53] *Ibid.*, 22.

la volonté et l'émotion. Ce centre personnel, où tout converge, ne trouve sa plénitude que dans l'amour. Le cœur est donc le seul noyau capable d'harmoniser ces dimensions de l'être humain, en promouvant une unité intérieure qui dépasse les limites du rationalisme et de l'individualisme.

La communication dans le contexte de la communauté

L'efficacité d'un message est étroitement liée au fait que la personne qui le communique appartient à une communauté. Aujourd'hui, plus que jamais, il est nécessaire d'agir non pas comme des individus isolés, mais comme des membres d'un corps communautaire. Bien que les réseaux sociaux numériques favorisent les initiatives individuelles, elles peuvent devenir problématiques lorsqu'elles sont menées de manière arbitraire, sans tenir compte des objectifs et de la vision de la communauté ecclésiale.

Pour communiquer de manière authentique, il est essentiel de renoncer aux agendas personnels et de faire place à la collaboration, en reconnaissant que nous faisons partie d'un corps où les talents et les faiblesses se complètent. Ce modèle de communication, décrit par saint Paul comme le fonctionnement synergique des « articulations » du corps (Col 2, 19), doit promouvoir un sentiment d'appartenance mutuelle.

La transformation culturelle induite par la numérisation de la société met l'Église au défi de repenser son action pastorale[54], en intégrant les communautés en ligne dans la mission évangélisatrice. La distinction traditionnelle entre les mondes numérique et physique se fond dans ce que l'on appelle le « *onlife* », un concept qui reconnaît l'unité de la vie humaine dans ses dimensions numériques et physiques. Dans ce contexte, il devient impératif de dépasser les dichotomies telles que « numérique *versus* réel » et d'adopter une logique de complémentarité. Les communautés en ligne ne sont pas des réalités alternatives ou moins authentiques, mais des extensions de la

[54] *Ibid*., 9, 47.

communauté et de l'expérience relationnelle. Les réseaux sociaux numériques, par exemple, peuvent être des outils qui favorisent la communion, renforcent les liens humains et rassemblent les gens, à condition qu'ils soient utilisés avec intentionnalité et éthique. La rencontre digitale ne doit pas être vue par opposition à la rencontre physique, mais comme une extension, voire une préparation. L'utilisation des réseaux est authentique lorsqu'elle reste une « extension ou une attente »[55] de la rencontre en face à face, valorisant l'interaction humaine dans toute sa profondeur.

Dans le domaine pastoral, la présence dans l'espace numérique ne peut se limiter à la transmission de contenus ou à un simple fonctionnalisme technique. Le défi est de reconnaître que, derrière chaque interaction numérique, il y a une personne avec un nom, un visage et une histoire. La pastorale numérique doit donc cultiver la sensibilité à l'être humain de l'autre côté de l'écran, en favorisant une communication capable d'écouter, d'accueillir et de répondre aux besoins spirituels et émotionnels de chacun.

D'autre part, les communautés en ligne peuvent renforcer les communautés classiques, en créant de nouvelles dynamiques d'interaction qui enrichissent la vie ecclésiale. Le partage d'expériences, la formation spirituelle et le soutien mutuel peuvent prendre de nouvelles formes à travers le réseau, contribuant ainsi à une pastorale plus inclusive et plus complète. Cependant, pour que le réseau numérique soit vraiment un « lieu riche en humanité »[56], il est essentiel que la relation virtuelle soit enracinée dans les valeurs chrétiennes, telles que la solidarité, la miséricorde et la recherche de la communion.

---

[55] FRANÇOIS, *Message pour la 53e Journée mondiale des communications sociales. « Nous sommes membres les uns des autres » (Ep 4, 25). Des communautés de réseaux sociaux à la communauté humaine*, 2019, en ligne sur www.vatican.va.

[56] FRANÇOIS, *Message pour la 48e Journée mondiale des communications sociales. La communication au service d'une authentique culture de la rencontre*, 2014, en ligne : www.vatican.va.

L'Église est appelée à habiter le monde numérique avec créativité et authenticité, en reconnaissant en lui un terrain fertile pour l'évangélisation et la construction de communautés vivantes et engagées. Dans un monde de plus en plus marqué par la réalité de l'*onlife*, le défi pastoral est de promouvoir une intégration harmonieuse entre le numérique et le face-à-face, en valorisant chaque espace comme une occasion de rencontre, de communion et d'annonce de l'Évangile. Ainsi, la pastorale numérique n'est pas une alternative à la pastorale traditionnelle, mais une extension complémentaire de la mission évangélisatrice de l'Église. Il convient de souligner ici la valeur de l'hospitalité, car à travers elle « nous recevons le Christ sous l'apparence d'un étranger (cf. Mt 25, 40). C'est pourquoi les communautés numériques doivent partager des contenus et des intérêts, mais agir ensemble, en devenant des témoins de communion »[57].

La créativité comme fruit de la communion

La vraie créativité n'est pas le résultat du génie individuel, mais le fruit de l'amitié et de la communion. Les communicateurs chrétiens sont mis au défi d'être témoins d'un style de communication qui privilégie le renforcement de la communauté et l'appartenance. Ce travail d'équipe, qui accueille des talents, des compétences et des perspectives différents, se manifeste dans une créativité symphonique, témoignage éloquent de la filiation divine.

La créativité exprime la communion humaine et divine, car elle n'est pas seulement une capacité individuelle, mais le résultat d'une interaction dynamique qui émerge de la relation avec l'autre et du partage des dons : « La créativité jaillit de l'expérience de la communion et devient expression de la beauté et de la vérité »[58]. Dans cette perspective, la présence chrétienne sur les réseaux sociaux numériques enracine la créativité dans une logique

[57] DICASTÈRE POUR LA COMMUNICATION, *Vers une présence totale,* 57.
[58] *Ibid.*, 8.

d'unité, où chaque contribution personnelle est intégrée dans un ensemble plus vaste, car « la communication n'est jamais un acte isolé, mais toujours le fruit d'une communauté »[59]. C'est particulièrement important dans le contexte numérique, car les plateformes numériques sont des espaces privilégiés pour la collaboration créative, permettant à des personnes d'horizons et de capacités divers de se réunir pour créer un contenu qui reflète des valeurs humaines et spirituelles.

Il est important de ne pas perdre de vue le fait que « l'Esprit est le grand communicateur, qui inspire de nouveaux langages et de nouvelles formes de rencontre »[60]. Une telle perspective théologique reconnaît que la créativité humaine, tout en étant marquée par l'effort et l'ingéniosité, est aussi un don qui reflète la présence divine. Ainsi, toute expression créative, que ce soit dans l'espace numérique ou dans des contextes en présentiel, peut être comprise comme une participation au dynamisme créatif de Dieu. Ce fait met encore plus en évidence les dangers des activités menées en dehors du sens de la communauté ecclésiale, car « la créativité isolée ou autoréférentielle tend à générer des divisions plutôt qu'à construire des ponts »[61]. Ainsi, la communion n'est pas seulement le contexte, mais aussi le critère de légitimation de la créativité. Le document *Vers une pleine présence* invite à la redécouverte de la créativité comme fruit de la communion, en présentant l'espace numérique non seulement comme un moyen d'expression, mais aussi comme un lieu où l'unité et la collaboration peuvent générer de la beauté, de la vérité et de l'espoir pour le monde.

---

[59] *Ibid.*, 18.
[60] *Ibid.*, 20.
[61] *Ibid.*, 23.

Initiation chrétienne en ligne

L'initiation chrétienne constitue un moment déterminant de la vie du croyant en tant que processus premier et fondamental de croissance dans la foi. À ce stade, la personne pénètre dans le mystère du Christ, la communion de l'Église et le mode de vie chrétien. En d'autres termes, elle parcourt un parcours initiatique où la catéchèse devient la clé de formation fondamentale, à partir de laquelle elle devra ensuite continuer à approfondir et à grandir chrétiennement à tous les niveaux. La catéchèse de l'initiation chrétienne est l'étape de formation *essentielle, organique* et *intégrale* qui s'écoule entre la conversion suscitée par la première annonce et la pleine insertion dans le Christ et la vie de l'Église. Une formation qui, comme le souligne la Conférence épiscopale espagnole, ne peut se réduire à un simple enseignement d'une doctrine, mais doit devenir un véritable apprentissage :

> La catéchèse constitue, dans le parcours d'initiation chrétienne, une période de formation essentielle, qui trouve son fondement dans la première annonce et conduit à la rencontre avec le Christ ; elle fait partie de l'initiation et conduit, par la profession de foi et la célébration des sacrements, à l'insertion dans le Christ et à la participation à la vie ecclésiale. Cette formation organique, plus qu'un enseignement, est un apprentissage de toute la vie chrétienne, une initiation chrétienne intégrale, qui favorise une authentique suite du Christ[62].

Ceux qui sont appelés à vivre le processus d'initiation chrétienne doivent d'abord rencontrer le Christ pour ensuite apprendre à le suivre. C'est pourquoi la catéchèse, et en particulier l'initiation, ne peut faire abstraction du contexte socioculturel et des clés anthropologiques qui déterminent la personne de

---

[62] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ESPAGNOLE, *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo Instrucción pastoral sobre los catecismos de la Conferencia Episcopal Española para la iniciación cristiana de niños y adolescentes*, Madrid, EDICE, 2015, 5.

chaque époque, comme point de départ pour être au service du dialogue entre Dieu et l'être humain (*DpC*, 165) et, par conséquent, pour pouvoir s'initier réellement à la vie chrétienne. Dès les débuts de l'Incarnation, où l'on découvre que le Fils de Dieu fait homme annonce l'Évangile en un lieu déterminé et à un moment historique concret, on comprend que la mission de l'Église ne peut être décontextualisée ; au contraire, son action évangélisatrice doit avoir pour point de départ le contexte spatio-temporel de ses destinataires et le paradigme du moment. Ainsi, la proposition de Jésus-Christ et son message de salut ont besoin du langage et des moyens de transmission propres à chaque époque pour que le catéchumène puisse accueillir la foi et grandir en elle. De ce postulat découlent des questions concernant l'initiation chrétienne et le recours à la modalité *en ligne* pour la mettre en œuvre : peut-on réellement parler d'une initiation chrétienne *en ligne* ? Qu'est-ce que cela signifie ? Dans quelle mesure l'initiation chrétienne peut-elle tirer parti des possibilités offertes par Internet ? Peut-on se passer du contact physique dans le processus d'initiation chrétienne ?

L'Église d'aujourd'hui, consciente que le 21e siècle est profondément marqué par le monde numérique et la nouvelle culture qui en émane, fait face à l'énorme défi que représente la numérisation, surtout dans le domaine de la transmission de la foi. En effet, l'une des grandes nouveautés du nouveau *Directoire pour la catéchèse*[63] réside dans la manière dont il aborde le monde numérique dans le domaine catéchuménal. Dans ce document du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, la numérisation est envisagée de deux manières différentes. D'une part, comme une nouvelle culture : la « culture numérique », génératrice d'une nouvelle mentalité et de schémas de comportement totalement différents de ceux qui existaient jusqu'à présent (*DpC*, 359-372). D'autre part, comme un instrument de communication et une méthode catéchétique (*DpC*, 213-217). Dans les deux

[63] CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION, *Directoire pour la catéchèse*, Paris, Bayard, Cerf, 2020.

cas, il s'agit avant tout d'un défi pour le développement de l'initiation chrétienne tant des adultes que des enfants, et en particulier de ces derniers, qui sont nés et grandissent dans un monde de plus en plus numérisé. C'est ce qu'explique le *Directoire pour la catéchèse* lui-même :

> En particulier, il faut prendre en compte la condition des *enfants du numérique* qui caractérise une grande partie des enfants dans le monde. Il s'agit d'un phénomène de portée mondiale, dont les conséquences ne sont pas encore clairement perceptibles, mais qui sont certainement en train de modifier les modalités cognitives et relationnelles des nouvelles générations, influençant aussi, en quelque sorte, l'élan naturel vers l'expérience religieuse (*DpC*, 237).

De toute évidence, l'Église comprend que la numérisation n'implique pas seulement l'utilisation d'outils au service de la communication interpersonnelle, mais aussi la naissance d'une nouvelle vision du monde qui affecte particulièrement la manière dont la personne se conçoit elle-même et sa relation aux autres. Le monde numérique a suscité une nouvelle vision anthropologique. Et le pape François, dans son exhortation apostolique *Christus vivit* (*ChV*), explique en quoi la numérisation a concrètement déterminé la conception anthropologique du moment présent :

> Le monde numérique caractérise le monde contemporain. [...] Il ne s'agit plus seulement d'"utiliser" des instruments de communication, mais de vivre dans une culture largement numérisée, qui influence profondément les notions de temps et d'espace, la perception de soi, des autres et du monde, la façon de communiquer, d'apprendre, de s'informer et d'entrer en relation avec les autres. Une approche de la réalité qui tend à privilégier l'image par rapport à l'écoute et à la lecture a une incidence

sur la façon d'apprendre et sur le développement du sens critique (*ChV*, 86[64]).

En ce sens, la catéchèse de l'initiation chrétienne des natifs du numérique[65] nécessite de profondes remises en question, non pas tant en ce qui concerne le contenu de la foi, qui ne change pas, qu'en ce qui concerne les méthodes permettant de mener à bien ce processus d'initiation. L'ère d'Internet et du monde numérique représente un défi pour l'évangélisation en tant que « lieu » où le message chrétien doit être présent ; et en tant qu'« instrument » aidant à rencontrer le Christ et à grandir dans la foi. L'expérience du confinement vécue à l'occasion de la pandémie mondiale de Covid-19 peut être considérée comme le déclencheur qui a définitivement réveillé l'Église, dans ses différentes structures diocésaines et paroissiales. Cela lui a fait prendre conscience de l'importance du « continent numérique » en tant que nouveau terrain d'évangélisation, et découvrir le potentiel des ressources numériques existantes pouvant servir à la pastorale. L'impossibilité des rencontres physiques interpersonnelles a ouvert les yeux sur un monde numérique insuffisamment pris en compte dans les approches évangélisatrices, et a aidé les agents pastoraux à s'aventurer sur Internet et à découvrir les énormes possibilités offertes par les TIC pour l'évangélisation de la société 5.0[66].

De même, cette expérience du confinement a également permis de redécouvrir et d'apprécier l'importance du contact physique dans la transmission de la foi. À l'ère numérique, la pandémie nous a fait prendre conscience non seulement de la nécessité des rencontres interpersonnelles

---

[64] Ce numéro de *ChV* est une citation du *Document Final de la XVème Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques*, 2018, 21.

[65] L. M. F. RODRIGUES, T.A.F. FREITAS, « Catequese para nativos digitais », dans *Theologica*, 47, 2 2012.

[66] Fortunato AMMENDOLIA, Riccardo PETRICCA, Fortunato AMMENDOLIA, Riccardo PETRICCA, *Chiesa e pastorale digitale: in uscita verso una società 5.0*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2023.

pour le développement de la personne[67], mais aussi pour la vie chrétienne et, en particulier, pour la transmission de la foi. Pour les processus catéchuménaux, les éléments suivants sont indispensables : la présence physique du catéchumène au sein de la communauté, la participation à la célébration des sacrements et, en définitive, la proclamation « directe » de l'Évangile. C'est ce que reconnaît un document important du Conseil pontifical pour les communications sociales :

> Internet est approprié pour de nombreuses activités et programmes de l'Église — l'évangélisation, comprenant la réévangélisation, la nouvelle évangélisation et la traditionnelle tâche missionnaire *ad gentes,* la catéchèse et d'autres types d'éducation, l'information, l'apologétique, le gouvernement et l'administration et certaines formes de direction pastorale et spirituelle. Bien que la réalité virtuelle de l'espace cybernétique ne peut remplacer la communauté interpersonnelle réelle, la réalité incarnée des sacrements et de la liturgie, ou la proclamation immédiate et directe de l'Évangile, elle peut les compléter, attirer les personnes vers une expérience plus pleine de la vie de foi et enrichir la vie religieuse des usagers.[68].

Les approches catéchétiques doivent intégrer la nouvelle conception anthropologique issue de la culture numérique et intégrer la numérisation dans leurs méthodes pédagogiques, mais l'initiation chrétienne en tant que telle ne peut se passer de la présence physique comme forme principale et indispensable d'initiation à la vie de foi. Le *Directoire pour la catéchèse* lui-

---

[67] UNESCO, *Posicionamiento de la UNESCO en México sobre el regreso a clases presenciales*, en ligne sur www.unesco.org/es/articles/posicionamiento-de-la-unesco-en-mexico-sobre-el-regreso-clases-presenciales (consulté le 25.04.25).

[68] CONSEIL PONTIFICAL POUR LES COMMUNICATIONS SOCIALES, *L'Église et Internet*, 2002, 5 en ligne : www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_fr.html (consulté le 04.06.26).

même le reconnaît : « La réalité virtuelle, cependant, ne peut se substituer à la réalité spirituelle, sacramentelle et ecclésiale vécue dans la rencontre directe entre les personnes » (*DpC*, 217) ; et il ajoute : « Outre la proclamation de l'Évangile en communauté, la communication de la foi exige également le contact de personne à personne » (*DpC*, 219).

Nous trouvons le modèle de l'initiation chrétienne dans la manière dont Jésus-Christ a agi avec ses disciples. Le Fils de Dieu s'est fait homme et est entré dans l'histoire, il a partagé sa vie avec les disciples et, après sa résurrection, il s'est « présenté » à eux lorsqu'ils étaient réunis ou en chemin. En d'autres termes, la révélation de Dieu et son salut ne se réduisent pas à la simple transmission d'un enseignement ou à la connaissance d'une doctrine, mais il s'agit de la présence historique du Fils de Dieu lui-même, où la rencontre avec Jésus devient le principe et le fondement de tout. C'est pourquoi toute action évangélisatrice doit, avant tout, « rendre présent » et annoncer Jésus-Christ (*DpC*, 29). La présence physique, la rencontre et le contact deviennent une dimension fondamentale pour la croissance des disciples et la vie chrétienne. C'est ainsi que Jésus l'a proposé et vécu avec ses disciples : il a appelé les siens à « être » avec lui, il a posé la question de sa suite sous le signe de la rencontre et a assuré sa présence, après sa résurrection, lorsque ses disciples se réuniraient en son nom.

En résumé, l'initiation chrétienne réduite exclusivement à la modalité *en ligne* supposerait une transmission de contenus doctrinaux, dans le cadre d'un processus catéchétique, mais jamais une véritable initiation à la rencontre avec le Christ, présent au sein de la communauté des croyants. La présence physique et le contact physique dans l'initiation chrétienne sont une condition *sine qua non* du processus lui-même, car la dimension intellectuelle (contenus de foi) doit être complétée par la dimension ecclésiale (communauté) et par la célébration (liturgie), entre autres. C'est pourquoi, tout comme on ne peut concevoir une foi virtuelle ou semi-présentielle, car cela reviendrait à oublier le principe d'incarnation et communautaire de la foi, la catéchèse d'initiation

chrétienne *en ligne* devrait toujours être comprise comme un narthex de cette initiation[69].

L'avènement de l'Intelligence Artificielle

L'émergence de l'intelligence artificielle (IA) représente l'un des développements technologiques les plus significatifs de notre époque, avec des implications profondes pour tous les aspects de la vie humaine, y compris les pratiques pastorales de l'Église. Comme le souligne la note *Antiqua et Nova* (*AN*) publiée conjointement par le Dicastère pour la doctrine de la foi et le Dicastère pour la culture et l'éducation, l'IA « marque une nouvelle phase importante dans la relation de l'humanité avec la technologie, au cœur de ce que le pape François a décrit comme un "changement d'époque" »[70].

Définition et évolution de l'IA

L'IA représente simultanément une discipline scientifique, un ensemble de produits technologiques et un phénomène socio-culturel. Elle désigne spécifiquement les systèmes informatiques conçus pour accomplir des tâches qui nécessiteraient traditionnellement l'intelligence humaine. Bien que ses fondements théoriques soient établis depuis longtemps, le terme « intelligence artificielle » a été formellement introduit par John McCarthy en 1956. Il

---

[69] Eduardo VALENZUELA MAGAÑA, « El mundo virtual como nuevo nártex para la catequesis », dans *Revista de Educación Religiosa*, 2, 2, 2021 [en ligne].

[70] DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI ET DICASTÈRE POUR LA CULTURE ET L'ÉDUCATION, *Antiqua et Nova. Note sur les relations entre l'intelligence artificielle et l'intelligence humaine*, 4, 2025 (*AN*), en ligne sur www.vatican.va. Ce document s'appuie sur les travaux du « AI Research Group », un collectif de chercheurs formé à l'initiative du Centre pour la culture numérique. Leurs recherches ont été publiées dans l'ouvrage collectif : Matthew J. GAUDET, Noreen HERZFELD, Paul SCHERZ (éds.), *Encountering Artificial Intelligence : Ethical and Anthropological Investigations*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2024.

définissait l'IA comme « le fait de rendre une machine capable de présenter un comportement qui serait qualifié d'intelligent si un être humain le produisait »[71].

La dernière décennie a vu une accélération remarquable dans le développement de l'IA, stimulée par l'avènement de l'apprentissage profond (*deep learning*), de l'apprentissage automatique (*machine learning*) et des grands modèles de langage (*large language models*). Ces technologies avancées ont doté l'IA de capacités inédites, lui permettant d'analyser des volumes massifs de données, de reconnaître des modèles complexes, d'apprendre à partir des expériences des utilisateurs et de prendre des décisions avec un certain degré d'autonomie. À l'heure actuelle, nous observons principalement l'IA faible ou étroite, spécialisée dans des tâches spécifiques et délimitées. Cependant, les scientifiques aspirent à créer une IA générale, capable d'exécuter l'ensemble des tâches intellectuelles humaines ; dans une perspective plus spéculative, ils envisagent même la conception d'une IA supérieure qui dépasserait toutes les capacités cognitives de l'homme[72].

Face à cette réalité en pleine évolution, l'Église est appelée à exercer un discernement prudent et éclairé, reconnaissant à la fois les opportunités et les défis que présente cette technologie. Ce discernement s'enracine dans une anthropologie chrétienne qui affirme la dignité de la personne humaine et sa vocation à la communion avec Dieu et avec les autres.

Distinction fondamentale entre intelligence artificielle et intelligence humaine

Il est essentiel de distinguer l'intelligence artificielle de l'intelligence humaine pour comprendre leurs natures respectives. Comme l'affirme

---

[71] *AN*, 7.

[72] M. J. GAUDET et al. (éds.), *Encountering Artificial Intelligence*, p. 21-22.

Antiqua et Nova, « dans le cas de l'être humain, l'intelligence est une faculté relative à la personne dans son intégralité, tandis que, dans celui de l'IA, elle est comprise dans un sens fonctionnel »[73]. La tradition chrétienne propose une perspective intégrale de l'intelligence humaine, qui dépasse largement la simple capacité de traitement de l'information. Cette intelligence constitue « une faculté qui fait partie intégrante de la manière dont la personne entière s'engage dans la réalité »[74]. Elle se caractérise par plusieurs aspects fondamentaux : sa dimension incarnée[75], sa capacité à établir des relations[76], son ouverture à la vérité et à la transcendance[77], ainsi que sa capacité de discernement moral et éthique[78].

En revanche, malgré ses capacités impressionnantes, l'IA présente des limites intrinsèques. Elle repose principalement sur le raisonnement informatique et l'apprentissage à partir de grandes quantités de données à partir de grandes quantités de données, sans toutefois accéder à l'expérience vécue qui caractérise l'intelligence humaine. Ainsi, « bien que l'IA puisse simuler certains aspects du raisonnement humain et exécuter certaines tâches avec une rapidité et une efficacité incroyables, ses capacités de calcul ne représentent qu'une fraction des possibilités les plus larges de l'esprit humain »[79]. En effet, le pape François souligne que « l'utilisation même du mot 'intelligence' en

---

[73] *AN*, 10.

[74] *Ibid*., 26.

[75] L'intelligence humaine est inséparable de l'unité corps-âme qui constitue la personne. Elle « n'est pas une faculté isolée, mais s'exerce dans les relations, trouvant sa pleine expression dans le dialogue, la collaboration et la solidarité » (*AN*, 18).

[76] Les êtres humains sont « ordonnés par leur nature même à la communion interpersonnelle » (*AN*, 18). Leur intelligence se développe et s'exprime dans ces relations.

[77] L'intelligence humaine est « un "don de Dieu fait pour percevoir la vérité" » (*AN*, 21) ; elle possède « une dimension contemplative essentielle, c'est-à-dire une ouverture désintéressée à ce qui est Vrai, Bon et Beau au-delà de toute utilité particulière » (*AN*, 29).

[78] L'intelligence humaine est guidée par « la conscience morale qui l'appelle "à aimer, à faire le bien et à éviter le mal" » (*AN*, 39).

[79] *AN*, 32.

référence à l'IA 'est trompeuse' et risque de négliger ce qu'il y a de plus précieux dans la personne humaine »[80]. Dans cette perspective, l'IA devrait être considérée non pas comme une réplique de l'intelligence, mais plutôt comme une extension technologique de celle-ci.

Défis de l'usage de l'IA dans les pratiques pastorales

L'intégration de l'IA dans les pratiques pastorales présente de nombreuses possibilités pour soutenir et enrichir les ministères de l'Église. Cependant, elle soulève également des défis critiques et des risques significatifs qui appellent à un discernement approfondi.

Dimension communautaire et incarnée de la foi

L'usage excessif de l'IA dans le contexte pastoral soulève des défis profonds concernant la nature même de l'expérience spirituelle chrétienne qui valorise fortement la présence physique et la communauté concrète. Le catholicisme se caractérise en effet « par la conviction que ses membres sont impliqués dans une rencontre personnelle, rituelle, narrative et sociale avec Dieu incarné, c'est-à-dire avec un Être transcendant et intelligible qui se rend accessible et immédiatement présent à travers des formes sensibles et personnelles »[81]. Cette conception s'enracine dans l'anthropologie chrétienne qui « conçoit l'être humain comme un être essentiellement incarné » où « l'esprit et la matière 'ne sont pas deux natures unies, mais leur union forme une unique nature' »[82]. L'IA, par son essence virtuelle et dématérialisée, peut

---

[80] *Ibid*., 35. FRANÇOIS, *Message pour la 58e Journée Mondiale des Communications Sociales Intelligence artificielle et sagesse du cœur : pour une communication pleinement humaine*, 2024, 8, en ligne sur www.vatican.va.

[81] Adam G. COOPER, *Life in the Flesh: An Anti-Gnostic Spiritual Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 117, cité dans M. J. GAUDET et al. (éds.), *Encountering Artificial Intelligence*, p. 132. Traduction de l'anglais des auteurs.

[82] *AN*, 16.

contredire ce principe fondamental, privant ainsi la foi de sa dimension communautaire et incarnée. En réalité, « les relations humaines authentiques requièrent la richesse humaine de savoir être avec les autres, de partager leurs peines, leurs exigences et leurs joies »[83].

Anthropomorphisation de l'IA et déshumanisation des relations

L'attribution de caractéristiques humaines à l'IA peut engendrer une confusion dommageable, notamment quand il s'agit d'empathie ou de discernement spirituel. Cette méprise peut conduire à remplacer l'accompagnement spirituel par des échanges standardisés et impersonnels avec des systèmes d'IA, au détriment de la profondeur relationnelle nécessaire à la croissance spirituelle. *Antiqua et Nova* souligne que « l'empathie requiert la capacité d'écouter, de reconnaître l'unicité irréductible de l'autre, d'accueillir son altérité et aussi de comprendre le sens de ses silences »[84]. Bien que l'IA puisse générer des réponses qui paraissent empathiques, elle ne peut reproduire la dimension personnelle et relationnelle de l'empathie humaine.

« Hallucinations » de l'IA et défis pour la vérité

Les systèmes d'IA générative sont susceptibles de produire des contenus qui semblent crédibles et rationnels mais sont inexacts, un phénomène désigné sous le nom d'« hallucination de l'IA »[85]. Dans le contexte pastoral, ces aberrations peuvent conduire à des erreurs théologiques et à des interprétations erronées des Écritures. Ces erreurs peuvent être attribuées à plusieurs facteurs : la nature probabiliste des modèles linguistiques, les lacunes dans les données d'entraînement, l'optimisation privilégiant la fluidité plutôt que l'exactitude, l'absence de mécanismes de vérification

---

[83] *Ibid*., 58.
[84] *Ibid*., 61.
[85] *Ibid*., 86.

interne, les biais inhérents aux corpus d'apprentissage et la tendance à décontextualiser l'information[86]. Ces failles soulèvent des questions fondamentales quant à la fiabilité de l'IA dans la transmission de la foi, car elles peuvent altérer la vérité du message évangélique et diffuser involontairement des informations fausses.

Enjeux éthiques

L'utilisation de l'IA dans le domaine pastoral pose des questions éthiques concernant la confidentialité, l'équité d'accès, le risque de manipulation et la responsabilité des décisions. *Antiqua et Nova* rappelle que « la dimension éthique est primordiale puisque ce sont les personnes qui conçoivent les systèmes et qui déterminent à quoi ils servent »[87]. Ainsi, la collecte et l'analyse de données sur les croyants doivent respecter leur vie privée et leur liberté religieuse, car « la vie privée joue un rôle central dans la protection des frontières de la vie intérieure des personnes et dans la garantie de leur liberté d'entrer en relation, de s'exprimer et de prendre des décisions »[88]. Ces considérations éthiques sont d'autant plus essentielles que « la majeure partie du pouvoir sur les principales applications de l'IA [est] actuellement concentrée entre les mains de quelques entreprises puissantes »[89].

Fracture numérique et inégalités d'accès

Si l'IA présente une chance pour enrichir et diversifier l'action pastorale, elle comporte également des risques significatifs d'accentuation des disparités existantes. Son intégration dans les pratiques pastorales suscite des questions fondamentales concernant l'équité et l'accessibilité. Comme le précise

---

[86] *¿Qué son las alucinaciones de la IA?* dans *Google Cloud,* en ligne : https://cloud.google.com/discover/what-are-ai-hallucinations (consulté le 02.03.24).
[87] *AN*, 39.
[88] *Ibid*., 90.
[89] *Ibid*., 53.

Antiqua et Nova, l'IA peut « être utilisée pour prolonger les situations de marginalisation et de discrimination, pour créer de nouvelles formes de pauvreté, pour élargir la 'fracture numérique' et exacerber les inégalités sociales »[90]. Dans le contexte pastoral, les communautés défavorisées, notamment dans les pays en développement, les zones rurales et les populations âgées, sont particulièrement vulnérables. Elles pourraient se trouver marginalisées si l'accès aux ressources pastorales dépend excessivement des technologies avancées. Cette préoccupation s'enracine dans l'enseignement de l'Église selon lequel la quête d'efficacité ne saurait justifier le sacrifice de la dignité humaine et du bien commun[91].

***

En guise de conclusion, nous pouvons dire que le chantier de l'observation et de l'analyse des pratiques pastorales dans l'environnement numérique est immense et très mouvant. L'évolution rapide de la culture numérique est probablement un des critères les plus complexes à prendre en compte. Ce type d'études présuppose une interaction entre sciences humaines et théologie pratique pour que les données puissent être traitées de manière scientifique et rigoureuse. Ici, l'articulation notamment entre la sociologie et la théologie trouve tout son sens. L'intérêt d'un croisement international des observations et analyses est un véritable enrichissement. Nous souhaitons poursuivre en ce sens.

L'analyse des pratiques pastorales dans l'environnement numérique révèle, en fin de compte, la nécessité vitale de préserver la place centrale de la présence physique dans la vie de la communauté chrétienne. Si, d'une part, la culture

[90] *Ibid*., 52.
[91] *Ibid*., 54.

numérique offre de nouveaux espaces de rencontre et de communication de la foi, d'autre part, elle présente des risques réels de virtualisation et de fragmentation des relations humaines et ecclésiales. L'émergence des influenceurs numériques, l'expansion des réseaux sociaux, l'utilisation de l'intelligence artificielle et les possibilités d'évangélisation en ligne exigent un discernement attentif, afin que la médiation technologique ne se substitue pas à l'expérience concrète de la rencontre personnelle et communautaire, mais qu'elle soit au service de celle-ci.

L'évangélisation authentique, enracinée dans la logique de l'Incarnation, exige la corporéité, la présence, le contact, le partage de la vie au sein de la communauté visible. L'initiation chrétienne, la formation à la foi et l'accompagnement pastoral ne peuvent se passer de l'espace communautaire où, à travers les sacrements et la vie partagée, s'accomplit la pleine communication de la Bonne Nouvelle. L'Église est appelée à occuper l'espace numérique avec créativité et responsabilité, sans pour autant renoncer au principe essentiel : la foi naît et mûrit dans la rencontre entre des personnes concrètes, dans la communion des corps et des cœurs réunis en Christ.

Ainsi, le défi actuel ne réside pas seulement dans la maîtrise des moyens numériques, mais surtout dans la volonté de faire en sorte que, grâce à eux, chaque personne soit conduite à une rencontre vivante avec la communauté ecclésiale, là où Dieu se rend présent dans l'histoire et dans le quotidien des relations humaines

Les formations chrétiennes en ligne

Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie

Dimas Danang Agus WIDAYANTO,
Institut catholique de Paris

Genèse et motivations de la recherche

Je vous présente aujourd'hui ma recherche doctorale[1] qui interroge un phénomène de notre époque : la transformation numérique de la formation chrétienne et ses implications pour la transmission de la foi. Cette réflexion s'enracine dans un double constat. D'abord, mon mémoire de Licence canonique avait montré que les témoignages de foi sur Internet, bien qu'importants, ne suffisent pas à transmettre la richesse et la profondeur de la foi chrétienne[2]. Ensuite, lors de mon service paroissial en Indonésie, j'ai

[1] Cette intervention présente les principaux apports de ma thèse de doctorat : Dimas Danang A. WIDAYANTO, *Les formations chrétiennes en ligne. Une chance pour la pratique contemporaine de la mystagogie*, Thèse de doctorat canonique en théologie catéchétique et pratique sous la direction de la prof. Isabelle Morel, Institut Catholique de Paris, soutenue le 29 avril 2025.

[2] Dimas Danang A. WIDAYANTO, *La performativité des récits de témoignage de la foi, Analyse théologique de l'utilisation des Réseaux Sociaux Numériques en Indonésie pour l'évangélisation*, Mémoire de licence canonique sous la direction de la prof. Isabelle Morel, ICP, Juin 2018.

constaté comment une formation chrétienne solide auprès des adultes revitalisait concrètement la vie ecclésiale[3].

Ces expériences m'ont amené à étudier l'adaptation de la formation chrétienne à la « culture numérique »[4], cette transformation radicale de nos modes de communication, d'apprentissage et de transmission. Ce phénomène, accéléré par la crise sanitaire de la Covid-19, a poussé les institutions religieuses à développer des propositions en ligne. L'abondance de ces initiatives numériques m'a conduit à une interrogation : s'agissait-il simplement de solutions provisoires imposées par un contexte exceptionnel, ou assistions-nous à l'émergence d'une nouvelle modalité de transmission de la foi, susceptible d'enrichir durablement la pratique ecclésiale ?

L'affinement progressif de ma problématique

Mon cheminement intellectuel ne fut pas linéaire, mais s'est construit par trois étapes successives d'approfondissement. Initialement, je m'interrogeais simplement sur l'efficacité de ces dispositifs numériques. Ces formations en ligne peuvent-elles réellement participer à l'édification du sujet croyant ? Favorisent-elles son initiation à la foi et le développement d'une relation personnelle avec Dieu ? Cette approche, bien que légitime, demeurait encore trop générale.

J'ai alors développé une définition plus précise : la formation chrétienne en ligne consiste en un ensemble d'activités éducatives dirigées par des formateurs qualifiés et médiatisées par des dispositifs numériques. Ces

---

[3] J'ai relaté cette expérience pastorale dans un article intitulé « Se former pour évangéliser », paru dans la revue *MEP, Asie et Océan Indien*, n° 550, Juin 2019, p. 31-34.

[4] J'entends par « culture numérique » l'ensemble des transformations sociales, culturelles et comportementales engendrées par l'omniprésence des technologies informatiques dans notre quotidien (Voir Dominique CARDON, *Culture numérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2019, p. 18).

activités aident les baptisés à *former* leur identité chrétienne, à se trans*former* par l'Évangile et à se con*former* à Jésus-Christ[5]. Cette conceptualisation m'a conduit à une nouvelle interrogation : la formation chrétienne en ligne peut-elle authentiquement incarner les dimensions kérygmatique et mystagogique inhérentes à la catéchèse ?

L'analyse des récits de vie des participants de ces formations a constitué le tournant décisif de ma recherche. Ces récits ont révélé que les formations en ligne devenaient pour eux des espaces de redécouverte permanente du mystère chrétien. Cette perspective m'a amené à reconsidérer la nature même de la mystagogie : doit-elle rester cantonnée à une période post-baptismale, ou peut-elle être conçue comme un processus permanent d'initiation aux mystères de la foi ?

Cette évolution progressive m'a conduit à formuler ma question centrale : Dans quelles mesures les technologies numériques peuvent-elles contribuer au renouvellement et à l'approfondissement de l'expérience mystagogique ?

Une méthodologie intégrée

Pour répondre à cette question, j'ai développé une méthodologie qui articule analyse des pratiques concrètes avec réflexion historico-théologique. Ce travail s'est déployé en deux temps.

Dans un premier temps, j'ai dressé un panorama de l'écosystème numérique catholique en France et en Indonésie, en analysant plus de 650 sites web se revendiquant comme catholiques[6]. Cette cartographie a révélé que le secteur « Foi et croyance » ne représente qu'une part modeste du trafic global.

---

[5] CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION, *Directoire pour la catéchèse*, Paris, Bayard-Cerf-Mame, 2020, 131.

[6] Cette étude, réalisée entre 2021 et 2023, a notamment utilisé Semrush (www.semrush.com) et Similarweb (www.similarweb.com), deux plateformes d'analyse numérique qui permettent de collecter, mesurer et analyser les métriques d'utilisation des sites web.

Toutefois, les 100 principaux portails catholiques de chaque pays génèrent une audience significative. Pour approfondir cette étude, j'ai sélectionné deux plateformes complémentaires : la française « Prie en Chemin »[7], dédiée à la spiritualité ignatienne et à l'accompagnement de la prière quotidienne, et l'indonésienne « Katolisitas »[8], axée sur l'approfondissement doctrinal, l'évangélisation et la formation catéchétique. Cette analyse a été enrichie par une étude des récits de vie de douze participants issus de différents pays.

Dans un second temps, j'ai mené une recherche historico-théologique sur la mystagogie, depuis ses origines patristiques jusqu'aux directoires catéchétiques contemporains. Cette exploration m'a permis d'identifier les principes fondamentaux d'une formation chrétienne authentiquement kérygmatique et mystagogique.

Première découverte : la mystagogie comme processus permanent

Ma recherche démontre que la mystagogie ne saurait se limiter à la seule période post-baptismale. Le terme, issu du grec *mystagōgia*, désigne non seulement l'action d'accompagner les initiés, mais il représente également un processus évolutif d'initiation aux mystères. Dans l'Antiquité gréco-romaine, le terme « mystères », au pluriel, désignait des cultes réservés aux initiés. Les Pères de l'Église[9] ont transformé cette notion. Le « mystère », tant au singulier qu'au pluriel, fait référence aux préfigurations christiques de l'Ancien Testament ainsi qu'aux rites liturgiques de l'Église. Dans cette perspective, Jésus-Christ est le mystère par excellence, incarnant pleinement le dessein

[7] https://prieenchemin.org (consulté le 04.04.25).
[8] https://katolisitas.org (consulté le 04.04.25).
[9] Mes études des Pères mystagogues portent notamment sur Cyrille de Jérusalem, Ambroise de Milan, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur.

salvifique de Dieu. La mystagogie chrétienne s'articule ainsi autour d'un double principe : initier au mystère, à travers l'immersion liturgique, et initier par le mystère, en conduisant vers la communion avec le Christ.

Des théologiens du 20e siècle ont réactualisé cette perspective patristique. Pour Jean Daniélou (1905-1974), la mystagogie constitue un parcours intégral d'initiation éclairé par une lecture typologique. Karl Rahner (1904-1984), quant à lui, la conçoit comme une introduction à l'expérience personnelle de Dieu dans un monde pluraliste où l'Église vit en situation de « diaspora ».

L'*Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA, 1972) a enrichi le vocabulaire mystagogique patristique. Aux termes *mystagōgia* (processus d'initiation), *mystagogéo* (action d'initier), *mystagogikos* (ce qui relève de la mystagogie) et *mystagogos* (guide ou initiateur), l'OICA a ajouté l'expression « temps de la mystagogie ». Celle-ci désigne la période post-baptismale qui s'étend durant les cinquante jours du temps pascal. L'évolution des trois directoires catéchétiques successifs (1971, 1997 et 2020) témoigne d'un élargissement de la notion de la mystagogie : d'une période temporelle limitée après le baptême, elle devient un processus continu d'immersion dans les mystères chrétiens.

Ma recherche établit que les formations chrétiennes en ligne s'inscrivent dans cette redéfinition subtile des notions de kérygme et de mystagogie : le kérygme, traditionnellement conçu comme une proclamation initiale de la foi, devient une exploration continue, tandis que la mystagogie s'élargit pour accompagner les fidèles tout au long de leur vie, prenant ainsi la forme d'une « mystagogie permanente ».

Deuxième découverte : six principes fondamentaux

Mon analyse historico-théologique a permis d'identifier six principes qui caractérisent une formation chrétienne authentique et donnent corps à la notion de mystagogie permanente.

Le premier principe, l'immersion dans le mystère pascal, invite les fidèles à participer au mystère de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Le deuxième, le lien intrinsèque avec la liturgie, établit que toute formation chrétienne doit se déployer en relation organique avec la célébration des sacrements et la prière liturgique de l'Église. Le troisième, la lecture spirituelle des Écritures, propose une herméneutique équilibrée qui associe l'analyse critique et la dimension spirituelle. Le quatrième, l'expérience personnelle de Dieu, souligne que la formation dépasse la simple transmission de connaissances pour s'ouvrir à l'espace d'une rencontre personnelle avec Dieu. Le cinquième, l'engagement communautaire, rappelle l'enracinement nécessaire dans une communauté de foi où le témoignage partagé et l'expérience collective nourrissent le cheminement personnel. Enfin, le sixième, l'initiation continue, situe la formation chrétienne dans un processus permanent d'approfondissement, de redécouverte et de conversion.

Ces principes constituent les critères d'évaluation des formations chrétiennes en ligne. Ils permettent de distinguer une simple transposition technique d'une véritable expérience mystagogique adaptée au contexte numérique.

Troisième découverte : les potentialités du numérique[10]

Ma recherche montre que les technologies numériques, intégrées avec discernement, peuvent effectivement enrichir l'expérience mystagogique et

[10] Ma réflexion sur les potentialités des technologies numériques pour la formation chrétienne s'inspire de l'ouvrage de Bill COPE et Mary KALANTZIS (éds.), *E-Learning Ecologies : Principles for New Learning and Assessment*, Routledge, 2017. Dans cet ouvrage, les auteurs opposent deux paradigmes : la pédagogie didactique (centrée sur l'enseignant, la mémorisation et l'apprentissage individuel) et la pédagogie réflexive (valorisant l'autonomie de l'apprenant dans un processus collaboratif et dynamique d'apprentissage). Le concept « écologie », proposé par les auteurs, se présente comme une métaphore qui vise à décrire l'environnement éducatif en tant que réseau complexe d'interaction entre les éléments humains, textuels, discursifs et spatiaux, tant dans leurs dimensions physiques que virtuelles.

soutenir ces six principes fondamentaux. Elles permettent un apprentissage ubiquitaire, libérant les fidèles des contraintes spatio-temporelles. Elles encouragent la production active de connaissances en plaçant les participants au cœur du processus. La représentation multimodale enrichit l'expérience par la convergence de différents supports médiatiques. Les plateformes numériques favorisent une rétroaction récursive en établissant des interactions continues entre les participants et les formateurs. Elles stimulent également l'intelligence collaborative en créant un espace d'enrichissement mutuel entre les participants. Ces technologies induisent une réflexion métacognitive qui invite les participants à examiner leur cheminement spirituel et la manière dont ils incarnent le message évangélique. Enfin, elles rendent possible un apprentissage différencié qui respecte les particularités individuelles tout en maintenant une orientation commune.

Cependant, mon analyse des récits de vie révèle un point crucial : l'efficacité de ces formations repose autant sur l'engagement et la disposition intérieure des participants que sur la qualité de la présence du formateur. La technologie demeure un moyen au service d'une rencontre authentiquement humaine et spirituelle.

Apports et contributions

Cette recherche apporte plusieurs contributions significatives au domaine de la théologie pratique et catéchétique.

J'ai développé une approche interdisciplinaire qui articule trois perspectives complémentaires : pédagogique, sociologique du numérique et historico-théologique. Cette approche transversale permet d'appréhender la complexité du phénomène étudié et d'éviter une vision trop technique ou désincarnée de la formation chrétienne en ligne.

Ma contribution principale consiste en une réactualisation du concept de mystagogie dans le contexte contemporain. Je démontre que la mystagogie

constitue une dimension permanente de la vie chrétienne, proposant ainsi une vision intégrée où le kérygme et la mystagogie ne sont pas des étapes successives, mais des dimensions complémentaires et permanentes.

Le terme « mystagogie permanente » figurait déjà dans les propositions du synode des Évêques de 2012[11], mais sans définition précise. Ma contribution dépasse cette simple évocation en structurant cette notion autour de six principes fondamentaux identifiés. Elle offre ainsi une clarification conceptuelle et son application dans l'environnement numérique.

Perspectives et conclusion

Cette recherche ouvre des perspectives pour les futures investigations. La première concerne l'articulation entre la dimension virtuelle des formations en ligne et l'enracinement communautaire et liturgique de la foi, à travers les concepts de « liturgie domestique »[12] et d'« Église domestique »[13]. La deuxième perspective porte sur l'intégration de l'intelligence artificielle dans la formation chrétienne[14], qui permet la personnalisation des parcours tout en

---

[11] Bulletin Synodus Episcoporum, 33, en ligne : www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/xx_plurilingue/b33_xx.html (consulté le 27.11.24).

[12] Hélène Bricout qualifie les liturgies domestiques comme « des actions liturgiques prévues par l'Église, célébrées à plusieurs, comme la prière des Heures d'une part […], et les célébrations de l'Église à la maison, s'il s'avère impossible de participer à l'assemblée d'autre part » (« La sacramentalité des liturgies domestiques », dans *Les liturgies domestiques*, Paris, Mame, 2023, p. 50).

[13] Selon Bernadette Mélois, les *domus ecclesiae* constituaient, à l'époque du christianisme primitif, des lieux fondamentaux pour l'initiation chrétienne, la célébration des sacrements et le développement de la vie apostolique (Voir « Présentation », dans *Les liturgies domestiques*, Paris, Mame, 2023, p. 8-9).

[14] L'introduction de l'IA générative dans la formation chrétienne est mise en évidence par des initiatives telles que « Magisterium AI » (www.magisterium.com, consulté le 04.04.25),

questionnant l'authenticité de l'expérience spirituelle. Ce défi s'intensifie avec l'intégration croissante des plateformes d'IA générative aux réseaux sociaux existants[15]. Dans le même temps, les internautes délaissent progressivement les moteurs de recherche traditionnels au profit d'assistants conversationnels alimentés par l'IA[16]. La troisième concerne la transformation des processus cognitifs à l'ère numérique, qui pourrait stimuler l'intuition et la créativité.

En conclusion, les formations chrétiennes en ligne représentent bien plus qu'une simple adaptation technique des démarches catéchétiques traditionnelles. Elles ouvrent de nouvelles perspectives pour la transmission de la foi à l'ère numérique. En intégrant les principes fondamentaux de la formation chrétienne, elles peuvent promouvoir une pratique renouvelée de la mystagogie, conçue comme un processus continu d'initiation aux mystères de la foi. Cette réactualisation s'appuie sur une coresponsabilité partagée entre tous les acteurs concernés : participants engagés, créateurs de contenus inspirés, gestionnaires de plateformes attentifs et régulateurs éclairés.

« Catholic Chat » (www.catholic.chat, consulté le 04.04.25) et « CatéGPT » (www.categpt.chat, consulté le 04.04.25).

[15] OpenAI développe actuellement un concurrent d'Instagram et de X (anciennement Twitter), tandis que la plateforme X s'est fusionnée avec xAI et son assistant Grok. De son côté, Meta a intégré son modèle d'IA Llama dans l'écosystème complet de ses applications : Facebook, Instagram et WhatsApp (voir Georges NAHON, « L'IA devient le nouveau réseau social mondial », *Le Monde*, 22 mai 2025.

[16] Selon l'étude du cabinet Gartner, l'usage des moteurs de recherche traditionnels devrait chuter de 25 % d'ici à 2026, supplanté par les *chatbots* conversationnels (Voir Gartner, « Gartner Predicts Search Engine Volume Will Drop 25% by 2026, Due to AI Chatbots and Other Virtual Agents », 19 Februari 2024, en ligne : www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2024-02-19-gartner-predicts-search-engine-volume-will-drop-25-percent-by-2026-due-to-ai-chatbots-and-other-virtual-agents, consulté le 28.05.25). L'exploration manuelle des résultats de recherche cède progressivement la place au dialogue interactif avec des assistants intelligents comme ChatGPT (OpenAI), Claude (Anthropic), Gemini (Google) ou Copilot (Microsoft).

PRATIQUES ÉMERGENTES DANS LA VIE CONSACRÉE, LES ÉCOLES, LA CATÉCHÈSE, LA CONVERSATION DANS L'ESPRIT

L'expérience du changement culturel dans la province chilienne-argentine des Sacrés-Cœurs

Répercussions théologiques et pastorales

Rodolfo NÚÑEZ HERNÁNDEZ,
Université Finis Terrae, Santiago (Chili)

Carolina BACHER MARTÍNEZ,
Université catholique de Temuco (Chili)

À propos du changement culturel au sein des SSCC[1]

En 2020, à la suite des graves cas d'abus sexuels[2] s impliquant des membres de la Congrégation des Sacrés-Cœurs dans la province du Chili-Argentine, il est apparu nécessaire de comprendre en profondeur les facteurs culturels qui ont rendu ces faits possibles. Il ne suffisait pas de sanctionner des cas individuels ; il était impératif d'analyser le tissu organisationnel qui, d'une manière ou d'une autre, a facilité la survenue ou la dissimulation des abus. À

[1] Ce document s'appuie sur des documents de travail de Bernardita Zambrano Chávez, théologienne catholique et coordinatrice provinciale de la gestion paroissiale de la Congrégation SSCC du Chili et d'Argentine, ainsi que sur une synthèse des propos tenus dans la revue *Nuestra Vida 2024* de la Congrégation des Sacrés-Cœurs du Chili et d'Argentine, qui s'appuie elle-même sur les conclusions de son dernier chapitre général.

[2] Le 9 août 2019, la Congrégation des Sacrés-Cœurs au Chili a annoncé l'ouverture d'une enquête préliminaire sur des allégations d'abus sexuels qui auraient été commis par les prêtres P. Gerardo Joannon, P. Juan Andrés Peretiatkowicz et P. Jorge Prieto. Cf. www.aciprensa.com/noticias/76838/congregacion-sagrados-corazones-en-chile-informa-sobre-nuevas-denuncias-por-abusos.

cette fin, le cabinet de conseil Gudcompany[3] a été chargé de réaliser un diagnostic culturel. Ce concept vise à déterminer « quels éléments d'identité, valeurs, principes, schémas de pensée, traditions, styles, coutumes, symboles, modes de relations, et bien d'autres encore, expliqueraient, au moins la facilitation, voire directement la survenue de diverses situations d'abus ».

Cette étude comprenait des entretiens approfondis, des entretiens de groupe, des enquêtes électroniques et une analyse documentaire, ainsi qu'une analyse de la littérature internationale sur le phénomène des abus au sein de l'Église. Cette vaste recherche a abouti à une conclusion aussi troublante que révélatrice : bon nombre des risques n'étaient pas simplement conjoncturels, mais étaient enracinés dans le charisme même de la Congrégation, dans ses pratiques quotidiennes, dans sa manière de concevoir la fraternité, l'autonomie et la valorisation de l'individu.

La Province a répondu à ce diagnostic en convoquant un chapitre provincial extraordinaire en août 2022, consacré exclusivement à la transformation culturelle. À partir de ce document de diagnostic et à travers un processus de réflexion et de discernement, trois thèmes clés à aborder par la congrégation ont été identifiés, à savoir : a) la nécessité de construire une fraternité qui corrige et accompagne, b) une autonomie vécue dans l'équilibre, et c) une valorisation de l'individu qui intègre la dimension relationnelle et la responsabilité mutuelle, permettant une forme d'évaluation la plus large possible, dans laquelle le regard de la communauté laïque au service de laquelle est la congrégation soit présente de manière permanente.

---

[3] https://gudcompany.com. Il s'agit d'un cabinet de conseil privé, composé d'une équipe pluridisciplinaire d'ingénieurs commerciaux, d'ingénieurs civils et industriels, de psychologues, de sociologues, d'économistes et de designers, entre autres, ayant une expérience dans des entreprises nationales et multinationales, des organisations à but non lucratif, le secteur public, des organismes internationaux et des établissements d'enseignement.

La Congrégation s'est dit :

> Nous avons besoin d'une instance qui nous aide à mener à bien ce processus de transformation culturelle dans lequel nous nous sommes engagés, non seulement pour des raisons de projection d'avenir, mais surtout en raison de notre engagement envers le « plus jamais ça » envers les victimes d'abus dans notre Province. Nous pensons que la présence de cette instance favorisera l'amélioration de la qualité de notre vie religieuse, de notre mission et de nos multiples services (n° 69).

Pour mener à bien ce processus, une équipe de gestion de ce changement a été créée en mars 2023, pour une durée d'au moins trois ans et relevant directement du Provincial et de son équipe de direction. Elle est composée de cinq personnes : deux femmes laïques, deux hommes laïques et le Provincial de la congrégation. Les objectifs fixés sont les suivants :

1. Élaborer un Plan de transformation culturelle de la Congrégation des Sacrés-Cœurs.
2. Aider à élaborer une planification stratégique.
3. Élaborer un système d'évaluation du processus permettant de déterminer les progrès, les stagnations ou les reculs.
4. Fournir des conseils en matière de gestion des ressources humaines (religieux et laïcs).

Ces objectifs guident les tâches à mettre en œuvre, qui consistent à traiter chacun des thèmes jugés essentiels par le chapitre provincial. Le développement suivant aborde chacun de ces axes, en cherchant à éclairer le chemin vers un renouveau profond.

La valeur d'une fraternité qui corrige et accompagne

La fraternité constitue l'un des piliers fondamentaux du charisme des Sacrés-Cœurs. Grâce à elle, une vie communautaire riche en affection, en sentiment

d’appartenance et en accueil mutuel s’est construite. Cependant, le diagnostic culturel a mis en évidence un phénomène préoccupant : l’affection fraternelle, poussée à l’extrême, s’est transformée en un obstacle à un contrôle sain entre pairs. Le mandat d’une fraternité inconditionnelle a conduit, inconsciemment, à une culture de la non-intervention, à une sorte de « laisser-faire », où le doute ou la remise en question du comportement du frère était perçu comme un manque d’affection ou de loyauté.

Cette fraternité mal comprise a généré un environnement propice à l’omission et à l’indifférence. La correction fraternelle, vitale pour préserver la santé de toute communauté, s’est trouvée inhibée. Le changement culturel proposé suppose de repenser la fraternité, en comprenant que le véritable amour fraternel inclut le souci actif de l’autre, le courage d’avertir lorsque son chemin met en danger sa vie ou celle des autres. Il s’agit d’évoluer vers une fraternité mûre, où l’affection s’accompagne d’une responsabilité mutuelle, et où la correction est une expression d’amour et non de jugement.

D'autre part, on reconnaît que la disposition à accepter la correction dépend en grande partie de l'état de santé mentale et émotionnelle de chaque membre. Renforcer la structure psychique individuelle est donc une condition essentielle pour que la correction soit vécue comme un acte d'aide et non comme une menace.

Cette conscience de l’urgence de modifier ce mode de vie fraternel est exprimée directement au n° 5 du texte du XX^{e} chapitre provincial, lorsqu’ils disent :

> Le sage écoute la réprimande, le fou ne veut pas entendre (Prov. 13, 15). Cela suppose une disposition spirituelle à vivre la correction fraternelle qui, venant du frère, nous aide à nous améliorer. C’est avant tout un bien que nous pouvons nous offrir mutuellement.

La valeur d'une autonomie équilibrée

L'autonomie a traditionnellement été considérée comme une valeur positive dans la vie religieuse : elle exprime la confiance accordée à chaque frère pour vivre sa vocation de manière responsable. Cependant, lorsque l'autonomie se détache des mécanismes de contrôle et d'accompagnement, elle peut devenir un facteur de risque significatif. Le diagnostic a révélé que de nombreux religieux, lorsqu'ils atteignent une certaine maturité, exercent leur autonomie de manière isolée, en participant à des activités non supervisées ou en s'absentant de la vie communautaire sans préavis.

Ce mode de vie autonome, lorsqu'il s'entremêle à des phénomènes tels que le cléricalisme, amplifie sa dangerosité. La transformation culturelle propose de repenser l'autonomie non pas comme une fin en soi, mais comme un chemin vers la liberté en Dieu — une théonomie — où chaque choix est éclairé par le discernement communautaire, la prière constante et la responsabilité envers les autres.

Il est nécessaire de définir des cadres d'action clairs, d'établir des accords de cohabitation, d'encourager la maîtrise de soi et de renforcer le contrôle communautaire et pastoral. L'autonomie ne doit pas être vécue dans la solitude, mais dans un dialogue permanent avec la communauté et selon des critères de transparence, en favorisant une croissance personnelle toujours liée au bien commun.

La certitude d'une autonomie bien acquise doit intégrer le regard de l'autre et l'horizon communautaire ; cela est exprimé au paragraphe 11 du texte du XX^{e} chapitre provincial, où l'on peut lire :

> Dans le processus de croissance de l'autonomie, la capacité des autres à aider à grandir dans une régulation réciproque qui ne restreint pas la liberté, mais lui donne des limites et un sens, occupe une place importante. La question et le défi sont de savoir comment faire en sorte

que notre liberté s'oriente vers la communauté et non vers l'individualisme.

La valeur de l'individu dans une perspective relationnelle

La Congrégation des Sacrés-Cœurs a toujours accordé une grande importance à l'individualité de chacun de ses membres. Cette approche a favorisé le respect des différents chemins vocationnels, le développement des talents personnels et le rejet des modèles uniformisants. Cependant, lorsque cette approche est poussée à l'extrême, on court le risque de laisser sans limites des attitudes individuelles susceptibles de mettre en danger la communauté.

Accepter l'autre sans le remettre en question, au nom du respect inconditionnel, a parfois empêché de donner des avertissements opportuns face à des comportements dangereux. Le diagnostic invite à repenser notre conception de l'individu : nous ne sommes pas des îles isolées, mais des êtres essentiellement relationnels. Nos actions ont toujours un impact sur notre environnement, et nous en sommes responsables. Ainsi, la correction, l'accompagnement et l'intervention fraternelle doivent faire naturellement partie de notre vie communautaire.

De plus, le concept de la multiplicité du moi est introduit : chaque personne intègre diverses dimensions, parfois harmonieuses, parfois en conflit. Juger ou accompagner un frère implique de reconnaître cette complexité, en comprenant qu'un acte ne définit pas la totalité de son être. Dans cette perspective, l'accompagnement devient plus compatissant, plus réaliste et plus efficace.

Une mise en garde importante issue de ce processus concerne la nécessité de surmonter ce qu'on appelle le « bypass spirituel » : la tendance à éluder les conflits ou les souffrances internes par des justifications religieuses. Ce point revêt une grande importance dans la conscience naissante des membres des

Sacrés-Cœurs, puisque dans le numéro 29 de leur XX^{e} chapitre provincial, ils indiquent :

> En ce qui concerne le phénomène du « contournement spirituel », un élément à souligner est la compassion aveugle, dont les manifestations sont : une attitude indifférenciée de tolérance ; la phobie de la confrontation ; l'addiction à l'harmonie, comme si le conflit était négatif ; une vision négative de la colère ; la peur du regard des autres sur soi-même ; une confusion théorique et pragmatique entre juger/discerner et condamner ; une précipitation vers le pardon, vers l'acceptation, sans passer par le processus de deuil lié au préjudice subi.

Tel qu'elle est décrite ici, il est évident que cette attitude, loin de guérir, perpétue les dysfonctionnements et les risques. Affronter les conflits, établir des limites saines et développer des compétences de confrontation compatissante sont des étapes essentielles vers une culture plus saine et plus authentique.

Cette prise de conscience de l'erreur, exprimée dans les trois axes thématiques évoqués par le XX^{e} chapitre provincial, a exigé la création d'une équipe capable de prendre en charge la gestion systématique des actions face à la crise, remplissant ainsi une fonction centrale qui consiste à veiller à ce que les moyens soient utilisés et que les actions concrètes suggérées par ce conseil soient mises en œuvre.

Moyens et actions concrètes

À court terme

- Former les responsables de communauté à l'exercice de leur rôle, en ce qui concerne le service de l'autorité, la pratique de la correction fraternelle et les compétences nécessaires à un contrôle sain au sein de la communauté locale. Dans cette même optique, il est demandé au responsable de communauté de veiller à :

- ✓ S’entretenir, au moins deux fois par an, avec chaque frère de la communauté, dans un esprit d’accompagnement et d’attention, plus conforme à la tradition bénédictine.
- ✓ Organiser au moins une fois par an un temps de « bilan de vie », de « liturgie pénitentielle » et/ou de « liturgie d’action de grâce » sur la vie et le don de soi des frères.
- ✓ Coordonner la réflexion de la communauté pour qu’elle établisse, dans son projet communautaire, des accords sur les règles de base régissant la présence des frères au sein de la communauté, la manière dont nous interagissons, ainsi que les moyens permettant de mettre en œuvre et d’évaluer ces accords au sein de la communauté.

- Réélaborer la « charte du responsable » à travers un discernement impliquant les responsables des communautés.
- Repenser le projet communautaire et la journée communautaire de manière à y intégrer les changements nécessaires concernant notre expérience de l’individualité, de la fraternité et de l’autonomie, et à permettre la mise en œuvre des accords nécessaires au changement culturel que nous souhaitons.

Responsable de la gestion de ces moyens : le gouvernement provincial.

À moyen terme

- Que, lors de notre retraite provinciale, nous puissions approfondir le discernement spirituel (personnel et communautaire) et les aveuglements de nos décisions (contournement spirituel).

Responsable de la gestion et de l'évaluation de ce moyen : Commission de formation permanente et de spiritualité.

- Que les frères – en se laissant interpeller par la communauté pastorale – soient évalués, dans les œuvres où ils rendent service, quant à la manière

dont ils exercent leur autonomie, leur individualité et leur pouvoir ; pour cela, il faudra mettre en place les outils appropriés.

Responsables de la gestion et de l'évaluation de ce domaine : Commission des paroisses, commission de la pastorale des jeunes et les directeurs des écoles ou équipes équivalentes.

- Que, au cours des trois prochaines années, chaque frère passe un bilan psychologique, qui nous permette d'établir un diagnostic personnel de nos niveaux d'autonomie et de notre manière d'entrer en relation. Si nécessaire, ce diagnostic pourra marquer le début d'un processus thérapeutique qui nous ouvrira la voie d'une « rééducation émotionnelle et relationnelle ».
- Réaliser tous les trois ans un diagnostic organisationnel, afin d'évaluer la manière dont ces thèmes évoluent dans la vie de notre Province.

Responsable de la gestion et de l'évaluation de ce moyen : Gouvernement provincial.

À long terme

- Travailler, lors d'une rencontre provinciale et avec l'aide de spécialistes, sur l'art d'écouter, la communication assertive et les niveaux de communication entre nous.

Responsable de la gestion et de l'évaluation de ce domaine : Commission de formation permanente et de spiritualité.

À partir des moyens proposés et des actions correspondantes, on constate clairement un effort visant activement à établir un lien entre la prise de conscience des limites structurelles et fonctionnelles de la culture de l'organisation et la recherche concrète de mesures correctives, qui impliquent des changements profonds dans la manière de se comprendre soi-même et par rapport aux communautés que l'on accompagne.

Évolution du processus de transformation culturelle

En 2025, le XXI[e] chapitre provincial s'est tenu ; à cette occasion, l'état d'avancement de l'effort de transformation en cours a été présenté. Cette tâche de mise en œuvre du changement est gérée par l'Équipe de gestion de la transformation culturelle (GETRAC). Nous examinerons l'état d'avancement de chacune des dimensions concernées.

La valeur d'une fraternité qui corrige et accompagne

Afin de répondre au besoin de disposer de méthodes de travail tenant compte des exigences de performance inhérentes à cette dimension, les actions suivantes ont été menées :

a) Conception et mise en œuvre de nouvelles méthodologies pour l'examen de vie et la correction fraternelle.

b) Élaboration d'un guide à l'intention du responsable de communauté.

c) Accompagnement spécifique des responsables de communauté.

Cela a permis d'obtenir deux résultats significatifs, à savoir :

a) Disposer de définitions explicites et mesurables relatives à l'idéal de fraternité, ce qui a un impact positif sur la coresponsabilité et la sollicitude mutuelle.

b) Grâce à l'accompagnement du responsable de communauté, il a été possible d'optimiser les processus communautaires, de soigner les conversations personnelles et d'améliorer la qualité des rencontres.

Les limites encore mises en évidence ici sont liées à la nécessité que cette manière d'interagir devienne une pratique habituelle de cheminement humain et communautaire et ne reste pas une réaction à une exigence fonctionnelle demandée par le plan opérationnel de changement culturel.

La valeur d’une autonomie équilibrée

La recherche pour faire aboutir cette manière de vivre par les frères est considérée comme un effort qui doit à être soutenu par de l’accompagnement, du discernement et des structures. C'est dans cette optique qu'a été prise la décision de faire passer une évaluation psychologique à chacun des membres de la congrégation, afin de disposer ainsi d'une approche réaliste et objective des processus personnels de chacun d'entre eux, permettant d'avancer vers la réalisation de cette conception de l'autonomie, qui implique un bon usage de la liberté personnelle, une responsabilité communautaire et une mission assumée et partagée.

Les progrès dans ce domaine sont encore timides et les limites identifiées indiquent qu'il est nécessaire de :

a) Disposer d’un plan de formation continue

b) Définir plus clairement les modalités d'accompagnement des processus d'autonomie.

Si ces progrès ne sont pas réalisés, les comportements d’isolement individuel ou des liens excessivement dépendants persisteront, avec le coût que cela implique pour le développement d’une autonomie mûre et intégrée.

La valeur de l'individu dans une perspective relationnelle

Pour contribuer au succès de cet aspect, des instruments d'évaluation et des mécanismes de suivi ont été progressivement intégrés, permettant de caractériser et d'évaluer chaque frère, tout en conservant la conscience de sa singularité et de ce qui lui est propre dans l'exercice de sa vie communautaire et de sa mission. Dans cette perspective, les dispositions suivantes ont été mises en œuvre :

a) L'évaluation des compétences de chacun dans les fonctions pastorales.

b) L'évaluation de l'adaptation de chacun aux accords et aux règles communautaires.

Ce qui a été mis en place a permis d'instaurer un contrôle fraternel sain, au bénéfice de chacun des frères et de la communauté dans son ensemble.

Les défis à relever sont les suivants :

a) Due l'évaluation et le contrôle ne soient pas perçus comme une menace, mais soient considérés comme des outils de travail, utiles à la croissance personnelle et à celle de la communauté à laquelle on appartient.

b) Valider les évaluations comme une contribution à la relation entre les frères et au projet auquel la Province se consacre.

La gestion au service du développement de la mission

Le processus de transformation culturelle vise à redéfinir la gestion, en cherchant à la faire dépasser sa simple dimension administrative, afin qu'elle se positionne comme une expression de médiation spirituelle et apostolique, condition essentielle pour soutenir la mission évangélique des Sacrés-Cœurs. Cela a conduit le GETRAC à concevoir :

a) des profils de poste ;

b) des outils de mesure de la compétence ;

c) des plans opérationnels ;

d) un système de suivi mensuel.

Cela a permis d'organiser, de professionnaliser et de rendre plus transparente la prise de décision au niveau provincial. Tout cela doit être consolidé et institutionnalisé, ce qui nécessitera de :

a) Mettre en œuvre les accords conclus lors des assemblées.

b) Renforcer la supervision des processus.

c) Communiquer avec clarté et conviction le sens pastoral de la gestion.

d) Souligner l'intérêt et les avantages de ces mécanismes pour la vie de la congrégation.

e) Consolider leur durabilité et leur légitimité au fil du temps.

Synodalité et participation laïque

Sur ce point, des avancées importantes sont à signaler, notamment au niveau paroissial, où un travail soutenu a été mené à travers des ateliers, l'accompagnement des communautés locales et la mise en œuvre du canon 517,2 du code de droit canonique, qui permet la participation des laïcs. La participation active et la collaboration influente de femmes et d'hommes laïcs, qui agissent en tant qu'agents du processus de transformation culturelle, ont enrichi, élargi et approfondi les perspectives, renforçant ainsi les décisions prises au sein de la communauté et, par conséquent, élargi l'horizon ecclésial de la Province.

Il reste à répondre à la demande d'étendre cette manière d'être Église à toutes les œuvres et à tous les niveaux de la vie de la Province, tels que le domaine de l'éducation et tout comme dans la Fondation qui s'occupe d'enfants en situation de vulnérabilité. L'équipe de gestion pastorale provinciale (GEPAP) continuera ici à jouer un rôle-clé, dans sa fonction de coordination des projets apostoliques.

L'évaluation du processus de transformation culturelle par les frères de la Province

Il a été demandé aux frères de répondre à une enquête sur la manière dont ils percevaient le déroulement du processus. Cette enquête a été intitulée « Prendre le pouls de la transformation culturelle ». Les données recueillies fournissent une lecture utile et significative du degré de perception du processus en cours, de son appropriation par les frères et de sa mise en œuvre, deux ans après son lancement.

Les modalités de mise en œuvre des différentes aspects de la transformation culturelle dans la vie quotidienne des frères sont reprises dans les points suivants :

a) Révision de vie : 58 % des personnes interrogées déclarent l'avoir effectuée deux fois par an, respectant ainsi l'objectif fixé, tandis que 42 % indiquent ne l'avoir réalisée qu'une seule fois au cours de l'année. Ces données soulignent la nécessité de donner la priorité aux temps et aux moments de la communauté pour privilégier cette tâche par rapport à d'autres contingences, en en faisant un véritable choix personnel et de toute la communauté, en comprenant qu'elle est fondamentale dans le processus de changement dans lequel la Province est engagée.

b) Correction fraternelle : cette pratique affiche des résultats faibles, puisque seuls 33 % des frères la jugent positive. 9 % indiquent qu'elle n'a pas donné de résultats positifs et 58 % précisent qu'elle n'a pas été mise en œuvre. Les données recueillies montrent que cette forme de participation à la vie communautaire se heurte à de vives résistances ; il est donc tout à fait nécessaire de revoir les modalités de mise en œuvre de cette tâche, en optimisant les contextes dans lesquels elle s'effectue, en soignant ses formes, et en cherchant à atteindre une disposition subjective qui permette de la vivre comme une pratique évangélique au service du développement humain et de la dynamisation de la vie communautaire.

c) Vie communautaire : 100 % des personnes interrogées indiquent que des accords de base ont été établis, mais 17 % n'accordent aucune valeur à ces accords en ce qui concerne la fraternité ou l'autonomie équilibrée. Cela implique qu'il faut mettre en place des actions permettant des dialogues authentiques, gérer les conflits de manière constructive et mettre l'accent sur l'expérience de la vie communautaire dans des conditions propices au développement humain.

d) Accompagnement personnel et thérapeutique : 85 % des frères à qui l'on a recommandé de suivre un accompagnement le considèrent comme quelque chose de très positif pour leur vie personnelle, tandis que 15 % ne le perçoivent pas ainsi. Dans ces cas, il est recommandé de changer de thérapeute, afin d'établir une relation thérapeutique qui leur permette de réussir leur processus.

e) Rencontres communautaires : 75 % des frères interrogés évaluent positivement cette activité, mais 25 % ont des critiques à son sujet, soit parce qu'ils la qualifient de peu positive, soit parce qu'ils estiment qu'elle n'a pas été suffisamment soignée. Il serait tout à fait opportun, dans ces cas, d'intégrer des évaluations systématiques à la fin de chaque rencontre, en conservant des comptes-rendus pouvant être utilisés pour optimiser l'expérience de manière progressive.

f) Entretiens avec le responsable de communauté : seuls 25 % des frères ont rencontré à deux reprises le responsable de communauté, formule convenue pour cette instance. Les 75 % restants ne l'ont fait qu'une seule fois, ce qui pose un défi en matière de leadership et de gestion qui doit être corrigé.

g) Évaluation du travail pastoral par les laïcs : 58 % des frères et sœurs déclarent connaître leur évaluation, 25 % ne savent pas s'ils ont été évalués ou non et 17 % indiquent qu'aucune évaluation n'a été réalisée à leur égard. Ces données révèlent un point faible significatif, dans la mesure où le retour d'information sur la manière dont le travail des frères est perçu est essentiel pour optimiser leur service et soutenir le changement culturel auquel se consacre la Province.

h) Participation aux instances de communication visant à faire connaître la transformation culturelle : ce point révèle des difficultés, car seuls 50 % des frères ont participé à cette tâche, 42 % déclarent ne pas vouloir le faire et les 8 % restants se déclarent dépourvus des compétences nécessaires à cette fin. La moitié des frères se montre donc distante par

rapport au modèle de communication mis en place, ce qui nécessite de le revoir et de l'optimiser afin d'augmenter le pourcentage de frères qui y participent.

En résumé, on peut dire que 75 % des frères perçoivent la transformation culturelle comme un processus qui les a aidés à prendre conscience de leur exercice pastoral, tandis que 25 % la considèrent comme cohérente avec leur charisme et estiment que le niveau de participation est bon. Ils apprécient l'effort fourni, même si le style organisationnel du processus de changement peut s'avérer source de tensions et de fatigue.

Relecture théologique et pastorale dans une perspective synodale

L'expérience précédente invite à examiner, à partir de la théologie pastorale dans une perspective synodale, certains thèmes qui structurent cette section : l'approche institutionnelle de la proposition de conversion pastorale ; la question de savoir dans quelle mesure ce processus converge avec le processus de mise en œuvre synodale ; et, enfin, quelle est la contribution qu'apporte ce cas à la conceptualisation des expressions « culture ecclésiale » et « changement de la culture ecclésiale ».

Pertinence théologique et pastorale de la dimension institutionnelle des communautés chrétiennes

Casiano Floristán a fait remarquer que le dynamisme de la réception postconciliaire de la dimension mystico-communautaire a suscité un discrédit théologique et pastoral de la dimension institutionnelle de l'Église[4]. Cependant, l'argumentation en faveur de sa validité repose sur la dimension constitutive de la sociabilité humaine, tout comme sur la dimension

[4] Casiano FLORISTÁN, *Théologie pratique : théorie et praxis de l'action pastorale*, Madrid, Sígueme, 2002, p. 747.

théandrique de l'Église. Comme l'exprime bien Agenor Brighenti, les actions pastorales sont soumises au dynamisme de l'Esprit et aux contingences historiques des actions humaines[5]. Alphonse Borras souligne que l'institutionnalisation représente un défi pour l'Église, en particulier l'Église romaine[6].

Lorsque les institutions s'articulent autour de la liberté, de la réciprocité et de la solidarité des libertés, dans un cadre de justice et de respect, la reconnaissance mutuelle, l'amitié et la gratuité réciproque constituent des expériences libératrices pour ceux qui les composent et interagissent avec elles[7]. Le cadre institutionnel soutient la présence, l'accessibilité et la pérennité de la proposition religieuse auprès des nouvelles générations : il constitue en soi un message[8]. En même temps, il comporte un risque de routine, de bureaucratisation et d'abus de pouvoir. L'institutionnalité est au service de l'expérience de foi du Peuple de Dieu et de sa mission, c'est un signe et un instrument de l'Évangile dans sa précarité historique et, pour cette raison, il a besoin d'un dynamisme permanent de réforme.

---

[5] Agenor BRIGHENTI, «Concepto y ámbitos de la conversión pastoral», dans Rafael LUCIANI, Carlos SCHICKENDANTZ (dir.), *Réforme des structures et conversion des mentalités. Défis pour une Église synodale*, Madrid, Kraf, 2020, p. 207.

[6] Alphonse BORRAS, «Qué caminos nos abre Episcopalis Communio de cara a una reforma sinodal de la Iglesia Católica ?», dans *Estudios Eclesiáticos* 97, 381-382, 2022, p. 810.

[7] Juan Carlos SCANNONE, «Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas», dans *Stromata 50,* 1994, p. 160.

[8] Agenor BRIGHENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe», dans *Theologica Xaveriana* 176, 2013, p. 338.

Apports mutuels entre le cas et la réflexion synodale

Le processus synodal 2021-2024 a récolté les requêtes qui se sont élevées face aux dynamiques institutionnelles qui occultent l'Évangile, parmi lesquelles notamment les abus[9] (*DF,* 46 ; *DF,* 55) :

> Le cléricalisme, entendu comme l'utilisation du pouvoir à son propre profit et la distorsion de l'autorité de l'Église qui est au service du peuple de Dieu. Celui-ci s'exprime en particulier dans les abus sexuels, économiques, de conscience et de pouvoir des ministres de l'Église. « Le cléricalisme, favorisé par les prêtres eux-mêmes ou par les laïcs, engendre une scission dans le corps ecclésial qui encourage et aide à perpétuer beaucoup des maux que nous dénonçons aujourd'hui. Dire non aux abus, c'est dire non, de façon catégorique, à toute forme de cléricalisme. » (*DF,* 74)

L'Assemblée a également encouragé la mise en place, dans tous les milieux ecclésiaux, d'une culture de protection (*safeguarding)* afin de faire des communautés des lieux de plus en plus sûrs pour les mineurs et les personnes vulnérables (*DF,* 150).

L'horizon synodal comporte une dimension structurelle axée sur les processus et les structures synodales (*DF,* 30). Il faut espérer que le fondement théologique et pastoral de la dimension institutionnelle favorise l'accueil communautaire des médiations interdisciplinaires qui apportent des perspectives pour dynamiser le changement organisationnel, comme on le perçoit dans le cas présenté.

Outre la thématique explicite de la prévention des abus de toute nature et de la prise en charge et de la protection des personnes, trois aspects du processus

---

[9] FRANÇOIS ET XVI[e] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vers une Église synodale : communion, participation et mission. Document final*, 2024, 46 et 55 (ci-après cité dans le corps du texte par *DF*).

de changement institutionnel des *Sacrés Cœurs* convergent avec les propositions synodales.

Tout d'abord, un choix d'approfondir l'anthropologie relationnelle[10] qui inclut la correction fraternelle. Cela implique des relations interpersonnelles significatives et authentiques (*DF,* 34 et 50), fondées sur l'amour et l'estime mutuels (*DF,* 34 et 143), l'accueil et l'inclusion (*DF,* 115), et la coresponsabilité pour le bien commun (*DF,* 48). En même temps, cela suppose d'assumer la vulnérabilité – celle des autres et la sienne –, en étant conscient de l'interdépendance (*DF,* 48), en reconnaissant ses défauts (*DF,* 55) et en étant disposé à pardonner et à être pardonné (*DF,* 43). Cette dimension renforce la dimension de la correction fraternelle dans les communautés et un processus permanent de conversion relationnelle (*DF,* 50).

En second lieu, l'accent synodal mis sur la confiance mutuelle et réciproque (*DF*, 46, 55, 80, 82 et 90) et sur la pratique de l'outil de la conversation dans l'Esprit (*DF* 45) est enrichi par l'attention que le cas des SSCC porte au « *bypass* spirituel », compris comme la pratique consistant à éluder ou à éviter quelque chose, en particulier le conflit, sous une justification spirituelle, en lui attribuant une valeur absolue d'harmonie qui ne permet pas d'expliciter le conflit. Cet aspect converge avec les réflexions qui réaffirment la valeur du désaccord dans la pratique de la conversation dans l'Esprit et dans les processus de discernement ecclésial. Comme le dit Ernesto Palafox Cruz, « non seulement le consensus est une force motrice et d'action, mais le

[10] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, 2018, 111.

désaccord apporte également un élément central dans les dynamiques de transformation et *d'aggiornamento* de l'Église »[11].

En troisième lieu, la valeur de l'autonomie équilibrée est étroitement liée à la nécessité de transparence, d'évaluation et de responsabilité institutionnelle. Le *Document final* fait référence à la nécessité d'un esprit de transparence (*DF,* 95) et d'une transparence concrète (*DF,* 96) qui implique : vérité, loyauté, clarté, honnêteté, intégrité, cohérence, rejet de l'opacité et de l'hypocrisie. Une Église plus transparente exige une révision de certains fondements théologiques ainsi qu'une approche systémique permettant la conversion pastorale[12]. Cela suppose d'intégrer des processus de transparence active, qui incluent une communication diffusant ouvertement l'information, ainsi que des processus de transparence passive, garantissant l'accès public à l'information institutionnelle. La mise en place de codes et de comités d'éthique ainsi que d'audits institutionnels est au service de ce processus de transparence. L'Église n'a pas mené de réflexion systématique sur la transparence institutionnelle. Parallèlement, ce concept est absent du Code de droit canonique, alors que le terme « secret » y apparaît trente-huit fois[13].

Le défi théologique et pastoral d'approfondir le concept de culture ecclésiale et de changement culturel ecclésial

Le concept de culture ecclésiale n'apparaît pas dans le *Document final* du synode 21-24. Cependant, on utilise les concepts de culture de la transparence, du rendre compte et de l'évaluation (*DF,* 11, 79, 141), culture

---

[11] Antonio E. PALAFOX CRUZ, «El disenso en la conversación en el Espíritu y en los procesos eclesiales», dans Marcela MAZZINI, Fernando SOLER (éd.), *Teología de la Conversación en el Espíritu. Una exploración interdisciplinar,* Buenos Aires, Agape, 2024, 258.

[12] Carlos SCHICKENDANTZ, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», dans *Teología y Vida* 60, 1, 2019, 9-40.

[13] Sonia BRITO RODRÍGUEZ et Álvaro RAMIS OLIVOS, «Corrupción en las instituciones. Un llamado urgente de renovación y transparencia», dans *Veritas* 41, 2018, p. 131-132.

du discernement ecclésial pour la mission (*DF,* 86), culture de la rencontre (*DF,* 121), culture de la protection (*DF,* 150) et culture capable de prophétiser de manière critique (*DF,* 47), tous ces termes s se référant à l'Église en tant que sujet. Si l'expression « culture ecclésiale » se retrouve dans la littérature sur les abus ecclésiaux et sur la synodalité, elle n'est pas courante dans l'étude de l'ecclésiologie et de la théologie pastorale. Il est nécessaire de préciser dans quel sens le concept de culture – avec ses potentialités et ses limites – sera utilisé, ainsi que la perspective disciplinaire avec laquelle le dialogue s'établira.

Il est possible d'établir un dialogue avec la sociologie et/ou l'anthropologie et de se concentrer sur la dimension culturelle du Peuple de Dieu, en établissant une analogie entre la catégorie « culture(s) du peuple » et « culture(s) du Peuple de Dieu », avec les défis que cela implique en matière d'inculturation et d'interculturalité dans les Églises locales. Il est possible de se concentrer sur la dimension organique de l'Église et d'entrer en dialogue avec les disciplines de la gestion, en inscrivant la réflexion dans ce que les auteurs, à partir des années 80, identifient comme la culture organisationnelle[14].

La réflexion comporte une grande diversité d'approches, parmi lesquelles celles qui comprennent la culture organisationnelle comme un concept englobant l'ensemble de l'organisation ou celles qui la considèrent comme une composante parmi d'autres ; celles qui la comprennent comme une

[14] Avec les défis spécifiques que comporte ce dialogue interdisciplinaire en particulier. Cf. Les travaux pionniers de Clare WATKINS, « Organizing the People of God: Theories of Organization in Ecclesiology », dans *Theological Studies* 52, 1991, p. 689-711 ; et sa récente publication : «Eclesiología y management: ¿qué tipo de relación interdisciplinaria es posible», dans Olvani SÁNCHEZ, Marcela MAZZINI, Geraldo DE MORI (éd.), *Teología Práctica e Interdisciplinariedad,* Bogotá, Javeriana, 2022*,* p. 195-21. Voir aussi Olvani SANCHEZ, «Teología Práctica y saberes de la gestión: la pretensión transformadora y el imperativo del diálogo», dans *ibid.*, p. 217-233.

variable dépendante du contexte social ou comme indépendante de celui-ci ; celles qui distinguent entre une culture, différentes cultures au sein d'une organisation ou une culture fragmentée et dynamique en raison des décisions et des actions de ses protagonistes[15].

Dans l'étude menée dans la province Chili-Argentine des Sacrés-Cœurs, les éléments d'identité, les valeurs, les principes, le schéma de pensée, les traditions, le style, les coutumes, les symboles et les modes de relation ont été considérés comme la culture ecclésiale. Le cabinet de conseil a défini ce concept comme une composante qui nécessite de prendre en compte d'autres aspects, tels que « des éléments de nature diverse : historiques et sociaux, d'autres propres à la dynamique du pouvoir, certains liés à la psychologie individuelle qui entre en jeu, tandis que d'autres concernent des aspects propres au domaine de la gestion »[16], et a postulé l'interdépendance entre la culture institutionnelle et le contexte social. L'étude souligne qu'un processus de transformation efficace requiert un état émotionnel alliant un minimum de tension, mais suffisamment de sérénité pour mener à bien le processus[17].

Comme le mentionne Clare Watkins, ce type de travaux sur la culture ecclésiale dans le cadre d'un dialogue interdisciplinaire reste occasionnel encore aujourd'hui. Et, comme on l'a constaté, tous ne relèvent pas le défi de fonder théologiquement le concept de culture ecclésiale[18]. À titre d'exemple,

---

[15] Juliana FRASSA, «Cultura organizacional: conceptualizaciones y metodologías detrás de un concepto complejo», dans *Dirección y organización*, 44, p. 74-85.

[16] Francisca CERDA, *Diagnostic de la culture organisationnelle SSCC Chili – Argentine*, 2022, non publié, 2.

[17] *Ibid*., 3 et 5.

[18] María ERSHOVA et Jan HERMELINK, «Spirituality, Administration, and Normativity in Current Church Organization. An empirical study of the organizational culture in three church denominations, under conditions of social change», dans *International Journal of Practical Theology*, 16, 2, 2013, p. 221-242 ; Voir aussi Aubrey MALPHURS, *Look before you lead. How you discern and shape your Church Culture,* Backer Books, 2013 ; Marc FASSIER,

María Ershova et Jan Hermelink proposent un cadre des valeurs en concurrence dans lequel on distingue quatre modèles selon l'articulation des valeurs de stabilité et flexibilité et d'orientation interne et externe[19] : hiérarchique, de marché ou rationnel, de clan ou familial et adhocratique. Il est possible d'établir une corrélation entre les principes de stabilité et de flexibilité et la compréhension de la tradition, ainsi qu'avec la polarité Église-Royaume, dans le cas du principe d'orientation interne et externe. Ces deux variables permettent de comprendre les tensions culturelles qui émergent dans le processus de changement culturel que traverse la congrégation des Sacrés-Cœurs Chili-Argentine ; cela implique de consolider de nouvelles traditions autour du charisme fondateur et une compréhension des pratiques congrégationnelles qui sont mises à l'épreuve dans la conversion au Royaume par les interlocuteurs concrets, qu'il s'agisse de victimes actuelles ou potentielles, et par les modes mêmes de vivre le charisme qui doivent être modifiés par les consacrés.

***

Les processus de changement échouent souvent, même lorsque des efforts sincères sont déployés pour les faire avancer. Une clé pour comprendre

---

« Vers un changement de culture ecclésiale », dans *New Theological Review*, 142, 3, 2020, p. 412-424.

[19] Les auteurs adoptent une définition de la culture organisationnelle qui pose certains défis pour la corrélation théologique : « … un ensemble de présupposés fondamentaux partagés que le groupe a appris en résolvant ses problèmes et qui a suffisamment bien fonctionné pour être considéré comme valable et qui est transmis aux nouveaux membres comme la manière correcte de percevoir, de penser et de ressentir par rapport à ces problèmes ». Voir Kim CAMERON et Robert QUINN, *Diagnosing and Changing Organizational Culture: Based on the Competing Values Framework*, *édition révisée*, San Francisco, John Wiley & Sons, 2006, p. 224.

pourquoi les résultats escomptés ne sont pas toujours atteints peut être trouvée dans les travaux de Watzlawick et al. (1992)[20], qui reprennent le modèle des types logiques proposé par Russell (1945)[21]. Selon cette perspective, pour qu'un changement soit véritablement efficace, il ne suffit pas de modifier des éléments au sein d'un même cadre ; il est nécessaire de faire un saut vers le niveau logique supérieur, c'est-à-dire de transformer la manière dont nous abordons le processus de changement lui-même, de changer la manière dont nous mettons en œuvre les changements. C'est précisément ce que la Congrégation des Sacrés-Cœurs a décidé d'entreprendre : une transformation de la manière de transformer. L'inclusion active de laïcs, dotés d'une réelle capacité d'influencer les décisions et les tâches des consacrés, représente une nouvelle approche organisationnelle, un changement de logique dans la pratique institutionnelle.

L'étude montre que tant les abus ecclésiaux que la tentative de surmonter le cléricalisme sont profondément liés aux structures culturelles de l'Église. C'est pourquoi la conversion pastorale qui s'impose ne peut se limiter à des réformes superficielles : elle doit miser résolument sur une transformation culturelle. Cette transformation exige que la réflexion pastorale s'enrichisse du dialogue avec diverses disciplines, en intégrant des outils permettant de comprendre et de gérer les multiples niveaux auxquels ce changement se manifeste. Dans ce contexte, la théologie pratique est confrontée au défi d'élaborer une réflexion plus approfondie sur le concept de « culture ecclésiale » et sur les modalités permettant de promouvoir sa transformation, en contribuant, à partir d'une approche interdisciplinaire, au renouveau de la manière dont nous comprenons et gérons nos communautés.

---

[20] Paul WATZLAWICK, John WEAKLAND & Richard FISCH, *Le changement : formation et résolution des problèmes humains*, Paris, Seuil, 2014.

[21] Bertrand RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, George Allen and Unwin, 1919.

Caractéristiques et critères de « bonnes pratiques » en écoles catholiques

Regards croisés entre des expériences de catéchèse sacramentelle au Chili et des activités de pastorale scolaire en Belgique

Heriberto Luis CABRERA REYES,
Université pontificale catholique (Chili)

Geoffrey LEGRAND, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

Les dimensions spirituelle et religieuse s'expriment différemment dans les écoles catholiques belges et chiliennes. Toutefois, après plusieurs temps d'échange et de partage d'informations, nous avons trouvé pertinent de croiser nos regards sur ces réalités différentes, non seulement pour clarifier nos missions propres, mais aussi pour imaginer dans quelle mesure nos pratiques éducatives pourraient être sources d'inspiration mutuelle. Dans le cadre de cette contribution, nous commencerons par présenter quelques exemples du terrain et nous expliquerons en quoi il s'agit pour nous de « bonnes pratiques », c'est-à-dire de pratiques émergentes répondant aux défis identifiés pour nos contextes respectifs (sécularisation au Chili, pluralisation en Belgique). Puis, nous analyserons celles-ci (contextes, finalités, méthodes, impacts sur l'identité scolaire, réflexions sur la formation des agents

pastoraux) et nous expliquerons quelles perspectives et quelles collaborations communes nous pourrions envisager à l'avenir[1].

Présentation synthétique des « bonnes pratiques »

Au Chili

Avant de présenter cette recherche, il convient de préciser ce que mettent sur pied concrètement les écoles catholiques au Chili, car leur organisation diffère de celle de la Belgique. Trois réalités distinctes et complémentaires y coexistent. La première est le cours de religion, matière inscrite dans l'emploi du temps scolaire officiel : depuis le décret n° 924 de 1983, tous les établissements du pays doivent proposer deux heures hebdomadaires de religion, facultatives pour l'élève et sa famille ; dans les écoles catholiques, il est dispensé conformément aux programmes proposés par la Conférence épiscopale du Chili, et ceux qui l'enseignent doivent disposer d'un certificat d'aptitude délivré par l'évêque diocésain. La deuxième est la pastorale scolaire, intégrée au Projet éducatif institutionnel et animée par une équipe ou un service de pastorale : retraites et journées de ressourcement, célébrations liturgiques, accompagnement spirituel, expériences missionnaires et de service solidaire, ainsi que le travail avec les familles et avec les enseignants. La troisième est la catéchèse sacramentelle — préparation à la première communion et à la confirmation —, qui, au Chili, est habituellement proposée au sein même de l'établissement scolaire, pendant ou à l'issue de la journée de classe, sans pour autant exclure la voie paroissiale.

Ces trois dimensions ne se confondent pas : le cours de religion relève du curriculum scolaire et s'adresse à tous les élèves, y compris à ceux qui ne se

[1] Nous remercions la prof. Catherine Chevalier pour sa relecture attentive et ses conseils de traduction.

reconnaissent pas croyants ; la catéchèse, en revanche, suppose et recherche l'adhésion de foi ; et la pastorale concerne l'ensemble de la communauté éducative. Cette distinction s'avère décisive pour l'exercice comparatif qui suit, puisqu'en Belgique francophone, la catéchèse sacramentelle s'est entièrement déplacée vers les paroisses, alors qu'au Chili, l'école catholique demeure l'un de ses lieux principaux.

La recherche intitulée « Caractéristiques des bonnes pratiques de la catéchèse sacramentelle dans les écoles catholiques au Chili »[2] s'inscrit dans un scénario de sécularisation, marqué par des changements dans la structure familiale, ainsi que par des questions de crédibilité ecclésiale. Toutes ces circonstances appellent les communautés éducatives à renouveler leur action catéchétique dans la ligne du *Directoire pour la catéchèse 2020* et des Projets éducatifs institutionnels. Le travail sur les bonnes pratiques cherche à délimiter les caractéristiques communes des expériences catéchétiques considérées comme réussies et à proposer un modèle transférable qui revitalise l'initiation chrétienne en milieu scolaire.

L'analyse a révélé, en premier lieu, que la catéchèse sacramentelle devient effective lorsqu'elle s'insère dans un itinéraire évangélisateur continu qui accompagne l'élève au-delà du rite spécifique, en articulant formation, célébration et service. Il a également été souligné l'intérêt d'utiliser des espaces significatifs – chapelles, cours et salles de classe reconfigurées – qui

---

[2] Heriberto CABRERA, Lorena BASUALTO, «La catequesis sacramental en la escuela católica. Experiencias significativas de buena práctica catequética» [« Catéchèse sacramentelle dans les écoles catholiques. Expériences significatives de bonnes pratiques catéchétiques »], texte présenté et approuvé pour publication dans *Revista de Educación Religieuse*, 2025. Cet article présente quelques résultats d'un projet de recherche financé par le Fonds de développement académique du Programme de pédagogie de la religion catholique de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Un deuxième document comprend des exemples de bonnes pratiques : www.boosco.org/www/download/buenas-practicas-catequesis-sacramental (consulté le 29.03.26).

favorisent la rencontre avec le Christ et l'éducation de la foi. Les pratiques les plus valorisées intègrent une didactique active (symboles, jeux, eucharisties catéchétiques) et des méthodes inductives qui partent de l'expérience quotidienne pour conduire au kérygme. L'adaptation culturelle, y compris la langue des signes, l'évaluation participative et la conviction que la foi des bénéficiaires ne peut être présumée complètent le tableau des résultats. Tout cela s'inscrit dans un horizon synodal qui favorise l'écoute, le dialogue et la coresponsabilité de la communauté éducative.

En Belgique

Même si une telle recherche empirique sur les caractéristiques de bonnes pratiques pastorales dans les écoles catholiques n'a pas encore été menée de manière aussi collégiale qu'au Chili, en Belgique, les recherches académiques plaident en faveur de modèles plus dialogaux[3]. Dans la pratique, nous pourrions illustrer cette orientation à partir de deux activités récemment mises en place à Bruxelles, à savoir les « ateliers-symboles » et la création d'outils liés à l'exposition *Fratelli tutti*.

Les ateliers-symboles

Dans les écoles catholiques bruxelloises, les attitudes de certains élèves témoignent parfois d'un repli sur soi et d'une affirmation identitaire de plus en plus marquée. Par l'intermédiaire des « ateliers-symboles », des enseignant et enseignantes tentent de remédier à ces durcissements en déconstruisant les stéréotypes liés au religieux et en favorisant la reconstruction de conceptions religieuses plus réflexives. Pour ce faire, ils ou elles utilisent des objets liés

[3] Voir 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*, Berlin/Boston, de Gruyter, (Tillich Research, 25), 2022. Dans la troisième partie de cet ouvrage, l'auteur présente quelques outils développés en Flandre par la *Katholieke Dialoogschool* ainsi que les motivations justifiant cette approche pastorale plus dialogale.

aux cultes religieux afin que les élèves entrent à l'intérieur de l'univers symbolique de l'autre à l'aide de leurs cinq sens. De plus, grâce aux liens établis entre les symboles, les élèves distinguent mieux les ressemblances et les différences entre les convictions. L'objectif de ces ateliers consiste donc à construire des identités plus dialogales chez les jeunes, en cohérence avec les nouvelles recherches en éducation religieuse[4].

L'exposition *Fratelli tutti*

Dans le but de favoriser une (re-)découverte de l'encyclique *Fratelli tutti* et de vivre la fraternité en actes dans les écoles, l'équipe de pastorale scolaire de Bruxelles-Brabant Wallon a collaboré avec plusieurs acteurs du terrain afin de créer une exposition itinérante en huit bannières. Huit thèmes ont ainsi été travaillés : invente, dialogue, vis, aime, relie, crois, espère, rêve. Pour chacun des huit visuels, une citation de l'encyclique a été mise en dialogue avec une autre citation prononcée par d'autres auteurs. Ceux-ci sont des hommes ou des femmes, des personnes plus jeunes ou plus âgées, des contemporains ou des figures historiques, des chrétiens mais aussi des personnes appartenant à d'autres courants spirituels et religieux (judaïsme, islam, sagesses orientales, etc.). Pour chacune de ces bannières, le graphiste qui a réalisé l'exposition a travaillé à partir de photos en lien avec les thèmes énoncés, les mains étant l'élément commun afin de signifier que la fraternité devait se construire par chacun de nos actes. Différentes ressources ont ensuite été collectées sur des *Padlets* et mises à disposition des équipes éducatives afin que chaque école (fondamentale ou secondaire) puisse se réapproprier ces ressources[5].

---

[4] La présentation détaillée de ce dispositif (objectifs, déroulement, principes généraux) a été publiée dans un article écrit pour la revue *Lumen Vitae*. Voir : Geoffrey LEGRAND, « Gestion des conflits d'identité et dialogue interconvictionnel en pédagogie religieuse. Les "ateliers-symboles" », dans *Lumen Vitae*, 79, 4, 2024, p. 439-445.

[5] Les différents visuels et *Padlets* liés à cette exposition sont consultables via ces liens : https://padlet.com/CoDiEC/exposition-fratelli-tutti-lrrvdz56o4u4s1jx (consulté le 29.03.26).

Analyse comparative

Suite à la mise en commun de nos recherches, nous avons identifié cinq paramètres permettant de mettre en perspective ces pratiques pédagogiques innovantes chiliennes et belges.

Contextes différents

Dans les deux pays, nous constatons de profondes mutations socioculturelles et ecclésiales. Malgré des ressemblances notoires (sécularisation, crise de confiance en l'Église et dans les institutions, tentative de mise en œuvre de la synodalité, etc.), notre analyse des contextes sociétaux fait ressortir des éléments assez contrastés : en effet, en Belgique, d'après les observations de Lieven Boeve, nous ne parlons pas simplement de sécularisation, mais aussi de trois autres phénomènes pour décrire la société actuelle (et *in fine* la population dans les écoles catholiques) : la détraditionalisation, l'individualisation et la pluralisation (interne et externe)[6]. La pluralisation culturelle, philosophique et religieuse est très présente en Belgique, et c'est particulièrement le cas dans les écoles : même si environ 50 % des jeunes francophones et 65 % des élèves néerlandophones fréquentent une école catholique[7], la grande majorité d'entre eux ne sont pas des catholiques pratiquants. Cela appelle une pastorale adaptée à cette diversité ; c'est la

[6] Lieven BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York/London, Continuum, 2007, p. 13-29.

[7] Voir ci-après les derniers chiffres donnés dans le *Rapport 2024 de l'Église catholique en Belgique*, p. 107-108 : 270 888 élèves (59,9 %) fréquentent une école primaire catholique en Flandre et 349 910 élèves (70,7 %) sont inscrits dans une école secondaire. Pour la Communauté francophone et germanophone, 135 906 élèves (43 %) fréquentent une école primaire catholique et 230 457 élèves (62,4 %) fréquentent une école primaire catholique. En ligne : www.cathobel.be/eglise-en-belgique/rapport-annuel-eglise/#2024 (consulté le 29.03.26).

raison pour laquelle, depuis de nombreuses années, la pastorale scolaire belge s'est distanciée du paradigme catéchétique dans les écoles.

Le panorama ecclésial et socioculturel chilien est marqué par la sécularisation qui a relégué l'expérience religieuse dans la sphère privée et réduit à la fois la pratique sacramentelle et l'appartenance communautaire[8], en particulier chez les jeunes, à laquelle s'ajoute la crise de confiance persistante dérivée des abus perpétrés par les clercs. Dans le même temps, la structure familiale a changé avec des familles moins nombreuses, une forte proportion de familles monoparentales[9], des couples qui vivent ensemble sans liens civils ou religieux et un nombre croissant de personnes qui choisissent de ne pas avoir d'enfants. Par ailleurs, la plus grande insertion des femmes sur le marché du travail reconfigure les rôles parentaux. Avec ces bouleversements sociétaux, la transmission intergénérationnelle de la foi s'effectue de manière différente que par le passé. Beaucoup s'interrogent aujourd'hui sur les meilleures modalités possibles pour assurer une maturation de la foi chez les parents et les enfants. Dans ce contexte, les sacrements de l'initiation sont des occasions privilégiées pour réactiver l'appartenance ecclésiale, avec les grands-parents qui deviennent souvent des médiateurs décisifs de la tradition et de la prière familiale. L'arrivée massive de migrants introduit un dynamisme interculturel qui revitalise les paroisses et enrichit la catéchèse, mais en même temps exige de plus grands efforts d'accueil et d'inculturation. La catéchèse familiale traditionnelle, autrefois pilier de la transmission de la foi, a perdu de sa consistance et s'est fragmentée en expériences hétérogènes de peu d'impact,

---

[8] Voir PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, *Results of the UC 2023 Bicentennial National Survey*, p. 85-89, en ligne : www.politicaspublicas.uc.cl/web/content/uploads/2024/04/Bicentenario-2023-final-1.pdf (consulté le 29.03.26).

[9] Voir le PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT. *Rapport sur le développement humain au Chili 2024. Pourquoi est-il difficile pour nous de changer ? : conduire les changements pour un développement humain durable* (PNUD, Santiago du Chili 2024), p. 40-42.

tandis que la préparation à la confirmation génère une préoccupation pastorale en raison du manque de fruits visibles en termes de maturité chrétienne.

Finalités des pratiques chilienne et belge

Aussi, en comparant les finalités de nos « bonnes pratiques », nous constatons logiquement une divergence majeure : alors qu'il s'agit, entre autres, d'œuvrer pour la catéchèse au Chili, dans les écoles belges, la tâche consiste plutôt à identifier des pratiques pastorales qui permettent aux personnes de s'enraciner dans la tradition chrétienne tout en s'ouvrant à la diversité par le dialogue[10]. Il n'y a plus de finalité catéchétique dans ce contexte belge. En parallèle, la catéchèse est organisée en paroisse, de manière indépendante, en dehors des structures scolaires.

Aussi, parler de « maturation de la foi », de « préparation sacramentelle » ou de « réception des sacrements » n'est plus d'actualité dans le milieu scolaire belge. Même le terme d'évangélisation est considéré comme suspect[11]. Malgré tout, l'un des objectifs des activités pastorales belges consiste à faire rencontrer le Christ de manière personnelle et communautaire[12].

En conséquence, les textes ecclésiaux de référence que nous utilisons dans nos analyses divergent logiquement : alors que les documents ecclésiaux en

---

[10] Voir le dépliant de la Commission Interdiocésaine de Pastorale Scolaire (CIPS) belge francophone, *S'enraciner dans l'Évangile et s'ouvrir à la pluralité de la société actuelle par le dialogue*, en ligne : enseignement.catholique.be/decouvrir-penser-lenseignement-catholique/decouvrir/le-projet/pastorale-scolaire (consulté le 29.03.26).

[11] Ainsi, la formule « l'école chrétienne évangélise en éduquant » était encore présente en 1995 dans le projet éducatif chrétien belge francophone, *Mission de l'école chrétienne*. Cette mention a disparu dans les trois éditions suivantes.

[12] Sur ce point précis, même si les méthodes sont certainement très différentes en Belgique et au Chili, nous constatons une convergence afin d'atteindre cet objectif de « faire rencontrer le Christ ».

lien avec la catéchèse (*Directoire général pour la catéchèse* de 1997, *Directoire pour la catéchèse* de 2020) peuvent être utilisés au Chili, les textes belges mentionnent beaucoup plus rarement ces documents d'Église[13]. Cependant, les textes de la Congrégation pour l'éducation catholique (devenue Dicastère pour la Culture et l'Éducation) sont plus fréquemment employés en Belgique. Ainsi, en Flandre, les théologiens de la KU Leuven ont par exemple analysé le récent document de 2022, *L'identité de l'école catholique pour une culture du dialogue* et l'ont mis en perspective avec leur modèle de la *Katholieke Dialoogschool* (« *École catholique du dialogue* »)[14]. Celle-ci comporte une dimension dialogale fondée théologiquement (voir point II. 4) comme l'indique le « texte de vision » publié en 2015 par l'école catholique du dialogue[15]. Aussi, de nombreuses « bonnes pratiques » en Belgique intègrent cette dimension dialogale comme c'est par exemple le cas dans les ateliers-symboles. Par ailleurs, les encycliques *Laudato si'* et *Fratelli tutti* constituent des ressources intéressantes afin de créer de nouvelles activités de pastorale scolaire en Belgique. En effet, ces textes à portée universelle peuvent susciter un intérêt plus vif pour des jeunes qui ne seraient pas catholiques pratiquants[16]. Or, cette dimension dialogique est très présente au Chili, mais elle n'est pas nommée, elle ne fait pas encore partie du langage utilisé pastoralement et ecclésialement.

Quoi qu'il en soit, dans les deux pays, nous remarquons un élan similaire pour que les responsables catéchétiques au Chili ou pastoraux en Belgique fassent

---

[13] Les Belges francophones parlent même d'un simple lien « symbolique » entre l'Église et l'école catholique depuis 2002.

[14] Didier POLLEFEYT & Jan BOUWENS, « The Vatican and the Catholic Dialogue School as a "Place of Differences Living Together in Harmony" », dans *Marriage, Families & Spirituality*, 28, 2022, p. 291-305.

[15] En ligne : pro.katholiekonderwijs.vlaanderen/katholieke-dialoogschool/visietekst (consulté le 29.03.26).

[16] Voir les sections I.2.a et I.2.b qui présentent respectivement les ateliers-symboles ainsi que les outils en lien avec l'exposition *Fratelli tutti*.

vivre des expériences formatives, permettant d'inclure et de faire participer toute la communauté éducative.

Nouvelles méthodes participatives

Malgré des contextes et des finalités différentes, notre analyse croisée montre néanmoins une dynamique commune, celle d'encourager de nouvelles méthodes plus actives et plus participatives. En effet, il s'agit à chaque fois de répondre aux défis contemporains ainsi qu'aux questionnements existentiels des jeunes et des enfants en actualisant et en renouvelant les animations. Dans les deux cas, les pratiques catéchétiques et pastorales visent à aller au-delà d'une transmission de connaissances afin de *faire vivre une expérience*, sans tomber dans le travers d'une approche scolaire trop rigide.

Très concrètement, diverses activités sont proposées au Chili : jeux, chansons, dessins, sculptures, utilisation de médias audio-visuels. En Belgique francophone, les équipes de pastorale scolaire bruxelloises ont développé une méthode pour expérimenter le dialogue dans les ateliers-symboles. De plus, afin d'accompagner l'exposition *Fratelli tutti*, diverses activités ont été mises en place et plusieurs outils ont été conçus : réappropriations artistiques, projets solidaires et citoyens, *escape game*, impro-Bible pour (re-)découvrir la parabole du Bon Samaritain, partenariat avec des associations caritatives, etc. Nous constatons donc que les nouvelles démarches catéchétiques ou pastorales impliquent une plus grande participation du public à qui sont destinées ces activités.

Par ailleurs, dans les deux contextes, nous avons mis en évidence l'importance de pratiques communautaires qui visent une croissance individuelle et collective (partage de repas, activités solidaires, etc.) éclairées par des témoignages. Ces activités ont généralement lieu en dehors de la classe et vont de pair avec la mise en place de temps et de lieux « où peut se

dire le sens de la foi »[17]. Les méthodes employées sont inductives et font souvent appel à l'expérience (journées de retraite, de ressourcement, de prière, de partage, de célébration ; expériences « missionnaires »). Dans ces activités, les animateurs cherchent souvent à mettre des mots sur ces expériences vécues par les jeunes et à relier ensuite ces expériences à des enseignements tirés de textes sacrés (Bible, etc.) ou magistériels. Toutefois, pour la mise en place de ces activités (à Bruxelles en particulier), de nombreux théologiens ont insisté sur l'importance de ne pas se limiter à une approche mono-corrélative[18], où l'on ne relierait les expériences des jeunes qu'à la seule et unique tradition chrétienne. Le contexte de diversité belge appelle en effet les animateurs pastoraux à passer des mono- aux multi-corrélations afin que les activités pastorales puissent rester pertinentes et sensées pour toute la communauté éducative[19]. Au Chili, puisqu'il s'agit d'une catéchèse sacramentelle, cette question se pose toutefois différemment car elle s'adresse aux catholiques.

L'identité de l'école catholique comme défi

Malgré les différences que nous avons mises en lumière en ce qui concerne les pratiques et les objectifs poursuivis en Chili et en Belgique, nous constatons dans les deux contextes traités un questionnement sur le sens et les missions spécifiques de l'enseignement catholique. Alors que l'« école

[17] Voir le dépliant de la CIPS, *S'enraciner dans l'Évangile et s'ouvrir à la pluralité de la société actuelle par le dialogue*.

[18] Geoffrey LEGRAND, *L'éducation religieuse par les symboles. Une chance pour le dialogue interconvictionnel et interreligieux ? Préface de François-Xavier Amherdt*, Basel, Schwabe Verlag, (Théologie pratique en dialogue, 67), 2024, p. 176-178.

[19] Geoffrey LEGRAND, *L'éducation religieuse par les symboles*, p. 176-178. Dans ces pages, l'auteur s'appuie en particulier sur les travaux des théologiens flamands de la KU Leuven (Didier Pollefeyt, Lieven Boeve, etc.).

catholique » peut encore se concevoir comme un « sujet ecclésial »[20] au Chili[21], tout en ayant parfois recours au paradigme des « valeurs humaines, chrétiennes et évangéliques », pourrions-nous encore parler d'une appartenance ecclésiale de l'école catholique en Belgique ? Pour avancer dans cette réflexion, voici un écho du travail mis en place en Flandre.

Afin de renforcer son identité, l'école catholique en Flandre (*Katholieke Dialoogschool*) a déployé bon nombre d'outils (échelle de Melbourne, échelle de Victoria, etc.) et de documents[22] sous la conduite du prof. Lieven Boeve, qui est lui-même devenu le Directeur général de l'enseignement catholique flamand de 2014 à 2024. Le projet de la *Katholieke Dialoogschool* consiste à « recontextualiser » l'identité de l'école par le dialogue, d'où son nom d'« école catholique du dialogue ». Dans cette approche, le théologien de la KU Leuven a déployé une argumentation théologique pour expliquer en quoi le dialogue faisait partie intégrante de l'identité catholique. S'appuyant sur la catégorie de l'interruption, il a tout d'abord montré que c'était Dieu lui-même qui interrompait de nombreux récits fermés dans la Bible mais aussi dans notre histoire humaine (interruption théologique). S'appuyant également sur *Dei Verbum*, le théologien a expliqué que Dieu continue de se révéler aujourd'hui par le dialogue[23] : en effet, pour les chrétiens, le dialogue n'est

---

[20] CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *L'identité de l'école catholique pour une culture du dialogue*, 30. En ligne : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_fr.html (consulté le 29.03.26).

[21] L'école catholique est un véritable « sujet ecclésial » selon le *Directoire pour la catéchèse*, 2020, 311 parce qu'elle rend visible la mission de l'Église dans le contexte éducatif formel, ratifiant ainsi l'empreinte identitaire et la mission qui lui est propre (CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse,* 1997).

[22] Voir le site *Enhancing Catholic School Identity* qui rassemble toutes ces ressources. En ligne : www.ecsi.site/se/ (consulté le 29.03.26).

[23] Lieven BOEVE, « Faith in dialogue: the Christian Voice in the Catholic School », dans *International Studies in Catholic Education*, 11, 2019, p. 37-50, ici p. 44 : « *God reveals Godself through dialogue with human beings in history and in the world* » (« Dieu révèle

donc pas simplement une nécessité contextuelle, mais aussi théologique car Dieu se donne encore aujourd'hui à connaître de manière dialogale. Aussi, avec de nombreux collaborateurs, il a déployé ce projet de l'« école catholique du dialogue » en ne se limitant pas à un projet réduit à des valeurs soi-disant humaines et chrétiennes. Selon les théologiens flamands, cette harmonisation par les valeurs (mono-corrélation) finit par éroder l'identité de l'école catholique et ne permet plus aux catholiques, ni de percevoir, ni de dire qui ils sont. En quelque sorte, c'est par le dialogue et par la rencontre avec toutes les personnes de la communauté éducative venant « interrompre » la compréhension chrétienne qu'il sera possible de mieux discerner les caractéristiques de cette identité catholique :

> C'est à travers la rencontre avec des personnes concrètes et avec l'altérité que le récit chrétien est remis en question et interrompu. C'est cette interruption qui a le potentiel de devenir le lieu où Dieu se révèle aux « chrétiens d'aujourd'hui »[24].

Pour toutes ces raisons, le paramètre dialogal nous semble indispensable pour parler de « bonnes pratiques » pastorales en Belgique.

Même si la réflexion théologique autour de cette dimension dialogale ne me semble pas encore aussi développée dans le projet éducatif au sud de la Belgique, le dernier projet de *Mission de l'école chrétienne* rappelle toutefois que l'école catholique n'est pas neutre. Ce projet comporte une forte dimension anthropologique, avec une attention spécifique portée à la

---

Dieu lui-même à travers le dialogue avec les êtres humains dans l'histoire et dans le monde »).

[24] Lieven BOEVE, *God interrupts History*, p. 48 : « C'est par la rencontre avec d'autres et avec l'altérité que le récit chrétien est mis au défi et interrompu. C'est une telle interruption qui a le pouvoir de devenir le lieu où Dieu se révèle aux chrétiens aujourd'hui » (traduction personnelle).

« personne humaine »[25]. Cela va de pair avec la création des activités de pastorale scolaire présentées en début d'article, celles-ci accordant une place considérable au dialogue et au développement d'activités fraternelles.

Au Chili, la catéchèse scolaire, insérée dans le projet éducatif institutionnel, est bien plus qu'une composante curriculaire ou une activité pastorale ; elle constitue un véritable véhicule d'évangélisation intégrale. En favorisant une rencontre profonde avec le Christ et en favorisant la vie communautaire, la catéchèse scolaire renforce l'identité catholique de l'institution éducative et sa mission en tant que sujet ecclésial. Ce caractère évangélisateur ne se limite pas à la transmission de connaissances ou à la préparation des sacrements, mais invite la communauté éducative à vivre une expérience de foi qui transforme les cœurs (au sens biblique) et les mentalités.

Pour remplir pleinement cette mission, la catéchèse scolaire doit être reconnue comme un espace distinct et complémentaire de l'enseignement religieux, capable de dialoguer avec d'autres espaces de formation et d'enseignement, mais aussi avec l'Église diocésaine. Cette articulation non seulement enrichit l'expérience éducative, mais permet également à la catéchèse de devenir un pont entre la foi et la vie, en aidant les élèves, les familles et les éducateurs à intégrer leurs convictions religieuses dans leur vie quotidienne et leur responsabilité sociale, et en tant que réseau ecclésial plus large et universel, comme l'indique le nom catholique.

Un aspect essentiel de ce processus est la collaboration active avec les familles, en particulier dans la transmission de la foi aux nouvelles générations. La catéchèse scolaire n'accompagne pas seulement les familles dans leur rôle de premières éducatrices de la foi, mais elle répond aussi aux

---

[25] SeGEC, *Mission de l'école chrétienne*. *Projet éducatif de l'enseignement catholique. Enseignement obligatoire,* 4e éd., Bruxelles, 2021. En ligne : enseignement.catholique.be/wp-content/uploads/2021/07/mec-2021-def.pdf (consulté le 29.03.26). Voir en particulier le chapitre : « Une éducation pour la personne », p. 6-9.

lacunes et aux défis auxquels beaucoup d'entre elles sont confrontées dans ce domaine.

Dans ce contexte, il est indispensable d'avoir une théologie de l'éducation qui éclaire et articule le dialogue entre la catéchèse et le projet éducatif institutionnel, en fournissant un cadre de référence pour une pastorale éducative cohérente et significative. Nous osons même affirmer qu'il faut une ecclésiologie capable de réinterpréter les charismes fondateurs des institutions éducatives à la lumière des signes des temps, en permettant aux écoles catholiques d'être de véritables phares d'espérance et de témoignage chrétien dans une société de plus en plus complexe et sécularisée. Mais ces phares doivent être liés à d'autres feux.

En outre, la catéchèse scolaire doit intégrer une dimension synodale qui favorise la coresponsabilité et le discernement communautaire. Il s'agit de travailler en communion avec les paroisses et les diocèses, et vice versa, de surmonter les tensions historiques et de construire des ponts de collaboration efficace. Au Chili, ce n'est qu'à partir de cette perspective synodale que la catéchèse scolaire peut non seulement renforcer l'identité catholique de l'école, mais aussi enrichir la vie ecclésiale dans son ensemble[26].

Enfin, une double constante revient tant au Chili qu'en Belgique : d'une part, l'importance d'adapter les contenus catéchétiques ou pastoraux aux diverses réalités des institutions éducatives en raison de la diversité grandissante entre les établissements, d'autre part, l'importance d'écouter l'expertise des acteurs du terrain afin de mettre au point, de développer et d'améliorer les processus éducatifs existants.

---

[26] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CHILI, *Orientations pour le renouvellement de la catéchèse d'initiation chrétienne au Chili*, 27-30.

Réflexions sur la formation

Enfin, un dernier point consiste à relever le défi majeur de la *formation* des agents de la catéchèse et/ou des agents pastoraux, tant dans la formation initiale que continue. Bien souvent, ce sont des professeurs de religion qui organisent les activités catéchétiques et/ou pastorales en plus de leur première fonction d'enseignant. Or, les compétences attendues pour mettre en place ce type d'activités pastorales ne sont pas exactement les mêmes que celles mobilisées par ces professeurs de religion. En effet, outre les compétences d'ordre pédagogique et théologique, il s'agit aussi de former ces personnes à la gestion de projet et à la gestion d'équipes avec des profils parfois très variés. Il y a donc tout un aspect méthodologique à penser dans la formation de ces personnes, et ce, afin qu'ils puissent mener des activités de qualité en vue d'un « itinéraire pastoral large et structuré ». Peut-être serait-ce l'occasion du côté belge et chilien de mettre en place un certificat ou une formation de pastorale scolaire, initiale ou continue, répondant à ce constat ?

Conclusions et perspectives

Cette réflexion comparative confirme que, tant au Chili qu'en Belgique, les processus de sécularisation et de pluralisation culturelle n'annulent pas la pertinence de l'école catholique ; au contraire, ils l'interpellent à recréer son identité à partir de la logique du dialogue et de l'hospitalité de la foi. Dans le cas chilien, la catéchèse scolaire se révèle comme un véritable axe transversal qui articule des itinéraires évangélisateurs, projette la pastorale au-delà de la salle de classe et renforce la condition de l'école en tant que sujet ecclésial. Dans le contexte belge, les pratiques pastorales décrites démontrent que la dimension kérygmatique peut s'exprimer dans une tonalité dialogique sans renoncer au noyau christologique qui la soutient. Les deux expériences coïncident dans la valorisation de méthodes inductives et participatives qui intègrent des symboles, des récits et des actions de solidarité, allant au-delà

de la simple transmission d'informations pour placer l'Évangile au centre de l'horizon vital de la communauté éducative.

Les résultats insistent sur l'urgence d'abandonner une vision mono-corrélative – centrée uniquement sur sa propre tradition – et d'aller vers une multi-corrélation qui intègre la diversité culturelle et religieuse comme ingrédient constitutif de l'action de formation. Cette mutation herméneutique exige que l'école catholique, ici et là, passe de la catégorie « valeurs » à la catégorie « relations », puisque c'est dans l'interaction que le kérygme devient intelligible et opérant.

L'identité catholique, ainsi comprise, cesse de s'exprimer principalement dans des accents normatifs pour rayonner dans des expériences de rencontre transformatrice, capables de générer des histoires de sens partagé.

Sous les deux latitudes, la fragilité de la transmission familiale de la foi met en évidence la valeur irremplaçable des réseaux intergénérationnels : les grands-parents et les référents communautaires apparaissent comme des médiateurs indispensables qui renouent avec la chaîne de la mémoire croyante. La contribution des migrants, si particulière au Chili et de plus en plus décisive à Bruxelles, appelle à la conception d'une catéchèse ou d'une pastorale interculturelle qui combine l'intégration, la reconnaissance de l'altérité et la célébration de la diversité dans l'unité du Corps du Christ. Face à la dispersion méthodologique détectée, l'élaboration de cadres directeurs communs, nourris par l'ecclésiologie synodale et souples en même temps, qui permettent d'harmoniser la créativité locale avec une intention évangélisatrice claire, devient une priorité.

Dans cette optique, il apparaît très pertinent de poursuivre le travail académique entre chercheurs, de discuter, d'évaluer et de diffuser les bonnes pratiques, en facilitant les transferts pédagogiques et pastoraux. La formation initiale et continue des agents catéchétiques et pastoraux nécessite également un plan de certification partagé qui garantit des compétences théologiques, didactiques et de gestion de projet, intégrant des modules sur la direction

synodale, l'analyse du contexte et l'évaluation de l'impact. L'expérience flamande, avec sa méthode de recontextualisation, peut offrir au Chili des instruments validés pour mesurer l'accueil, le climat de dialogue et la résonance des activités catéchétiques ; à son tour, la richesse symbolique et liturgique chilienne peut être source d'inspiration pour le monde scolaire belge afin de retrouver des langages performatifs de la foi.

Les recherches futures doivent approfondir la dimension évaluative : il est urgent de définir des indicateurs de maturité chrétienne qui ne se limitent pas à être en règle sur le plan sacramentel ou à l'activisme pastoral, mais qui envisagent l'intégration existentielle de la foi, la participation ecclésiale soutenue et l'engagement solidaire. Il est également nécessaire d'explorer le potentiel de l'intelligence artificielle générative pour la conception de matériaux catéchétiques contextualisés, la sauvegarde des critères éthiques et la médiation pédagogique de l'agent humain. Une direction prometteuse pourrait être l'étude longitudinale de l'impact de l'interculturalité sur la construction des identités croyantes dialogiques ; la comparaison Chili-Belgique offre un laboratoire privilégié pour une telle analyse.

Enfin, il faut relever que la synodalité, entendue comme un style permanent de discernement communautaire, ne constitue pas un appendice méthodologique. De cette façon, nos écoles pourront devenir, à Valparaíso ou à Bruxelles, des ateliers d'humanité réconciliée, capables de tisser l'évangélisation, la culture et le service dans le tissu même de la vie quotidienne, et de rendre compte, avec douceur et respect, de l'espérance qui habite en nous.

Catéchèse biblique et conversation dans l'Esprit

Pratiques émergentes de renouveau spirituel et ecclésial

Yves GUÉRETTE
Université Laval (Québec)

Marcela MAZZINI
Universidad Católica Argentina

Olvani SANCHEZ HERNANDEZ
Université Laval (Québec)

Ces dernières années, l'appel à inscrire l'Église « en sortie », plus proche de la vie des gens et plus attentive à l'action de l'Esprit dans le quotidien, a résonné avec force dans les Églises du monde entier. Cet élan a été renforcé par le processus synodal lancé par le pape François, qui invite tout le peuple de Dieu à « marcher ensemble » dans l'écoute, le discernement et la mission. Cependant, cet horizon synodal pose un défi concret : comment incarner cette orientation dans les réalités locales, notamment là où l'Église semble lointaine, incomprise, voire absente ?

C'est à partir de cette préoccupation que ce travail présente et analyse deux expériences ecclésiales qui manifestent dans leur développement une authentique pédagogie de la marche commune, synodale. Toutes deux

permettent d'entrevoir des voies possibles pour renouveler la vie ecclésiale à partir de la rencontre, de l'écoute et de l'accueil.

Dans un premier temps, ces deux expériences, situées dans des contextes socioculturels très différents — l'une dans un diocèse de la périphérie de Buenos Aires (Argentine), l'autre dans un milieu universitaire à Québec (Canada) — seront brièvement décrites. Dans un second temps, une lecture théologique de ces expériences sera proposée à la lumière du récit des disciples d'Emmaüs (Luc 24,13- 35), en mettant particulièrement l'accent sur les liens entre catéchèse, écoute active, synodalité et renouveau ecclésial.

L'expérience de la Conversation dans l'Esprit dans le cadre des travaux post-synodaux au diocèse de San Isidro en Argentine

Le diocèse de San Isidro est situé en Argentine, dans la province de Buenos Aires, plus précisément dans la zone nord de l'agglomération de Buenos Aires. Il comprend les municipalités de Vicente López, San Isidro, San Fernando et Tigre. Il couvre une superficie de 1 379 km² et compte une population de 1 036 671 habitants, dont 990 000 catholiques. Il est dirigé par un évêque titulaire, Mgr Guillermo Caride, et un évêque auxiliaire, Mgr Raúl Pizarro. On y trouve 108 prêtres diocésains, 16 prêtres religieux et 47 diacres permanents.

Concernant la vie consacrée, outre les 16 prêtres religieux appartenant à six congrégations, le diocèse abrite 86 religieuses issues de 14 congrégations féminines. On y trouve également 18 femmes vivant selon d'autres formes de consécration spéciale.

Le diocèse compte 67 paroisses et 58 établissements d'enseignement catholique relevant de l'évêché, dont un institut de formation et une université diocésaine. S'y ajoutent 23 écoles appartenant à des congrégations religieuses. Dans le domaine de la Caritas, on recense 60 centres d'éducation

communautaire, 70 Caritas paroissiales et 69 centres spécialisés d'accueil pour les personnes en situation de vulnérabilité.

Processus de la Conversation dans l'Esprit (CE) à San Isidro

En avril 2023, une retraite a rassemblé environ 400 personnes sous le thème « Élargis l'espace de ta tente ». Cette retraite reprenait les travaux menés lors de la rencontre synodale continentale et s'appuyait sur la méthode de la conversation dans l'Esprit.

Les participants ont été répartis en groupes de dix, chacun animé par une personne facilitatrice formée au préalable et accompagnés d'un secrétaire ou d'une secrétaire chargée de prendre des notes. La méthode consistait en trois tours de prise de parole, précédés d'une heure de prière personnelle autour d'une question qui serait ensuite abordée en groupe.

Les participants ont beaucoup apprécié la méthode. Même s'ils ont indiqué qu'elle n'était pas idéale pour la prise de décisions concrètes, ils ont ressenti un changement profond dans la dynamique relationnelle, y compris entre des personnes qui se connaissaient peu ou pas auparavant. Avec beaucoup d'enthousiasme, plusieurs ont ensuite repris cette méthode dans leurs communautés : conseils paroissiaux, chapelles, équipes de direction scolaire et centres Caritas.

Dans le sillage de cette retraite, il a également été décidé d'intégrer la CE aux rencontres du Conseil synodal diocésain. Celui-ci est composé d'environ 200 personnes qui se sont réunies à trois reprises en 2023 et en 2024. Depuis, l'ambiance et la dynamique des rencontres se sont véritablement transformées : les participants y prennent la parole plus librement et se sentent soutenus par une écoute réciproque.

Une enquête auprès de participants à la CE à San Isidro

Notre enquête a pris forme dans le contexte des travaux du Conseil synodal diocésain. Cinq entretiens semi-dirigés ont été réalisés auprès d'acteurs clés : l'évêque auxiliaire, la chancelière du diocèse, la directrice de la Caritas diocésaine, un diacre permanent et une responsable de la pastorale jeunesse. La question soumise aux personnes interviewées était la suivante : *Quels bénéfices la conversation dans l'Esprit a-t-elle apportés à notre vie chrétienne et à notre communauté ?* Les verbatim des entretiens ont été analysés selon la méthode de la catégorisation, articulée autour de quatre étapes : l'identification des unités de sens, la codification ouverte, la catégorisation axiale, puis la codification sélective.

Résultats et constats de l'enquête au sujet de la CE

Les entrevues nous ont permis de dégager plusieurs constats au sujet de la mise en œuvre de la CE. De manière positive et stimulante, puisque l'écoute et la participation constituent deux piliers essentiels du chemin synodal, il apparaît que la conversation spirituelle favorise un dialogue plus profond et plus authentique entre les participants. Cette méthode place toutes les personnes sur un pied d'égalité, empêchant que seuls les plus habitués à prendre la parole dominent les échanges, tout en créant un véritable climat d'écoute. Chaque voix est ainsi prise en compte dans l'élaboration d'un authentique espace de rencontre interpersonnelle. Plusieurs se réjouissent également que l'utilisation de cette méthode s'étende désormais à des communautés paroissiales et à différents groupes pastoraux, puisqu'elle transforme les dynamiques d'interaction et les relations au sein de l'Église.

Aussi, le fait de pouvoir prendre la parole sans être interrompu et d'écouter sans avoir à préparer immédiatement une réponse a transformé la manière dont les décisions sont prises et les orientations pastorales discernées. Les jeunes, en particulier, se sont sentis valorisés et écoutés de façon plus

« égalitaire » par rapport aux prêtres, aux religieux et aux laïcs plus familiers des travaux ecclésiaux. À mesure que les participants se familiarisent avec la méthode, leur compréhension s'approfondit et son application devient plus fluide et plus efficiente. Les personnes facilitatrices les plus efficaces sont souvent celles qui possèdent une expérience pastorale ou pédagogique, démontrant davantage d'empathie et de souplesse dans l'animation.

Toutefois, l'animation de la CE soulève également plusieurs enjeux et défis dans sa mise en œuvre. Parmi ceux-ci figure notamment la place et le rôle de la personne facilitatrice dans la démarche : il est d'abord essentiel de faire appel à des personnes bien formées. Sans une formation adéquate, plusieurs tendent à retomber dans l'ancien schéma du débat, ce qui freine, voire compromet, le processus de la CE. Il est également nécessaire de veiller à ce que personne n'accapare la parole, en particulier les adultes très influents dans la communauté, afin de laisser aussi une place aux jeunes. La personne facilitatrice doit donc savoir à quel moment inviter une personne participante à prendre la parole et être en mesure d'accueillir et de valider chaque intervention.

Quelques autres défis sont également apparus au fil de l'enquête :

- l'adaptation parfois difficile, voire l'attitude réfractaire de certains responsables de groupes paroissiaux, qui peinent davantage à s'ajuster à la démarche ;
- l'ouverture et la capacité d'accueil limitées de certains participants, qui demeurent enfermés dans leurs idées préconçues, rendant la coconstruction plus difficile ;
- les consensus parfois difficiles à atteindre au sein des groupes, même si la qualité de l'écoute s'est améliorée ; la difficulté d'envisager une véritable prise de décision communautaire, révélant un besoin de maturation dans le discernement ecclésial ;
- le manque de temps, qui empêche parfois de mener à terme la dernière phase du processus, pourtant essentielle à la décision communautaire ;

- enfin, le respect des consignes et du temps imparti, surtout lorsque des sujets sensibles sont abordés.

Quelques pistes de développement et de maturation se sont enfin dessinées pour la mise en œuvre et la diffusion de la CE. Tout d'abord, afin d'en optimiser la pratique, il serait judicieux de l'accompagner systématiquement d'une prière préparatoire, d'identifier de bonnes personnes facilitatrices et d'exiger une prise de notes rigoureuse. Deuxièmement, puisque la pérennité de la méthode dépend d'un engagement durable, la CE ne doit pas être perçue comme un simple moyen présynodal, mais plutôt s'intégrer à la vie des différentes formes d'ecclésialité. La conversation dans l'Esprit n'est pas seulement une méthode de réunion ecclésiale : elle devrait être envisagée de plus en plus comme un véritable « style » de vivre-ensemble transformant les relations quotidiennes entre chrétiens. Le défi consiste alors à préserver vivante l'essence de la CE, afin qu'elle demeure un espace d'écoute authentique et non une simple routine.

Une question importante a également été soulevée : pourquoi ne pas ouvrir des espaces de dialogue avec des personnes extérieures à l'Église, voire critiques à son égard ? Une telle démarche pourrait permettre de mieux comprendre la réalité plurielle dans laquelle l'Église évolue et d'ajuster l'évangélisation aux besoins actuels.

L'expérience de la Catéchèse biblique de la liturgie dominicale de la Parole (CBLDP) au Québec, Canada

Depuis le début de la pandémie de Covid-19, plusieurs groupes de catéchèse d'adultes se sont constitués au Québec et dans d'autres provinces francophones du Canada afin de vivre, en ligne et dans le contexte du confinement, une expérience renouvelée de catéchèse d'adultes et de célébration de la Parole. Près de cinq ans plus tard, plusieurs de ces groupes, qui s'apparentent à des *ecclesiolas*, continuent de se réunir régulièrement

pour vivre la catéchèse, même si le retour à la célébration eucharistique en église a fragilisé leurs initiatives de liturgie dominicale de la Parole en ligne.

Objectifs et description de la méthode de la CBLDP

Cette pratique de catéchèse d'adultes, élaborée à partir des textes bibliques de la liturgie dominicale de la Parole, vise plus particulièrement : 1) l'expérience individuelle et communautaire de la résonance intérieure de la Parole de Dieu ; 2) l'apprentissage de la conduite et de l'animation d'une catéchèse d'adultes ; 3) l'approfondissement du lien intrinsèque entre catéchèse et liturgie ; 4) la création d'*ecclesiolas* pouvant s'instituer à partir de la fraction de la Parole et de son annonce.

Son fonctionnement est le suivant :

Étape 1	Accueil des participants.
Étape 2	Entrée en catéchèse par la lecture méditative du psaume du dimanche à venir.
Étape 3	Proclamation de l'extrait d'Évangile du dimanche ***et*** identification individuelle des expressions, des réactions de l'un ou l'autre personnage qui peuvent être dérangeantes ou peu communes ; des images ou des situations qui apparaissent invraisemblables ou même impossibles ; des actions qui dérangent et qui ne correspondent pas à l'ordre normal des choses ; de la manière parfois surprenante par laquelle Dieu parle, intervient ou même garde silence, etc.
Étape 4	Partage des étonnements sans y apporter des réponses immédiates ou spontanées.
Étape 5	Proclamation des autres 2 autres extraits bibliques de la liturgie dominicale de la Parole.

Étape 6	Travail individuel de rapprochements d'idées, de mots ou de paroles entre les récits bibliques.
Étape 7	Partage des découvertes et élaboration individuelle et collective d'une nouvelle intelligence de la foi.
Étape 8	Conclusion de la catéchèse par la proclamation du psaume.
Étape 9	Le dimanche suivant, pour les groupes qui le désirent : célébration de la Parole, en « présence » ou par visioconférence.

Des enquêtes auprès de participants à la CBLDP au Québec

En février 2025, des entrevues semi-dirigées ont été conduites auprès de dix personnes participant à un groupe de CBLDP au Québec. Les chercheurs s'intéressaient aux nouvelles formes de socialisation humaine et religieuse que l'expérimentation de la *Catéchèse biblique de la liturgie dominicale de la Parole* dans les paroisses du Québec pourrait faire émerger après cinq années d'expérimentation.

Les entrevues ont permis d'apporter des réponses aux cinq questions suivantes :

1. Votre groupe se rencontre-t-il par visioconférence, en présentiel ou selon une formule hybride ?
2. Quels sont les avantages et les intérêts de l'une ou l'autre de ces modalités ?
3. Cette pratique de la catéchèse permet-elle de vivre des relations humaines significatives ? Si oui, pourriez-vous justifier votre réponse ?
4. Cette pratique de la catéchèse permet-elle d'approfondir, de partager et de célébrer votre foi chrétienne ? Si oui, pourriez-vous justifier votre réponse ?

5. Voyez-vous émerger, ou expérimentez-vous, une certaine « nouveauté » dans la manière de vivre ou de faire l'expérience de l'Église à travers cette pratique ?

Résultats et constats de l'enquête au sujet de la CE

L'approche pédagogique et exégétique de cette catéchèse se distingue par l'importance accordée aux moments de surprise et d'étonnement qui surgissent lors de la lecture des textes bibliques. Les participants témoignent d'un véritable approfondissement de leur foi, nourri par une lecture renouvelée et structurante des Écritures. Plusieurs constatent également que cette catéchèse stimule un engagement plus actif dans la vie chrétienne ainsi qu'une véritable transformation personnelle. Cette manière de vivre la catéchèse est perçue comme un chemin d'humanisation intégrale, fondé sur l'écoute, la parole partagée et l'accueil de l'expérience vécue.

Cette manière de vivre la catéchèse favorise la synodalité en cultivant des relations humaines solidaires et significatives entre les participants. Elle encourage l'émergence d'une Église plus libre et plus ouverte. En transformant les pratiques ecclésiales, la catéchèse met davantage l'accent sur l'accompagnement et l'écoute, délaissant le modèle traditionnel de transmission unidirectionnelle du savoir religieux. Bien que ce changement puisse susciter certaines résistances, il favorise une approche pastorale plus relationnelle et centrée sur la personne. Plusieurs expriment également le souhait de vivre l'Église selon le modèle de petites communautés ecclésiales (*ecclesiolas*), renforçant ainsi les liens fraternels et la solidarité spirituelle.

Par ailleurs, cette catéchèse renouvelle la participation à la célébration eucharistique en favorisant une préparation spirituelle plus approfondie ainsi qu'une implication plus consciente des fidèles. Si certaines tensions sont relevées — notamment en lien avec la qualité inégale des homélies dominicales — la catéchèse ouvre néanmoins à de nouvelles formes de rassemblements dominicaux, centrées sur une participation plus active et

communautaire. Certains participants à l'enquête rapportent également que les fruits de cette catéchèse leur permettent d'animer des célébrations de la Parole avec davantage d'interactivité.

Enfin, les participants ont manifesté de l'intérêt pour les deux modalités de rencontre — en présence et à distance. Les rencontres virtuelles (par Zoom) offrent des avantages, tels que la possibilité de rejoindre des personnes géographiquement éloignées et de maintenir la régularité des échanges. Les rencontres en présentiel, quant à elles, permettent de tisser des liens plus profonds et de développer une dynamique de groupe plus chaleureuse.

En somme, cette catéchèse est perçue comme une pratique profondément féconde, créatrice de liens significatifs et porteuse d'une expérience renouvelée de la foi, rassemblant des participants d'horizons divers autour d'un cheminement spirituel partagé.

Interprétation théologique des résultats des deux enquêtes

L'interprétation théologique que nous présentons ici est élaborée à partir d'un travail de corrélation critique entre les résultats des deux enquêtes et le récit de la rencontre des disciples d'Emmaüs avec le Ressuscité (Lc 24)[1].

Le récit de la rencontre des disciples d'Emmaüs se situe à la fin de l'évangile de Luc, après l'annonce de la résurrection par les femmes et avant l'apparition

[1] Sur la méthode de corrélation critique mutuelle, on verra notamment : Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992 ; Marc DUMAS, « Corrélation - Tillich et Schillebeeckx », dans *Précis de théologie pratique*, Théologies pratiques, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 71-83. ; Marc DUMAS, « Corrélations d'expériences ? », dans *Laval théologique et philosophique* nº 60 (2004), p. 317-334. ; Marc DONZÉ, « La théologie pratique : entre corrélation et prophétie », dans *Pratique et théologie,* Genève, Labor et Fides, 1989 ; Klauspeter BLASER et Nicolas MONNIER, *La théologie au XXe siècle. Histoire-Défis-Enjeux.*, Lausanne, Suisse, L'Age d'Homme, 1995.

aux Onze. François Bovon y voit une pièce centrale reliant le tombeau vide à la mission de l'Église[2]. Il s'agit d'une narration symbolique, comportant des éléments historiques, qui propose une catéchèse narrative destinée aux communautés postpascales. Elle reflète l'itinéraire de la foi pascale : de la tristesse et de la déception à la reconnaissance du Seigneur.

Si l'étymologie du mot « synode » signifie « marcher ensemble », la marche partagée avec Jésus et la dé-marche des disciples sont au cœur de ce récit lucanien. Comme le souligne Robert J. Karris, « ce récit magnifique, que l'on ne trouve que dans cet Évangile, est imprégné des thèmes chers à Luc, notamment ceux du voyage, de la foi comme vision et de l'hospitalité. […] Les deux disciples ont abandonné la voie de Jésus, car il n'avait pas répondu à leurs attentes. […] Le lecteur doit se rappeler le thème lucanien du voyage, qui occupait une place prépondérante en tant qu'image du disciple dans 9, 51-7, 27 »[3].

Dans l'évangile de Luc, la pédagogie de la communication de la foi passe par une familiarité souvent inattendue du Christ au cœur de la vie la plus humble et la plus quotidienne : « Il se glisse à travers les différents comportements humains pour y éveiller les libertés. On pourrait dire que, chez Lc, l'historicité de la résurrection se mesure à cette présence de Jésus : une présence tellement quotidienne qu'elle est inattendue, tellement inattendue qu'elle est

---

[2] François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (19, 28 – 24, 53),* Genève, Labor et Fides (Commentaire du Nouveau Testament, 2e série, IIId), 2009, p. 445.

[3] «This exquisite story, found only in this Gospel, sparkles with Lucan themes, esp. those of journey, faith as seeing, and hospitality. […] The two disciples have abandoned the way of Jesus, for he did not meet their expectation. […] The reader should recall the Lucan theme of journey which was so predominant as an image of discipleship in 9:51-7:27», cf. Robert J. KARRIS, "The Gospel According to Luke", dans R. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (dir), *The New Jerome Biblical Commentary,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990, p. 720.

renversante. »[4] François Bovon rappelle à cet égard que « la marche représente la vie des humains comme celle des croyants et elle doit parvenir à son terme, fût-il provisoire. »[5]

Selon François Bovon, ce récit constitue une narration théologique à structure catéchétique répondant à la grande question de la communauté chrétienne postpascale : *comment reconnaître aujourd'hui le Ressuscité ?*[6] Or, cette difficulté à reconnaître le Ressuscité est liée à la lenteur des deux disciples à croire ainsi qu'à leur manque d'intelligence devant tout ce qu'ont annoncé les prophètes (Lc 24,25). Ils n'ont pas encore relu ni réinterprété la Loi et les Prophètes à partir de la révélation de la personne du Christ, de ses paroles et de ses œuvres. Plus encore, « les deux personnages interpellés sont "insensés", ἀνόητοι, littéralement "privés d'intelligence" (ά-νους), parce qu'ils n'ont pas cru (του πιστεύειν), d'une foi raisonnante et non d'une foi absurde, parce qu'ils ont été lents dans leur "cœur" (la foi n'est pas qu'intellectuelle, elle est aussi affective, personnelle, existentielle, holistique)[7]. »

Pour Isidor Baumgartner, ce récit relève du genre de la légende du voyage comme itinéraire spirituel, une histoire sur l'histoire[8]. Cette perception est confirmée par François Bovon, qui affirme que la pointe du récit ne porte pas

---

[4] Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus parole de la grâce selon saint Luc*, t. 2 : *Lecture continue*, Bruxelles, Éditions Institut d'études théologiques, 1981, p. 508.

[5] F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (19, 28 – 24, 53)*, p. 446.

[6] *Ibid*., p. 445.

[7] *Ibid*. Voir aussi Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc,* Bruxelles, Lessius, 1999, p. 509.

[8] La thématique du voyage est présente dans de nombreuses cultures pour signifier la transformation intérieure. Il suffit de penser à l'Odyssée. Cf. Isidor BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la Praxis de la Pastoral Curativa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997, p. 94-95. Cette réflexion s'inscrit dans une analyse plus vaste du texte, aux pages 90-107. En réalité, tout au long de cette œuvre importante, l'auteur utilise le récit d'Emmaüs comme figure de l'accompagnement spirituel.

tant sur une possible eucharistie comme sommet de l'événement que sur la conversation menant de la non-reconnaissance à la reconnaissance, de la déception à la joie — un véritable processus spirituel, condensé dans un aller-retour à Emmaüs en une seule journée (v. 33)[9]. De même, « il ne s'agit pas d'une "apparition" et Luc évite le terme, car l'accent est mis sur l'itinéraire à parcourir pour *reconnaître* une présence, et non sur le fait de voir une personne[10]. »

Il s'agit ici d'une rencontre qui, dans l'Esprit revivifiant et relevant, enflamme et illumine une intériorité désertée et esseulée. « Dans l'Esprit, l'Écriture est à lire, non plus en scribe, mais en fils[11] », ou encore en amis de Celui qui fait connaître tout ce que son Père lui a révélé (Jn 15,15). L'écoute de la Parole, réinterprétant l'existence humaine, suscite l'expérience d'un « cœur brûlant », qui s'enflamme et s'embrase parce qu'il se sait embrassé. Véritable expérience d'une colonne de feu intérieure pendant la nuit (Dt 1,33), leur route de *descension* de Jérusalem vers Emmaüs est éclairée jusqu'à être renversée et retournée : ascension d'Emmaüs vers Jérusalem, dans un mouvement d'annonce et de communication aux autres disciples.

Selon les Écritures, Dieu parle au milieu du feu (Dt 4,12) parce qu'il est lui-même un feu dévorant (Dt 4,24) : « Du ciel il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire, et sur la terre il t'a fait voir son grand feu, et du milieu du feu tu as entendu ses paroles. » (Dt 4,36). Si autrefois Dieu grava les dix Paroles sur des tables de pierre, au cœur de la montagne enflammée, c'est désormais dans des cœurs de pierre devenus cœurs de chair (Ez 36,26) qu'il inscrit sa Parole vivificatrice. Comme le feu jaillissant devant le Seigneur et dévorant l'autel de l'holocauste dans le livre du Lévitique (Lv 9,24 ; 6,5- 6 ; 10,1-2), le cœur des disciples est consumé par un feu nouveau. Les disciples d'Emmaüs se

---

[9] F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (19, 28 – 24, 53)*, p. 447.
[10] P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc*, t. 2, p. 516.
[11] *Ibid.*, p. 527.

seraient-ils eux-mêmes transformés en buisson ardent, embrasés sans se consumer, Dieu faisant résonner son Nom dans leur terre redevenue sainte (Ex 3,2-6) ?

Cette image du cœur brûlant des disciples n'est pas sans faire écho à l'expérience des « langues qu'on eût dites de feu » qui se partagèrent et se déposèrent sur chaque disciple enfermé dans le Cénacle lors de la Pentecôte. L'itinéraire spirituel des cinquante jours, du matin de Pâques à la Pentecôte, conduit lui aussi à la proclamation bouleversante et inattendue des merveilles de Dieu (Ac 2,1- 13). Le feu intérieur de la Parole de Dieu ne peut être contenu. Il engendre et suscite sans cesse l'annonce de son œuvre et de son Nom auprès de celles et ceux qui en éprouvent le besoin et la nécessité : « Le Seigneur dit : "J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses. […] Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites" » (Ex 3,7-8.10).

Il est intéressant de constater qu'autant la CE que la CBLDP[12] sont perçues par la plupart des personnes interviewées comme des expériences de renouvellement des rapports humains et comme de véritables expériences spirituelles, fruit de la rencontre de l'autre, de l'écoute mutuelle et de la résonance de la parole et de la Parole. Un participant en responsabilité ecclésiale affirme avoir participé à la CE « comme l'un parmi d'autres » (CE : P1-2). Cette conviction est partagée aussi en CBLDP alors qu'une personne affirme : « Les maisonnées ont permis des rapprochements. Je vois une Église plus synodale à l'écoute de tous, car l'Esprit Saint ne se limite pas à une hiérarchie ! Il parle à travers tous ses enfants, pour que sa Parole soit vivante et agissante. » (CBLDP : 3,27) Selon une autre, la CBLDP « fait vivre des

[12] Les indications dans cette parenthèse et les suivantes correspondent à la codification des verbatim anonymisés. CE pour *Conversation dans l'Esprit* et pour CBLDP pour *Catéchèse biblique de la liturgie dominicale de la Parole.*

relations humaines significatives parce que, dans le partage, il y a des fois des gens qui se confient et qui peuvent faire un rapprochement avec la Parole. » (CBLDP : 3,14)

De même, cette expérience de la CBLDP qui semble engendrer une capacité nouvelle à lire et à interpréter non seulement les Écritures, mais aussi la vie des hommes et des femmes, entraîne des transformations dans la manière d'assumer les tâches pastorales et, surtout, d'annoncer et de participer à l'annonce du Royaume : « À l'équipe pastorale, dont les membres ne participent pas à la CBLDP, je suis devenu un peu dérangeant, beaucoup même. Parce qu'actuellement, dans mon équipe pastorale, nous préparons des catéchumènes à la confirmation, au baptême aussi… L'équipe pastorale a choisi une approche de formation qui s'avère difficile à concilier avec l'un des principes du catéchuménat, qui affirme que l'on doit accompagner la personne à partir de là où elle est rendue et nous laisser conduire ailleurs, à partir du partage de la Parole. Ils ont choisi un programme bien précis avec des thèmes, de courtes vidéos de contenus, un nombre précis de semaines, etc. J'ai contesté cette approche, mais ce ne fut pas reçu. » (CBLDP : 2,27). Pour ce participant, la découverte que l'écoute de la parole et de la Parole rouvre sans cesse des chemins inédits confirme que « Dieu travaille dans les cœurs, souvent à notre insu » (CBLDP : 2,36).

La CE suscite le désir d'explorer et de vivre ensemble l'expérience à travers laquelle se discerne la volonté de Dieu pour la communauté. Cette approche se révèle également foncièrement inclusive. Elle met en valeur la richesse du partage : « Converser… c'est partager des versions » (CE : P4-14), permettant à chacun de « vraiment dire ce qu'il pensait » (CE : P5-21).

Autant la CE que la CBLDP semblent favoriser l'émergence et l'expression d'un nouveau style ecclésial, plus inclusif, pluraliste et synodal. En instaurant une dynamique relationnelle renouvelée, elles redistribuent les lieux de prises de parole et transforment les rapports de pouvoir au sein de la communauté. En ce sens, elles apparaissent comme un possible « remède » au cléricalisme,

compris ici comme une forme d'occultation du Verbe au profit de quelques individualités.

Le renouvellement et le rafraîchissement de l'expérience ecclésiale ne sont alors pas d'abord les fruits d'une réorganisation, d'une planification stratégique ou d'un réaménagement organisationnel. L'expérience vécue, tant à Emmaüs que dans la CE et la CBLDP, permet plutôt à la Parole elle-même de « faire toutes choses nouvelles » (Ap 21,5) : renouvellement des rapports humains, du rapport aux Écritures, de l'intelligence de la foi, de l'Église elle-même et de la mission, etc.

Le feu dans lequel les baptisés sont appelés à vivre sans cesse leur baptême (Lc 3,16), ce feu que Jésus est venu jeter sur la terre (Lc 12,49), éprouve et brûle au creuset les scories des cœurs empierrés afin de laisser apparaître, purifié, l'être humain véritable, capable d'accueillir à la fois lui-même, l'autre et Dieu (Jb 23,10 ; *Sg* 3,6 ; Ap 1,15).

Véritables expériences spirituelles qui instituent nouvellement l'Église dans des rapports ressuscités par le feu de l'Esprit, les cœurs brûlants lorsqu'ils parlent sur la route du quotidien engagent une mission à l'intelligence nouvelle et aux actions dont l'initiative n'appartient pas aux envoyé·es. Et si l'annonce du Royaume nécessitait d'abord d'apprendre à nous taire, à écouter en vérité et, seulement ensuite, à laisser déborder ce qui n'est plus tout à fait que de nous et beaucoup de l'autre et du Tout-Autre ?

Véritables expériences spirituelles instituant l'Église de manière nouvelle dans des rapports ressuscités par le feu de l'Esprit, les cœurs brûlants qui apprennent à parler leur route du quotidien engagent une mission portée par une intelligence renouvelée et des actions dont l'initiative n'appartient pas d'abord aux envoyés eux-mêmes. Et si l'annonce du Royaume nécessitait avant tout d'apprendre à nous taire, à écouter en vérité et, seulement ensuite, à laisser déborder ce qui n'est plus tout à fait de nous, mais déjà beaucoup de l'autre et du Tout-Autre ?

***

Que deviendront demain ces pratiques de conversation spirituelle et de catéchèse biblique ? Faut-il espérer qu'elles soient plus largement accueillies et vécues par l'ensemble des baptisés, afin de nourrir la vitalité de leur expérience baptismale et de contribuer au renouvellement des pratiques et des structures ecclésiales ?

Étonnamment, rien n'est moins certain. Un simple regard sur les récits évangéliques montre bien que les foules et les groupes ne peuvent être entraînés d'un même mouvement à la suite du Christ. Bien souvent, ces foules — quelles qu'elles soient — apparaissent traversées de fractures, voire d'oppositions profondes à l'Évangile, particulièrement lorsque Jésus parle et agit. Ne bénit-il pas son Père d'avoir caché ces choses aux sages et aux savants pour les révéler aux tout-petits ? (Mt 11,25)

Si certaines foules le suivent avec enthousiasme, plusieurs se retirent aussi avec hostilité, incompréhension ou indifférence. Après le discours sur le pain de vie à Capharnaüm, les murmures s'élèvent et plusieurs disciples cessent de marcher avec lui (Jn 6,60-66). À Nazareth, après son intervention dans la synagogue, la foule en colère cherche à le précipiter du haut d'un escarpement (Lc 4,16-30). À Jérusalem, après un enseignement au Temple, certains veulent le lapider (Jn 10,31). Ailleurs, après la guérison du Gérasénien, on le supplie de quitter la région (Mc 5,17). Même ses proches doutent de lui : sa famille pense qu'il a perdu la raison (Mc 3,21), et ses frères ne croient pas en lui (Jn 7,5).

Cette difficulté à entendre — et plus encore à écouter — la Parole atteint sans doute son point culminant dans les heures sombres de la Passion, lorsque Jésus est abandonné, calomnié, insulté, moqué et incompris de tous : de la foule, des chefs religieux comme des brigands. Et pourtant, c'est souvent sur

les chemins que l'Évangile rejoint les marcheurs et les marcheuses, parfois en creux. Il se laisse reconnaître au fil d'une route partagée, particulièrement dans les descentes vers les nuits du doute, de la souffrance ou de la désorientation. Il est cette lumière qui brille dans les ténèbres.

S'il se rend disponible à tous et à toutes, n'est-il pas plus aisément accueilli par celles et ceux qui se reconnaissent « malades » ou « pécheurs » que par ceux qui se croient bien-portants ou justes ? (*Mt* 9,12 ; Mc 2,17)

Et si la conversation spirituelle et la catéchèse biblique s'adressaient d'abord à celles et ceux qui acceptent d'être déroutés, qui espèrent — secrètement ou ouvertement — être relevés, qui aspirent à être libérés de leurs obscurités intérieures ou qui attendent encore l'heure du salut ? C'est peut-être sur ces chemins que se laisse rencontrer Celui qui accompagne, qui parle et qui ravive le feu dans les cœurs. Le plus sage demeure peut-être de se laisser surprendre par l'Esprit, qui souffle où il veut (Jn 3,8) et se manifeste à ceux et celles qui s'ouvrent humblement à son action. Il semble alors que le temps soit venu d'écouter et d'accompagner, sans diriger, sans se hâter ni s'imposer, à la manière du marcheur discret sur le chemin d'Emmaüs.

PRATIQUES ÉMERGENTES DANS LES PROCESSUS SYNODAUX

Pratiques émergentes dans les parcours synodaux en France, Italie, Espagne et Brésil

Geraldo Luiz DE MORI
Faculté jésuite de philosophie et théologie, Belo Horizonte

Francisco das Chagas DE ALBUQUERQUE
Faculté jésuite de philosophie et théologie, Belo Horizonte

Marie-Anne FLORIN, Institut catholique de Paris

Arnaud Join-Lambert, UCLouvain, Louvain-la-Neuve

Silvia MARTÍNEZ CANO
Université pontificale de Salamanque (Espagne)

Francesco ZACCARIA
Faculté de Théologie des Pouilles

Notre contribution, divisée en deux parties, est consacrée aux pratiques émergentes issues des processus synodaux. Dans un premier temps, plus narratif, chacun et chacune de nous présentera six expériences d'accompagnement théologique de processus synodaux : deux en France, une en Italie, une en Espagne et deux au Brésil. Dans un second temps, nous proposons collectivement une réflexion sur les questions théologiques soulevées par ces pratiques.

Pratiques émergentes des processus synodaux

L'expérience d'accompagner, en tant que théologiens et théologiennes, certains processus synodaux montre, d'une part, la richesse et la diversité de telles expériences, et soulève, d'autre part, quelques questions sur le parcours synodal lui-même et sur le rôle joué par la théologie dans ces processus. Nous commencerons avec le concile provincial du Nord-Pas-de-Calais et l'expérience de l'étape de l'écoute du synode universel dans le Poitiers, en France. Ensuite nous présenterons le chemin synodal italien, vécu en même temps que le parcours du synode universel. Dans un troisième moment, nous nous pencherons sur l'expérience de la province ibérique des Frères maristes, en Espagne, concluant avec la reprise du parcours du synode d'Imperatriz, dans l'état du Maranhão, Brésil, et du chemin synodal de l'Église brésilienne, en particulier celui de Belo Horizonte.

Le premier concile provincial du Nord-Pas-de-Calais

Arnaud Join-Lambert

Présentation du cas

L'Église en France a eu la chance – la grâce – de faire l'expérience d'un premier concile provincial depuis Vatican II, dans la région du Nord-Pas-de-Calais (à la frontière belge) de 2013 à 2015. Il rassemblait les trois diocèses de Lille, Arras et Cambrai[1]. J'ai été sollicité comme l'expert théologien pour accompagner ce processus. J'y ai passé 33 jours au total. Ce fut une de mes plus intenses expériences ecclésiales. Dans mon article publié en 2019 en

[1] Voir une présentation synthétique du processus : www.youtube.com/watch?v=jsbuKfoqIVk (consulté le 15.01.19). Un premier écho avant sa conclusion par l'archevêque Laurent Ulrich, « Une Église "en sortie". Renoncer à certaines pratiques ou composer de nouvelles perspectives ? », dans *Lumen Vitae*, 70, 1, 2019, p. 55-61, en ligne : https://shs.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-1-page-55?lang=fr.

français[2] sur les conciles provinciaux et surtout celui-ci de Lille (aussi en italien[3] et en espagnol[4]), je ne travaille pas sur un point pourtant crucial du processus d'écoute du peuple de Dieu. Comment se passe l'étape où les réponses individuelles et collectives sont transformées en document de travail pour les assemblées ? Ayant été témoin au plus près de ce moment, je voudrai ici le présenter et en tirer quelques questions.

Dès le début du processus, un comité de pilotage a été constitué, actif jusqu'à la fin du Concile. Il comprenait une réelle diversité, représentative des trois diocèses[5]. Ce comité a mis en place la consultation, en choisissant des questions ouvertes, adressées de manière différente à neuf catégories de personnes, pouvant être en contact avec l'Église.

> Le message de convocation est publié le 12 juin 2013. Une large consultation est organisée dans la région par la diffusion d'un document,

---

[2] Arnaud JOIN-LAMBERT, « Le concile provincial, une chance pour la synodalité de l'Église », dans *Recherches de Science Religieuse*, 107, 2, 2019, p. 301-320, en ligne : www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2019-2-page-301.htm.

[3] « Il concilio provinciale. Un'opportunità per la sinodalità della Chiesa », dans *Rivista del Clero Italiano*, 103, n° 2 et 3 (2022) 123-133 et 201-213., https://rivistadelclero.vitaepensiero.it/scheda-articolo_digital/arnaud-join-lambert/il-concilio-provincialeunopportunita-per-la-sinodalita-della-chiesa-i-666666_2022_0002_0123-371433.html et https://rivistadelclero.vitaepensiero.it/scheda-articolo_digital/arnaud-join-lambert/il-concilio-provincialeunopportunita-per-la-sinodalita-della-chiesa-ii-666666_2022_0003_0201-371524.html

[4] «El concilio provincial, una oportunidad para la sinodalidad de la Iglesia», dans *Teología*, 62, 2025, en ligne: https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/en/issue/view/518.

[5] Mgr Laurent Ulrich (archevêque de Lille), Bénédicte Bodart (diocèse d'Arras), Marie-Thérèse Delahaye (diocèse de Cambrai), Vincent Blin (secrétaire général du synode, vicaire épiscopal puis général d'Arras), Xavier Bris (vicaire général de Cambrai), Bernard Dumortier (vicaire épispocal de Lille), Anne Cardon (diocèse de Lille), Marie Schockaert (chargée de la communication, diocèse de Lille), Arnaud Join-Lambert (expert théologien), Dominique D'Halluin (finances du Concile, diocèse d'Arras), Raphael Willot (expert canoniste), Marie-Christine Tavernier (secrétariat administratif, diocèse de Lille).

incluant des questions ciblant neuf catégories de personnes (prêtres ; diacres et animateurs en pastorale, religieux, religieuses ; laïcs « attachés à une paroisse » ; « moins de 25 ans » ; « jeunes parents » ; « membres d'un mouvement chrétien » ; « membres d'une communauté nouvelle ou d'un groupe de prière » ; « sans lien régulier dans la vie des communautés » ; « autres ne se reconnaissant dans aucune de ces catégories »[6].

Les réponses pouvaient être faites individuellement ou en groupes. Il y eut environ 10000 réponses d'adultes et 4000 réponses d'enfants. Ces textes, souvent longs, devaient être « écoutés » avant d'être transmis de manière synthétique et fidèle aux membres de l'assemblée synodale.

« Écouter » les réponses et produire un document de travail

Une première lecture déjà synodale par des trios

La première phase d'écoute des réponses à la consultation a été menée par des équipes de trois personnes dans chaque diocèse, en tout 14 équipes (donc 42 personnes). Ces personnes devaient suivre une méthode très précise (voir le courrier d'invitation et le document explicatif en annexe). Cette méthode sollicite une lecture attentive par chaque membre du trio, mais aussi une écoute mutuelle. Chaque phase de lecture se fait sur 100 réponses de la même catégorie de personnes consultées. Les lecteurs ou lectrices doivent relever les points importants que l'on retient pour la suite. Chaque observation est consignée sur des fiches. À un tiers et à deux tiers du travail, il y a un échange sur les points importants. On identifie aussi ce qui n'a pas encore été relevé et on crée des fiches sur ces éléments moins apparents.

Pour reprendre ici le vocabulaire du *Vademecum* du synode sur la synodalité, il était important de ne pas négliger « les voix qui sont rarement entendues ».

---

[6] A. JOIN-LAMBERT, « Le concile provincial, une chance pour la synodalité de l'Église », p. 310.

Au final, les trois personnes se mettent d'accord sur ce qui ressort de cet ensemble de réponses, pour valoriser les items importants quantitativement mais aussi qualitativement. Il y a donc de fait un premier petit travail de discernement qui est mené à ce moment-là. Les trios devaient aussi retenir des citations jugées comme les plus explicites, les plus utiles pour la suite. Ces fiches et ces synthèses ont ensuite été envoyées au comité de pilotage. Il était annoncé qu'une telle relecture pour 100 réponses prend environ 4 heures.

Un travail synodal de synthèse par le comité de pilotage

Les membres du comité de pilotage se sont retrouvés pendant tout un week-end, afin de relire les fiches et les synthèses rédigées par les trios de lecteurs et de lectrices. Les fiches ont été réparties selon les différents items. Il y a eu ensuite un classement par grand thème ou domaine, ce qui permettait de préparer les groupes de travail pour la première Assemblée conciliaire. Ce travail très délicat du comité de pilotage a été long. Il fallait aussi décider de classer certains items dans des grands domaines et pas dans d'autres. Je me rappelle une très grande salle avec de nombreuses tables où étaient étalées toutes ces fiches. Pour guider ces premiers choix, le comité devait discuter en se demandant si les sujets qui étaient en lien avec les questionnements initiaux définis par les trois évêques.

Déjà, il y avait des surprises. Certains thèmes étaient presque absents. Par exemple, la question des diacres et de l'exercice de leur ministère n'avait rencontré presque aucun écho dans la consultation. Comment faire ? Fallait-il le retenir comme un vrai domaine de questionnement pour le Concile ? Le comité de pilotage a décidé de conserver ce thème de la place et du rôle des diacres permanents dans les futures paroisses.

Ce qui est intéressant avec cet exemple, c'est que le peu d'intérêt lors de la consultation et le peu d'imagination sur ce sujet s'est retrouvé ensuite dans les assemblées conciliaires. Et il a fallu, pendant les assemblées, faire aussi le choix d'autorité par le comité de pilotage en lien avec les évêques de conserver ce thème. Ainsi, par cet exemple, on voit que la consultation ne fait

pas tout, que le rôle du comité de pilotage est important aussi du point de vue théologique et prospectif.

Quatre questions soulevées pendant le processus

Le comité de pilotage ?

Une étude pourrait être menée sur le statut et le rôle de ces équipes de pilotage ou secrétariat des synodes et conciles dans la mise en œuvre de la synodalité institutionnelle. Certes au service des assemblées, ces petits groupes de personnes ne sont pas administratifs et influent nécessairement les processus : dans les choix des questions à poser ; dans le dépouillement parfois (au cas où, comme à Lille, si ce n'est pas externalisé vers des structures professionnelles) ; dans la rédaction des documents intermédiaires ; dans la rédaction au cours des assemblées synodales.

Les questions se poseront alors sur la désignation des membres de ces comités, leur représentativité, leurs compétences. Il y a aussi le fonctionnement interne à ces petits groupes. Peut-on parler de synodalité en leur sein ? Qui tranche en cas de désaccord : le secrétaire général ou l'évêque référent ?

Écouter des voix ignorées ?

Dans le *Vademecum* du synode sur la synodalité, on demande neuf fois de tout faire pour écouter les « voix » qu'on entend rarement, « que nous ignorons parfois » ou les « sans-voix ». Pour cela, il faut tout faire pour leur donner la parole. Il y a donc ici deux questions : Comment faire pour donner la parole ? Comment écouter des voix qui sont forcément minoritaires ou marginalisées, souvent peu douées pour parler ?

Conserver des expressions originales ?

Au concile de Lille, il était demandé aux trios de lecteurs et de lectrices de choisir des citations qui pourraient mieux illustrer les synthèses. Cette manière de faire fut demandée explicitement aussi lors de la rédaction des

synthèses diocésaines et aussi nationales lors du synode sur la synodalité. Il y a ici un souci honorable qui pose tout de même question. Je me rappelle les débats dans la commission de méthodologie du synode sur la synodalité lors du lancement en 2021. Quelle était la fonction de ces citations ? Était-ce simplement pour donner de la chair aux textes de synthèse ? C'est une question à travailler par les théologiens. Et la réponse sera différente lorsque l'on qualifie ces voix comme représentative quantitativement ou qualitativement ou marginale mais significative.

Quel rôle pour le/la théologien-ne expert-e dans cette phase d'élaboration des documents de travail ?

Dans le concile de Lille, j'ai participé activement dans le discernement et la priorisation des thèmes retenus à partir de la consultation. Quel est le rôle d'un expert externe au processus ? Quelles seraient les balises d'une déontologie adéquate ? Faut-il se limiter à une fonction de correction lors de propositions ?

Le processus de consultation au diocèse de Poitiers pour le synode sur la synodalité

Marie-Anne Florin

En octobre 2021 le pape François a ouvert le synode sur la synodalité : chaque Église locale était invitée à participer au processus. À Poitiers l'organisation du lancement du Synode a été décidé par l'archevêque et ses vicaires généraux et a pris la forme d'un samedi après-midi à la cathédrale de Poitiers autour d'une conférence sur la synodalité depuis Vatican II. Lors de cette rencontre diocésaine de lancement rassemblant 150 personnes environ, l'archevêque avait annoncé qu'il se chargerait ensuite de rédiger lui-même la synthèse. Après cette annonce un petit groupe a alors écrit à l'archevêque pour lui proposer de constituer une équipe chargée d'écouter et de rédiger ensuite la synthèse.

Un diacre permanent raconte cette étape : l'archevêque semblait peu motivé par la démarche émanant de Rome, perçue comme quelque chose en plus dans le contexte où la Covid avait mis à mal la réception du dernier synode diocésain ; c'était comme si lui-même au fond n'y croyait pas vraiment et agissait par devoir plutôt que par conviction :

> La consultation diocésaine pour le synode romain a été engagée d'une manière peu éclairante et peu stimulante. Paradoxalement, alors que notre expérience synodale diocésaine est déjà ancienne et que nous vivons la réception et la mise en œuvre d'un 3ème synode diocésain, la consultation pour le synode romain n'a pas été d'emblée reliée à cette expérience synodale diocésaine et aux perspectives pastorales qui en sont issues. Cette articulation n'ayant été esquissée qu'en cours de processus, par quelques messages d'une portée limitée, elle n'a pu constituer un axe motivant de la consultation, susceptible d'en préciser le double horizon, diocésain et universel. L'engagement sollicité pour le synode romain, au lieu de venir conforter et élargir l'expérience et la démarche diocésaines, a paru, au moins initialement, se surajouter aux tâches et horizons prioritaires de la vie diocésaine. Ainsi, il n'était pas prévu au départ qu'une équipe diocésaine soit appelée pour accompagner la consultation, guider, recueillir et synthétiser les contributions ; cette équipe s'est constituée par l'initiative de quelques personnes auprès des instances diocésaines et en dialogue avec notre archevêque. À la différence notable de ce qu'avait suscité le dernier synode diocésain, l'appropriation du sujet « synode romain » et l'engagement en sa faveur ont été peu marqués par les instances diocésaines. Les services diocésains n'y ont pas non plus apporté de contributions significatives ni de soutien particulier.

La constitution de l'équipe *in extremis* a permis néanmoins d'engager la consultation. Les documents proposés par le secrétariat du synode romain ont été adaptés pour le diocèse de Poitiers en demandant une réponse pour le 17 avril 2022. Des outils spécifiques ont été proposés : set de table,

questionnaire, QR code. Cependant il n'a pas été simple de motiver les personnes à participer au processus car les enjeux et la visée de la consultation n'étaient pas clairs et tendaient à privilégier une certaine culture ecclésiale, celle de la génération conciliaire, au détriment des plus jeunes.

> Les fluctuations initiales du calendrier de la consultation nationale et plus encore la formule « synode sur la synodalité » – qui a nécessité des traductions – n'ont pas aidé à en clarifier les visées, les enjeux et la forme de participation attendue. Le travail réflexif demandé, d'une ampleur qui a parfois désorienté ou découragé, a d'abord fait sens auprès de personnes déjà habituées à une telle démarche de consultation : globalement, une génération de « conciliaires », actifs dans l'Église, convaincus de la nécessité de sa réforme permanente et aptes à formuler en ce sens des axes de conversion, dans un contexte marqué par la publication récente du rapport de la CIASE, qui les a particulièrement interpellés. Les catholiques trentenaires et quarantenaires se sont très peu investis dans cette consultation, quelques-uns exprimant un désaccord avec son principe même.

La consultation a recueilli 165 contributions collectives émanant d'environ 1000 à 1200 diocésains. Une grande inégalité se manifeste entre les paroisses. La totalité des contributions émane de groupes intra-ecclésiaux. Le profil des participants est très marqué : génération de conciliaires à la retraite mais actifs en Église. Très peu de contributions émanant de personnes de moins de 40 ans, ni de groupes en périphérie.

> Les contributions s'en tiennent souvent à l'énoncé de constats, positifs et/ou critiques, et de quelques attitudes fondamentales devant caractériser une Église plus authentiquement synodale. Plus rares sont celles qui s'engagent dans des propositions précises et opérationnelles – certains supports n'y ont peut-être pas suffisamment incité. L'équipe diocésaine a tenu à valoriser ces dernières, tout en faisant place, dans chaque rubrique de la synthèse, aux constats effectués et aux attitudes à

développer. Le plan adopté pour cette partie centrale tient compte à la fois des dix thématiques suggérées au plan national et des contenus spécifiques apportés par les contributions.

La méthode de lecture et d'analyse a consisté à numéroter les contributions, les lire en sous-groupe, chaque sous-groupe en tirant les idées principales et fortes pour élaborer un récapitulatif par thématiques. Puis le groupe s'est accordé sur le plan de rédaction de la synthèse à partir de la lecture des contributions et des visios du national, et de l'élaboration d'un schéma en équipe. Les parties ont été rédigées de manière individuelle puis relues collectivement. Une attention a été portée aux éléments de réflexion qui dépassaient le seul constat. La synthèse a été rédigée fin avril 2022, présentée en conseil épiscopal début mai 2022 puis suivie d'une postface de l'archevêque qui a comme reçu et « promulgué » le texte.

L'équipe a pu remarquer combien les quelques rencontres provoquées par cette actualité synodale avaient été vécues de manière heureuse par les participants, contents de pouvoir enfin parler entre eux de questions importantes au-delà des différences de sensibilité. Néanmoins, l'équipe a vivement ressenti combien le processus était marqué par le « manque de foi en le processus » de la part des autorités ecclésiales elles-mêmes, et notamment des vicaires et curés de paroisse. La consultation était reçue comme une démarche descendante qui s'imposait à l'agenda des Églises locales, en tension avec la contribution du plus grand nombre.

L'expérience du Chemin synodal des Églises en Italie (2021-2025)

Francesco Zaccaria

En Italie, nous vivons un parcours synodal qui a commencé en 2021 en même temps que le parcours universel du Synode (avec les mêmes thèmes, les mêmes questions et la même méthode) et qui s'est ensuite développé en différentes phases : une phase narrative (deux ans : plus dédiée à l'écoute avec

la méthode de la conversation dans l'Esprit), une phase sapientielle (un an) qui devait se terminer par la deuxième Assemblée nationale ecclésiale à Rome du 31 mars au 3 avril 2025, mais suite à un changement de calendrier au cours de cette Assemblée, elle s'est terminée par une troisième Assemblée synodale le 25 octobre 2025.

La phase synodale la plus difficile n'a pas été celle de l'écoute et de la consultation, mais c'est celle du discernement, de la maturation du consensus et de la prise de décision partagée (phases sapientielle et prophétique), et ce sera très probablement celle de la mise en œuvre et de la vérification. L'Esprit « complique les choses » lorsque, à partir de l'écoute initiale, nous devons franchir ces étapes synodales ultérieures, car c'est là que se trouvent les plus grands obstacles ecclésiaux, personnels et institutionnels : lorsque nous devons fermer le cercle du discernement synodal avec la décision et la mise en œuvre des choix.

Outre le travail réalisé dans les diocèses (qui varie beaucoup d'un diocèse à l'autre), il y a eu un organisme au niveau national qui a eu pour mission spécifique de garantir l'implication d'experts et de théologiens dans ce processus : le Commission synodale du Chemin, qui a contribué à la lecture des synthèses diocésaines des différentes phases et, à partir de celles-ci, à la rédaction de deux documents importants de la phase prophétique : les Lignes directrices et l'Instrument de travail, qui ont soutenu le discernement des diocèses au cours de cette année 2024-2025. Arrivé à la deuxième Assemblée synodale (avril 2025), le parcours aurait dû se conclure par l'approbation des Propositions à présenter à l'Assemblée des évêques (mai 2025) pour les décisions finales, mais l'assemblée a exprimé son insatisfaction à l'égard de ce document, à tel point que le Conseil permanent des évêques italiens (réuni en assemblée extraordinaire) a proposé à l'assemblée de convoquer une nouvelle assemblée pour voter un nouveau texte en octobre 2025, en déplaçant l'Assemblée des évêques à novembre 2025 (un fait exceptionnel).

L'Assemblée du Synode a accepté cette proposition avec la quasi-totalité des votes favorables.

Cette décision de reporter la conclusion à une nouvelle assemblée est-elle un échec ou un succès de la voie synodale ? Peut-être les deux : un échec dans la conclusion du Chemin selon le programme établi, un échec dans le processus de rédaction des propositions ; un succès synodal, en revanche, pour expérimenter que les décisions ne peuvent pas être prises par la seule direction sans le consensus de l'assemblée. Au cours de ces mois de 2025, un nouveau document est en train de prendre forme, qui entend impliquer plus étroitement la Commission synodale du Chemin, ainsi que les délégués à la troisième Assemblée d'octobre prochain, avec l'intention de construire un texte plus mûr et partagé, qui enregistre le consensus d'au moins deux tiers des participants à la prochaine Assemblée.

Le parcours synodal dans la province ibérique des Frères maristes de Champagnat

Silvia Martínez Cano

Dans cette étude de cas, nous allons décrire le développement de la II[e] Assemblée provinciale de la Famille mariste de la province ibérique, tenue du 31 octobre au 3 novembre 2024, comme assemblée préalable au VIII[e] Chapitre provincial des Frères maristes de la province ibérique. Le but de l'assemblée était d'impliquer toute la Famille charismatique mariste, composée de frères maristes (consacrés), de laïcs liés au charisme de manière juridique, de fraternités du Mouvement Champagnat[7] de la famille mariste (MCFM) (laïcs hommes et femmes en communautés de vie adulte, parfois accompagnés par un frère mariste) et d'autres personnes impliquées dans la mission de la Province, dans le processus de prise de décision pour l'activité

[7] Marcellin Champagnat (1789-1840), prêtre catholique français, est le fondateur de l'Institut des frères maristes des écoles.

de la Province dans la période 2025-2027. Un total de 105 personnes ont participé, accompagnées de 3 représentants de la province de Compostelle, de 3 autres de la province de la Méditerranée et de 2 de la Région mariste d'Europe[8].

Cette assemblée est née du désir de toute la Famille charismatique d'un véritable cheminement synodal de la Province qui a besoin d'un renouvellement des structures traditionnelles de prise de décision, à savoir le Conseil provincial composé du Provincial et de 6 Conseillers, tous frères maristes, comme le prévoient les Constitutions et le Code de droit canonique. Il y a six ans, encouragé par le Chapitre général (Colombie 2017), une expérience pilote appelée Assemblée de la Mission (2018)[9] a été réalisée pour tester l'expérience de réfléchir ensemble (frères et laïcs) sur la mission de la Famille charismatique. Cette expérience a été satisfaisante et a permis d'élargir le concept de « coresponsabilité dans la mission » à un concept de « coresponsabilité dans la vie et la mission » de la Famille charismatique. C'est pourquoi une Assemblée provinciale a été créée avant le chapitre provincial afin de discuter et de définir, de manière concertée, les axes d'action et les critères de discernement pour la prochaine période de la Province. Les travaux de l'assemblée seraient ensuite présentés aux capitulaires afin qu'ils puissent entériner ces décisions lors du chapitre, conformément aux statuts. De cette manière, on voulait éviter le refus de

[8] En effet, d'ici 2028, toutes ces provinces seront fusionnées en deux provinces, l'Europe du Nord-Centre et l'Europe du Sud-Méditerranée. Il est donc prévu que ces modèles de coresponsabilité soient intégrés dans les nouvelles structures provinciales à partir de 2028.

[9] En 2006, une toute première Assemblée conjointe de frères et de laïcs s'est tenue, où ont été jetées les bases de ce chemin de communion et de reconnaissance mutuelle basé sur l'identité, l'appartenance et la référence communautaire. L'Assemblée de 2018 s'est concentrée quant à elle sur la mission avec une large participation des différentes présences socio-éducatives (centres et projets sociaux).

Rome de modifier les statuts des Frères maristes pour que les laïcs, hommes et femmes, puissent participer avec voix et vote au Chapitre provincial[10].

La I^{ère} Assemblée provinciale a eu lieu en décembre 2021, un an plus tard à cause de la pandémie. L'expérience a été évaluée comme très positive, incorporant ce modèle de discernement collectif dans la structure de la Province.

La II^{e} Assemblée provinciale s'est développée sur le modèle de la première, mais en concevant un processus plus participatif, pensé en trois phases :

1. Phase locale : où les communautés de frères, les fraternités et autres groupes apparentés, ainsi que les équipes de gestion des centres éducatifs, les équipes locales de pastorale, les Groupes de rencontre Maristes (GME)[11] et les équipes de coordination de la pastorale des jeunes, ont réfléchi sur le matériel préparé en 3 fiches contenant des textes se référant à la vie, à la mission et à la spiritualité maristes vues dans le contexte du triennat 2021-2023 et accompagnées de propositions contemplatives pour la prière et le discernement. Elle se sont déroulées de janvier 2024 à avril 2024.

2. Phase par zones géographiques : où les communautés et les personnes impliquées dans le processus se sont réunies par zones géographiques pour réfléchir ensemble sur une quatrième fiche d'où ont émergé des thèmes et des propositions à discuter et à prier lors de la II^{e} Assemblée provinciale. Elle s'est déroulée entre mai et juin 2024. Cette date est importante car c'est à ce moment-là que devaient être élus les représentants qui iraient à la phase provinciale et elle coïncidait avec l'élection des frères membres du chapitre.

---

[10] Dans les trois chapitres provinciaux antérieurs à 2018, trois laïcs ont participé au chapitre provincial en tant qu'invités (auditeurs).

[11] Les groupes maristes de rencontre sont des groupes composés de laïcs hommes et femmes qui se réunissent régulièrement pour partager des moments de formation et de prière. Il s'agit de personnes qui adhèrent au charisme, mais qui ne se sont pas engagées à partager la vie et la mission de la communauté.

Il était prévu que le matériel issu des assemblées soit mis à la disposition des représentants et des frères membres du chapitre en temps utile.

Dans les phases locales et par zones, 550 personnes ont participé, parmi lesquelles ont été élus les 105 représentants présents à la II[e] assemblée provinciale[12].

3. La phase provinciale (du 31 octobre au 3 novembre 2024) a été célébrée avec les objectifs suivants, issus du matériel de la phase par zones :

a. Réfléchir et continuer à soutenir la croissance de la famille charismatique mariste mondiale.

b. Réfléchir sur l'ampleur de l'implication et de l'engagement dans l'Église et dans la société et discerner ce que les membres sont invités à faire aujourd'hui comme Famille charismatique.

c. Promouvoir la vitalité et la viabilité de l'avenir de la province mariste ibérique.

d. Proposer des lignes d'action qui pourront être reprises par le Chapitre provincial, prévu pour décembre 2024.

Le travail dans la phase provinciale a été structuré en trois étapes :

La première a été réalisée à partir d'une série d'ateliers qui présentait l'intérêt de faire réfléchir sur des aspects qui pourraient être prioritaires dans le travail de la Famille charismatique et qui ont émergé fortement dans les phases locales et par zones. Ces aspects étaient les suivants : (1) Besoins émergents : migration, nouvelles couches de pauvreté, violation des droits, crise environnementale et santé mentale et émotionnelle. (2) Famille

[12] Au mois de juin, une série de consultations ont été menées pour connaître les intentions de participation à l'Assemblée de 2024, à l'issue de laquelle 27 frères et 78 laïcs se sont manifestés ; cette répartition était voulue, car elle reflétait la réalité vécue par la Famille charismatique mariste.

charismatique : le concept de foyer, la transmission intergénérationnelle, la communauté et l'identité. (3) Évangélisation : enfance et jeunesse, langages du témoignage pastoral et dialogue foi-culture. (4) Soin de la vie et de la spiritualité des membres de la Famille charismatique. Les ateliers ont été conçus pour avoir une composante expérimentale, sensible et contemplative, où le dialogue et la prière se déroulaient simultanément.

La seconde étape a été celle du dialogue avec la méthodologie de la « conversation spirituelle » en groupes de 8-10 personnes (10 groupes) à partir de l'échange d'expériences, de la réflexion et de la prière. Ce qui a été partagé dans ces groupes a été recueilli, en particulier les intuitions fortes et les urgences qui se répétaient ou qui étaient significatives dans les échanges.

La troisième étape a consisté en une Assemblée réunissant des représentants issus de différents domaines de la vie et de la mission de la Province mariste et de la Famille charismatique. Au cours de cette assemblée, les intuitions recueillies, classées et rédigées par une équipe plus restreinte composée des rapporteurs des 10 groupes, ont été mises en commun. Pendant l'assemblée, un dialogue libre et serein a eu lieu sur ce qui a été reçu, en classant en groupes les aspects discutés selon l'importance que leur a accordée l'assemblée et les thèmes de ces aspects. L'objectif était de préciser les lignes d'action considérées comme prioritaires pour les trois prochaines années.

Un temps de réflexion et de prière personnelle a été proposé à partir de ce document réorganisé, puis l'assemblée s'est réunie à nouveau pour sélectionner ensemble certains aspects qu'il a été convenu d'aborder lors du chapitre provincial. Certains aspects ont fait l'objet d'un vote, d'autres ont été décidés par consensus. Ce document a été réorganisé et préparé comme support de travail pour le chapitre provincial, au cours duquel les thèmes et les aspects de la vie et de la mission de la province ibérique n'ont pas été rediscutés comme cela se faisait auparavant, mais le travail de l'assemblée a été repris et le chapitre a, en fin de course, défini les lignes d'action à partir du document de la II^{e} assemblée.

Le synode du diocèse de Imperatriz, Maranhão, Brésil

Geraldo Luiz De Mori

L'Église d'Imperatriz, au sud du Maranhão, état du nord-est du Brésil, dans l'Amazonie légale, a décidé, en 2022, lors d'une grande Assemblée (plus de mille personnes), de réaliser son 1er synode diocésain. L'évêque, Mgr Vilson Basso, motivé par les questions soulevées dans l'étape de l'écoute du chemin synodal inauguré par l'Église universelle en 2021, avait demandé mon intervention en tant qu'expert théologien pour aider l'Assemblée à comprendre les enjeux et les implications d'un synode. Au cours de la réalisation de l'Assemblée, j'ai présenté le sens d'un synode, les différentes étapes prévues pour sa réalisation selon la Constitution apostolique *Episcopalis communio* (écoute, discernement, prise de décision et application), la méthode qui pourrait être utilisée (dialogue dans l'esprit, assemblées et sessions synodales), tout en proposant une réflexion sur le résultat de l'écoute faite dans le diocèse au début de 2022 lors de la première étape du synode universel de l'Église sur la synodalité.

L'Assemblée a accueilli la proposition de l'évêque. Avec lui et d'autres membres du conseil diocésain de pastorale, nous avons alors discuté des étapes à franchir pour la réalisation du Synode : (1) Motivation : mobiliser les forces vives du diocèse, susciter des attentes, communiquer les différentes étapes, publicité. (2) Préparation : convocation officielle, formation des commissions (centrale, communication, rédaction, animation, infrastructure, liturgie, accueil, canonique, théologique), élaboration du matériel de divulgation, rédaction du règlement et de la prière synodale. (3) Écoute, à l'aide d'un formulaire, accessible sous format numérique, sur la base des questions du document préparatoire au synode universel ; rédaction de la synthèse de l'écoute ; choix des thématiques récurrentes à approfondir dans

les assemblées et dans les sessions synodales[13] (communauté, formation, jeunesse, option préférentielle pour tous[14], reconnaissance et valorisation des femmes, dialogue de l'Église avec la société, renouvellement des structures pastorales) ; nomination des délégués aux sessions du Synode. (4) Réalisation, selon une double dynamique : (a) Assemblées synodales, au nombre de trois, la première, pour proposer des contenus aux thématiques choisies comme objet de discussion et de discernement des sessions synodales ; la seconde, pour approfondir les résultats de la première session du synode universel et du synode diocésain ; la troisième, pour conclure le processus synodal et pour faire un acte de réception des décrets et des orientations issus du processus synodal ; (b) Sessions synodales, au nombre de deux, la première, pour approfondir trois des sept thèmes proposés au discernement du Synode, avec des orientations pastorales, et la seconde pour approfondir les quatre autres thèmes.

La méthode utilisée dans les Assemblées et dans les Sessions synodales a été celle de la « conversation dans l'Esprit ». Les contenus des synthèses des groupes de l'Assemblée de 2023 ont été utilisés dans le matériel élaboré pour le discernement des Sessions de 2023 et de 2024. Dans les Assemblées il n'y

---

[13] La méthode choisie s'est articulée autour de deux dynamiques : (1) les Assemblées synodales, ouvertes à toutes les forces vives de l'Église locale, qui ont réuni environ 1 100 personnes lors de chacune des trois assemblées, garantissant ainsi une large participation et une large diffusion des questions débattues au sein du synode ; (3) les sessions synodales, qui ont réuni les responsables ayant participé aux processus de discernement et de prise de décision prévus pour les sept thèmes.

[14] L'utilisation de l'expression « option préférentielle pour tous » plutôt que « option préférentielle pour les pauvres » s'inspire du discours du pape François lors des Journées mondiales de la jeunesse à Lisbonne, en 2023, lorsque, lors de la cérémonie d'accueil, pour souligner que l'Église doit accueillir tout le monde, le Souverain Pontife a demandé aux participants de répéter « tous, tous, tous », exprimant ainsi son souhait d'une Église qui n'exclut personne. Voir le discours du pape en ligne sur : www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/august/documents/20230803-portogallo-cerimonia-accoglienza.html (consulté le 30.04.25).

a pas eu de votes. Ceux-ci ont eu lieu pour parachever le processus de prise de décision au cours des deux Sessions.

En tant que théologien, mon rôle a été double. D'une part, je devais offrir les contenus théologiques propres à chaque moment du parcours synodal : qu'est-ce qu'un synode diocésain ?; les étapes et les commissions nécessaires pour réaliser un synode selon les orientations de l'Église ; les résultats de l'écoute faite au niveau diocésain pour le synode universel ; les contenus des différents moments du processus synodal de l'Église universelle : Document préparatoire, Synthèse nationale de l'étape de l'écoute, Document de l'Étape Continentale et le Rapport élaboré par le Conseil Épiscopal Latino-Américain (CELAM) ; le Résultat de l'écoute du synode diocésain, élaboré à partir de 2056 réponses au questionnaire ; les *Instrumentum laboris* de deux sessions du synode universel, avec la présentation du Rapport de synthèse de la première session et du Document final de la seconde. En général ces contenus étaient transmis lors des Assemblées ou des Sessions, ou par écrit, quand il s'agissait d'offrir aux groupes de « conversation dans l'Esprit » des textes pour approfondir et discerner. D'autre part, je devais accompagner la Commission centrale, composée de l'évêque, du coordinateur diocésain de pastorale, du curé de la Cathédrale, d'un prêtre théologien, de deux femmes laïques, dont l'une était secrétaire de l'évêché et l'autre professeure universitaire. Les décisions méthodologiques étaient prises dans ce groupe et, quand il s'agissait d'impliquer les membres des autres commissions, on organisait des réunions avec tous.

Les principales décisions du Synode ont été déjà prises et le processus est arrivé à son terme pendant l'Assemblée du mois de juillet 2025, pensée comme un temps de réception, de célébration et d'action de grâces. En tant que tel, le processus soulève différentes questions à la théologie pastorale. Le premier est l'engagement de l'évêque, qui a profité du processus du synode universel pour que le plus grand nombre de fidèles puissent non seulement suivre les débats, mais aussi s'impliquer dans les questions soulevées lors de

la première étape du Synode, élargie par le processus du synode diocésain. En proposant une double dynamique, celle des Assemblées, qui ont impliqué un très grand nombre de responsables de communautés et de pastorales, et celle des Sessions, dans lesquelles plusieurs orientations ont été proposées pour répondre aux sept thématiques approfondies dans le Synode, la méthode adoptée a voulu arriver à la base de l'Église, tout en impliquant les principales forces vives dans le discernement et la prise de décision. Plus qu'un événement, le Synode a voulu inaugurer un processus, qui devra être poursuivi, pour que les décisions prennent vie dans la vie des fidèles et des communautés.

La synodalité des Assemblées du Peuple de Dieu de l'Église de Belo Horizonte

Francisco das Chagas de Albuquerque

Pour comprendre le chemin synodal de l'Église de Belo Horizonte, il faut d'abord présente brièvement les évolutions de l'expérience de synodalité de l'Église brésilienne.

La synodalité dans l'Église du Brésil

Depuis environ deux décennies, à partir de 1972, l'Église du Brésil expérimente une démarche d'inspiration synodale. La Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) a proposé un processus de réflexion et de définition quant à ses orientations pastorales, impliquant l'écoute de communautés, de paroisses et d'organismes d'action pastorale. Des théologiens ainsi que des spécialistes d'autres domaines, tels que la sociologie, l'anthropologie et l'économie ont également contribué à ce processus. Ce travail a abouti à un document intitulé *Directives générales pour l'action évangélisatrice de l'Église au Brésil* (DGAE). Celles-ci ont depuis le départ une validité de quatre ans. À la fin de chaque période quadriennale, elles sont réévaluées afin de décider de leur maintien ou de la

mise en œuvre de nouvelles orientations. Cependant, avec le renouvellement d'une grande partie de l'épiscopat brésilien qui s'est consolidé vers 1995, cette Église à caractère synodal s'est affaiblie et l'option pour les pauvres, proposée par la Conférence de Puebla (1979), s'est, elle aussi, perdue. Depuis lors, et surtout entre 2011 et 2018, le processus de discernement et d'élaboration des directives a été principalement réservé aux évêques. Néanmoins, depuis 2019, le rétablissement de l'Institut pastoral national joue un rôle important pour faire progresser la synodalité. L'objectif de cet organisme lié à la CNBB est de réfléchir et d'analyser la mission de l'Église au Brésil et d'indiquer des lignes générales et des stratégies pour l'action évangélisatrice.

La synodalité dans l'archidiocèse de Belo Horizonte[15]

L'Église de Belo Horizonte, pour sa part, témoigne d'une histoire de participation du peuple de Dieu dans la mise en œuvre des orientations pastorales, assumant ainsi la dimension synodale de l'Église. C'est surtout à partir des années 1990 que la construction de cette Église synodale est marquée par la réalisation de l'Assemblée du Peuple de Dieu (APD). Cette dernière est précédée d'une préparation à l'écoute des membres issus des différentes catégories formant le peuple de Dieu de cette Église locale. La première APD, dont le thème était *Construire l'Espérance*, eut lieu en 1996. Pour préparer l'Assemblée, des documents furent distribués contenant des thèmes de réflexion et des questions auxquelles les paroisses devaient répondre. C'est à partir des données de cette recherche que le Projet Pastoral « Construire l'Espérance » a été élaboré. D'autres APD furent organisées

[15] Je dois préciser que ma participation à l'expérience synodale de l'Église locale de Belo Horizonte s'est faite de manière indirecte et non comme théologien directement impliqué dans le processus synodal. En ce sens, j'ai suivi le mouvement synodal à travers mon enseignement à la Faculté jésuite de philosophie et de théologie, ainsi qu'à travers l'accès aux synthèses résultant de l'Écoute synodale et de la participation aux assemblées du clergé de cette Église locale.

périodiquement. En 2019, la VI[e] APD s'est tenue sur le thème : *Proclamer la Parole*.

Le parcours synodal déjà expérimenté dans cette Église locale lui a permis de participer de manière significative à la préparation du synode sur la synodalité (2021-2024). La Commission synodale archidiocésaine fut mise en place pour faciliter l'Écoute et proposer des thèmes de discussion aux différentes communautés paroissiales et organisations pastorales. La synthèse de ces réflexions a indiqué des situations et des thèmes pastoraux variés qui ont été remis au Vicariat épiscopal pour l'action pastorale, chargé lui-même de préparer la synthèse finale et de l'envoyer à la CNBB. Compte tenu de l'action évangélisatrice de cette Église, les thèmes et les enjeux identifiés dans l'Écoute auraient dû être travaillés dans le cadre de la VII[e] APD, initialement prévue pour 2024. Cependant, les modifications du calendrier synodal ont contraint l'archidiocèse à prolonger la validité de son projet d'évangélisation de 2023 jusqu'à 2026, quand se tiendra cette VII[e] APD. Une étape de préparation pour cette nouvelle assemblée s'est déroulée entre janvier et mai 2025. À la lumière du Document final du Synode et des DGAE de la CNBB, les communautés, paroisses et organisations pastorales ont réfléchi aux questions suivantes : (1) Qu'est-ce qui nécessite une conversion pastorale ? Points à considérer : un conversion des rapports, des processus et des liens. (2) Comment favoriser la présence des femmes et leur participation dans les processus décisionnels ? (3) Comment investir plus encore dans la spiritualité synodale ? La méthodologie a été la même que pour l'Écoute synodale. L'assemblée aura lieu au cours du deuxième semestre 2026.

Défi pour une Église synodale

À la lumière de ce qui précède, l'Église du Brésil et celle de Belo Horizonte ont connu deux expériences distinctes. Dans la dernière, il semble y avoir une communion et une participation aux définitions de l'action évangélisatrice. Dans la première, on observe qu'une tendance cléricaliste imprègne le corps épiscopal et le clergé. Plusieurs théologiens et théologiens pratiques

brésiliens soulignent qu'il existe une tendance à « l'épiscopalisation » croissante (domination et centralisation du pouvoir épiscopal dans les décisions relatives à l'action pastorale) au sein de l'Église du Brésil. Cette réalité constitue un défi de taille pour que l'Église puisse assumer la dimension synodale missionnaire de manière structurelle. Dans ce contexte, une question se pose : comment est-ce que le/la théologien/ne peut aider l'Église à assumer sa dimension synodale missionnaire ? Comment peut-il/elle contribuer à ce que les voix des autres membres du peuple de Dieu se fassent entendre dans les décisions concernant l'action évangélisatrice ? La participation des théologiens et théologiennes dans la vie de l'Église locale ainsi que le rapprochement entre dirigeants ecclésiaux et membres des communauté peuvent contribuer à ce que cette Église réfléchisse sur sa mission avec une clé synodale. Face à tout cela, nous devons toujours garder à l'esprit cette certitude de foi que, malgré nos limites, c'est l'Esprit Saint qui conduit et guide la mission de l'Église.

Le rôle du théologien dans l'émergence du *sensus fidei* au sein des processus synodaux

Les processus synodaux récents dans l'Église catholique ont mis en lumière le besoin d'approfondir la compréhension théologique des médiations par lesquelles s'exprime le *sensus fidei*. Comme l'illustrent les récits d'expériences synodales vécues en France, en Italie, au Brésil, en Espagne, le travail des théologiens, expertes et experts, ainsi que des comités chargés de recueillir et traiter les expressions des fidèles, représente une médiation cruciale. Cette médiation soulève des questions fondamentales sur la dimension théologale de ce travail et sur les risques d'influence indue sur les processus.

Notre réflexion commune vise à explorer spécifiquement le rôle du théologien ou de la théologienne dans l'émergence du *sensus fidei*, en examinant sa participation à celui-ci et les biais potentiels pouvant affecter

cette participation. Nous aborderons cette question en trois parties : la dimension théologale de la médiation et l'apport de la théologie pratique, les méthodologies d'écoute et d'interprétation, et enfin le rôle des autorités ecclésiales dans le processus synodal.

La dimension théologale de la médiation et l'apport de la théologie pratique

Une tension constitutive entre fidélité à l'écoute et interprétation théologique

L'expérience du concile provincial de Lille-Arras-Cambrai (2013-2015), relatée par Arnaud Join-Lambert, illustre la tension inhérente au rôle du théologien comme médiateur entre les expressions « brutes » du *sensus fidei* et l'élaboration théologique nécessaire à une démarche synodale. Dans le traitement des 14 000 réponses à cette consultation, les lecteurs et lectrices ont dû faire des choix à la fois quantitatifs et qualitatifs dans la sélection des éléments jugés significatifs pour la suite du processus. Ce travail de médiation implique un discernement délicat entre la fidélité aux expressions spontanées et une interprétation théologique prospective.

Francesco Zaccaria, relatant l'expérience du Chemin synodal italien (2021-2025), souligne également cette tension. Lors de la Seconde Assemblée (avril 2025), un problème majeur est apparu : le Document final des Propositions ne reflétait pas la richesse du Chemin synodal parcouru et n'avait pas impliqué le comité d'experts dans sa rédaction. Cette exclusion des théologiens et experts dans la phase finale a conduit à un déficit de transparence et de qualité, démontrant l'importance de leur rôle de médiation tout au long du processus.

L'expérience brésilienne, telle que décrite par Francisco das Chagas de Albuquerque, révèle une dynamique similaire. Dans le contexte de la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB), la réflexion et la définition des directives pastorales impliquaient traditionnellement « l'écoute

des communautés, paroisses et organismes d'action pastorale », avec des « apports de théologiens et spécialistes d'autres domaines de connaissance ». Cependant, à partir de 1995, avec le renouvellement d'une grande partie de l'épiscopat brésilien, « cette caractéristique d'Église synodale s'est affaiblie », et le processus de discernement fut « pratiquement réservé à l'épiscopat », illustrant les tensions qui peuvent surgir entre l'expertise théologique et l'autorité épiscopale.

Un « ministère théologal » au service de l'Église

Cette médiation, loin d'être purement technique, constitue un véritable « ministère théologal », comme le suggère Zaccaria. Se référant au Magistère, il rappelle les paroles du Pape François : « Le théologien est avant tout un croyant qui écoute la Parole du Dieu vivant et l'accueille dans son cœur et dans son esprit. Mais le théologien doit aussi se mettre humblement à l'écoute de "ce que l'Esprit dit aux Églises" ». Cette vision fait écho à celle de Paul VI, qui définissait la théologie comme « médiatrice entre la foi de l'Église et le Magistère ».

Dans cette perspective, le rôle du théologien ou de la théologienne dépasse la simple fonction technique pour devenir une tâche proprement théologale et ecclésiale : interpréter, synthétiser, approfondir et relancer. Silvia Martínez-Cano souligne cette dimension en affirmant que « le rôle des théologiens et théologiennes doit maintenir une tension constante entre ce qu'il interprète à la lumière de la théologie sur la situation dans laquelle ils agissent comme théologiens et ce qu'il interprète depuis le *sensus fidei* des croyants ».

Dans le contexte brésilien, cette dimension théologale s'illustre par la recréation en 2019 de l'Institut pastoral national, « lié à la CNBB », qui a pour fonction de « penser et analyser la mission de l'Église au Brésil et d'indiquer des directives générales et des stratégies pour l'action évangélisatrice ». Cette initiative marque une récupération d'un « élément important pour le progrès

de la synodalité », reconnectant l'expertise théologique avec le discernement ecclésial plus large.

Herméneutique du présent et circularité bidirectionnelle

Zaccaria souligne la contribution distinctive de la théologie pratique comme étude spécifique de « la praxis herméneutico-communicative de la foi aujourd'hui ». Son « lieu théologique » spécifique est « le présent et les personnes qui vivent dans le présent (croyantes ou non croyantes, religieuses ou non religieuses, etc.) ».

Cette approche considère les personnes concrètes, avec leurs questions, leurs représentations de foi, leurs expériences spirituelles, comme des « documents humains vivants » (Anton Boisen) que la théologie pratique « étudie » et interprète. Cette perspective rejoint celle de Martínez-Cano, qui souligne l'importance d'être attentif aux connaissances qui émergent dans les subjectivités participantes « à travers des expériences communes, à travers des interprétations d'histoires, de rituels, de symboles, de mythes, et par des pratiques individuelles et collectives ».

La théologie pratique, selon Zaccaria, met en communication herméneutique les textes du présent avec ceux du passé, dans un processus de « circularité bidirectionnelle ». Dans ce processus, « ce n'est pas seulement le texte du passé (biblique, dogmatique...) qui éclaire les expériences du présent, mais ces dernières servent aussi à clarifier, approfondir et mieux comprendre les textes du passé ».

Cette circularité rejoint l'approche méthodologique évoquée par Martínez-Cano, qui propose de mettre en contraste « les signes des temps implicites dans les contributions de l'assemblée avec la tradition », soit à travers une méthode inductive (voir-juger-agir), soit à travers une méthode empirico-critique (kairos-projection-stratégie). Ces méthodes articulent ce contraste et clarifient « la continuité-discontinuité de la tradition dans l'actualisation pastorale nécessaire dans le présent ».

Le défi brésilien identifié par Albuquerque – « De quelle manière le théologien pourra-t-il aider l'Église à assumer sa dimension synodale missionnaire ? » – illustre l'importance de cette herméneutique du présent. Sa proposition que « la participation du théologien à la vie de l'Église locale et le rapprochement des leaders ecclésiastiques et des personnes qui forment les communautés » constitue la base pour « proposer une réflexion sur la mission de l'Église synodale » reflète précisément cette nécessité d'ancrer la théologie dans l'expérience concrète des communautés.

Méthodologies d'écoute et d'interprétation du *sensus fidei*

Approches méthodologiques pour une écoute authentique

L'expérience brésilienne rapportée par Geraldo De Mori met en évidence l'importance de la méthodologie dans l'écoute du *sensus fidei*. Le travail théologique dans le processus synodal du Diocèse d'Imperatriz a cherché à articuler « dialectiquement le *sensus fidei* et le *sensus fidelium*, pour que le *consensus fidelium* de l'Église d'Imperatriz serve à sa mission ». Pour l'analyse des réponses au questionnaire de la phase d'écoute, le recours à un outil informatique (programme IraMuTeQ) a permis d'identifier de manière plus objective les thèmes récurrents à travers un « nuage de mots ».

L'Archidiocèse de Belo Horizonte, comme le rapporte Albuquerque, offre un exemple particulièrement instructif de méthodologie structurée. Cette Église locale « a une histoire de participation du peuple de Dieu dans le mouvement pour l'élaboration de ses directives pastorales, assumant ainsi la dimension synodale de l'Église ». Cette tradition s'est concrétisée à travers la réalisation périodique d'Assemblées du Peuple de Dieu (APD), dont la première a eu lieu en 1996 avec le thème « Construire l'Espérance ». La préparation de ces assemblées implique une démarche d'écoute structurée, où « ont été distribués des ressources avec des questions à réfléchir et des questions auxquelles les paroisses devaient répondre ». Ces contributions servent ensuite de base à l'élaboration de projets pastoraux.

Cette tradition synodale locale a permis à l'Archidiocèse « une participation significative à la préparation du synode sur la synodalité (2021-2024) ». Pour la préparation de la VII APD, prévue pour 2026, « les communautés, paroisses et pastorales ont réfléchi sur des questions » spécifiques concernant la conversion pastorale, la participation des femmes et l'investissement dans la spiritualité synodale. « La méthodologie était la même que celle suivie pour l'Écoute Synodale », démontrant une continuité méthodologique qui renforce la validité du processus.

Silvia Martínez-Cano propose trois critères méthodologiques pour organiser les contributions :

1. La localisation de la présence fréquente d'une même idée dans différentes contributions, dont la signification est donnée par la présence quantitative, à confronter au cadre théologique.
2. L'ordonnancement des contributions à partir de noyaux thématiques et la reconnaissance des tendances dans la discussion, en tenant compte de la diversité des subjectivités dans l'Église.
3. L'unification du langage et la clarification des termes, pour structurer un langage significatif pour les personnes dans ce moment concret.

Entre analyse quantitative et discernement qualitatif

Join-Lambert souligne la tension entre critères quantitatifs (fréquence des mentions) et qualitatifs (pertinence théologique). L'exemple des diacres permanents dans le concile provincial de Lille-Arras-Cambrai est révélateur : bien que la question des diacres n'ait rencontré presque aucun écho dans la consultation, le comité de pilotage a décidé de conserver ce thème pour les futures paroisses. Ce choix illustre un discernement prospectif qui va au-delà de la simple analyse statistique.

De même, Martínez-Cano insiste sur l'importance de discerner entre trois réalités présentes dans les subjectivités qui contribuent à l'assemblée : « les

émotions, les idées consensuelles et les idées marginales ». Cette approche nécessite une écoute « posée et profonde » qui ne se limite pas à l'analyse quantitative mais intègre une dimension proprement théologique.

L'expérience de l'Archidiocèse de Belo Horizonte illustre cette articulation entre analyse quantitative et discernement qualitatif. Albuquerque note que dans la préparation de l'Assemblée du Peuple de Dieu en 1996, « ont été distribués des ressources avec des questions à réfléchir et des questions auxquelles les paroisses devaient répondre. Sur la base des résultats de cette enquête a été élaboré le *Projet Pastoral Construire l'Espérance* ». Ce processus montre comment l'analyse des réponses quantitatives s'inscrit dans un discernement qualitatif plus large pour élaborer un projet pastoral.

Le pouvoir d'interprétation et le discernement des voix marginales

Join-Lambert souligne que « la sélection des citations verbatim constitue un pouvoir interprétatif considérable ». Ce pouvoir de citation mérite une réflexion approfondie car :

1. La sélection des citations détermine quelles voix seront finalement entendues dans les assemblées synodales.
2. Le choix des *verbatim* oriente l'interprétation globale du *sensus fidei*.
3. Les citations peuvent servir à légitimer des orientations théologiques préexistantes.

De Mori pose la question cruciale : « Qui décide du choix du contenu du *sensus fidei* et des citations du *sensus fidelium* reprises et mises en évidence dans les textes et dans les interventions réalisées tout au long du chemin synodal ? » La réponse ne peut être donnée qu'en « rappelant le lieu et la vocation du théologien dans l'Église et dans la société ».

L'expérience brésilienne décrite par Albuquerque illustre comment ce pouvoir d'interprétation a pu être concentré au niveau épiscopal après 1995, quand le processus d'élaboration des directives pastorales « fut pratiquement

réservé à l'épiscopat », réduisant ainsi la diversité des voix participant à l'interprétation du *sensus fidei*.

Pour que le théologien ou la théologienne serve véritablement l'émergence du *sensus fidei* sans le dénaturer, Join-Lambert propose quelques principes éthiques :

1. La transparence méthodologique : expliciter les critères de sélection et d'interprétation.
2. La pluralité des interprètes : diversifier les profils au sein des comités pour limiter les biais.
3. La traçabilité : maintenir un lien visible entre les synthèses produites et les contributions originales.
4. La réflexivité critique : questionner constamment ses propres présupposés théologiques.

Ces principes rejoignent la préoccupation de Martínez-Cano concernant la nécessité d'une « unification du langage et clarification des termes » dans le processus d'interprétation, tout en évitant l'imposition de mots/significations ou de pratiques sur l'apport de l'assemblée.

Martínez-Cano aborde spécifiquement la question des « contributions marginales » comme « fruit de pensées et d'expériences divergentes » qui nécessitent une évaluation dans le cadre théologique. Ces contributions divergentes provoquent souvent un « étonnement », une surprise initiale liée au développement particulier de la créativité dans la pensée et l'expérience de certaines personnes.

Pour distinguer quand une contribution divergente représente un véritable Kairos, elle propose trois critères théologiques :

1. Elles pointent vers une vérité centrale de l'expérience de foi (don, réconciliation, guérison/salut, par exemple).

2. Elles produisent un inconfort personnel/groupal, qui se traduit par le silence ou le rejet.
3. Elles sont reconnues (parfois non pas en public, mais à l'intérieur de la personne) comme appartenant au cœur de l'Évangile.

Dans le contexte brésilien, cette question des voix marginales prend une dimension particulière à travers l'histoire de l'option préférentielle pour les pauvres. Albuquerque note que la perte de l'approche synodale après 1995 s'est accompagnée de la perte « de l'accent sur l'option pour les pauvres, comme l'a proposé la Conférence de Puebla (1979) ». Cela suggère que certaines voix marginales, notamment celles des plus pauvres, ont pu être écartées du processus avec le changement d'approche.

Ce discernement des voix marginales s'inscrit dans une tension plus large entre répétition et innovation. Martínez-Cano souligne que les « élans créatifs » des contributions divergentes sont « particulièrement utiles pour contraster l'excessive répétition présente dans des environnements très consolidés, qui tendent à la conservation des structures ». Cette tension fait écho au modèle prophétique dans l'Église, où l'inconfort de l'appel prophétique doit être assumé.

Join-Lambert évoque une tension similaire lorsqu'il discute de la distinction entre représentativité quantitative ou qualitative des citations : « Accorder une valeur théologique particulière à certaines expressions minoritaires relève d'un discernement qui ne peut pas être purement technique ».

Rôle et posture des autorités ecclésiales dans le processus synodal

L'influence déterminante de l'autorité épiscopale

L'expérience du diocèse de Poitiers, relatée par Marie-Anne Florin, démontre combien l'impulsion initiale de l'autorité épiscopale est déterminante pour le processus synodal. Dans ce cas, le lancement du synode sur la synodalité a été organisé « par l'archevêque et ses vicaires généraux mais avec peu

d'enthousiasme », ce qui a conduit à une faible appropriation du processus par les fidèles. « En l'absence d'une impulsion claire donnée initialement, peu de groupes et de personnes sont entrées dans la démarche ».

Cette situation a conduit à une tension entre le peuple de Dieu, l'archevêque et son conseil. Un petit groupe a dû proposer à l'archevêque de constituer une équipe chargée d'écouter et de rédiger la synthèse, afin de permettre « une écoute large du peuple de Dieu, par plusieurs membres du peuple de Dieu et non seulement par l'archevêque ».

Le cas brésilien décrit par Albuquerque offre un exemple particulièrement instructif de l'évolution du rôle des autorités ecclésiales dans le temps. Il note que l'Église du Brésil et celle de Belo Horizonte ont vécu « deux expériences distinctes. D'une part, on vérifie l'existence de communion et participation dans les définitions concernant l'action évangélisatrice. D'autre part, on constate une tendance cléricale qui imprègne le corps épiscopal et le clergé ». Cette dualité s'est manifestée de manière frappante dans l'évolution historique de la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB), où après 1995, avec « le renouvellement d'une grande partie de l'épiscopat brésilien », la caractéristique synodale de l'Église « s'est affaiblie, perdant aussi l'accent mis sur l'option pour les pauvres ». Le processus de discernement et d'élaboration des directives fut alors « pratiquement réservé à l'épiscopat » entre 2011 et 2018.

Cette tendance à « l'épiscopalisation », caractérisée par la « domination et centralisation du pouvoir épiscopal dans les décisions concernant l'action pastorale », constitue « un énorme défi pour que l'Église puisse assumer la dimension synodale missionnaire de manière structurelle ». Cette tension illustre le défi permanent de l'équilibre entre l'autorité épiscopale et la participation plus large, même dans des contextes à forte tradition synodale.

Tensions entre l'agenda épiscopal et l'expertise théologique

L'expérience de Poitiers révèle également des « agendas divergents » entre l'évêque et les théologiens. Alors que ces derniers ressentaient « l'importance d'entendre le discernement du peuple de Dieu à telle ou telle étape, à partir de leur propre expertise ecclésiologique », il n'était pas toujours facile de motiver l'archevêque en ce sens. L'équipe synodale s'est parfois sentie « empêchée » car l'archevêque ne souhaitait pas engager le diocèse dans certaines étapes du processus.

Dans le cas italien, Zaccaria observe que « les évêques ont le devoir d'approuver les documents, pas de les écrire ». Cependant, dans la phase finale du Chemin Synodal italien, « pour la rédaction des propositions, le Comité n'a pas été impliqué et le document a pris sa forme finale exclusivement entre les mains de la direction épiscopale ». Cette exclusion a conduit à l'insatisfaction de l'assemblée et au report des décisions finales.

Le contexte brésilien, tel que décrit par Albuquerque, offre une perspective complémentaire sur cette problématique. Un signe d'évolution positive a été observé en 2019, avec « la recréation de l'Institut Pastoral National », organisation « liée à la CNBB » ayant pour fonction de « penser et analyser la mission de l'Église au Brésil et d'indiquer des directives générales et des stratégies pour l'action évangélisatrice ». Cette initiative marque une récupération d'un « élément important pour le progrès de la synodalité », réintégrant l'expertise théologique dans le discernement ecclésial.

Face aux tensions persistantes, Albuquerque formule explicitement la question du rôle du théologien : « De quelle manière le théologien pourra-t-il aider l'Église à assumer sa dimension synodale missionnaire ? Comment pourra-t-il contribuer pour que les voix des autres membres du peuple de Dieu soient présentes dans les décisions relatives à l'action évangélisatrice ? » Sa proposition est que « la participation du théologien à la vie de l'Église locale et le rapprochement des leaders ecclésiastiques et des personnes qui forment les communautés pourra lui offrir l'opportunité de proposer une réflexion sur

la mission de l'Église synodale ». Cette approche suggère un rôle plus intégré du théologien dans la vie ecclésiale locale comme moyen de dépasser les tensions avec l'autorité épiscopale.

Conclusion : vers une éthique de la médiation théologique

À travers les diverses expériences synodales analysées - en France, en Italie, en Espagne et au Brésil - nous constatons que le rôle du théologien ou de la théologienne dans l'émergence du *sensus fidei* relève d'une véritable responsabilité théologique et ecclésiologique. Cette responsabilité ne peut se réduire à une dimension purement technique ou procédurale, mais implique une dimension spirituelle de discernement.

Pour que cette médiation serve véritablement l'émergence du *sensus fidei* sans le dénaturer, elle doit s'inscrire dans une éthique de la médiation théologique caractérisée par :

1. La conscience de participer au *sensus fidei* tout en le servant, dans une tension créative entre subjectivité et objectivité.
2. La transparence méthodologique dans les processus d'écoute, d'interprétation et de citation.
3. L'attention aux voix marginales et leur mise en relation dialectique avec le consensus majoritaire.
4. La reconnaissance de la circularité herméneutique entre tradition et expérience actuelle.
5. Une collaboration respectueuse avec l'autorité épiscopale, dans la reconnaissance des rôles distincts mais complémentaires.
6. Une vigilance face aux tendances à « l'épiscopalisation » identifiées par Albuquerque comme une « domination et centralisation du pouvoir épiscopal dans les décisions concernant l'action pastorale », qui peuvent entraver l'émergence authentique du *sensus fidei*.

Comme le suggère Join-Lambert, il s'agit pour le théologien et la théologienne de se comprendre comme « serviteur et servante d'un processus qui les dépasse – celui de l'Esprit qui parle à travers son Église ». Cette posture de service, loin de minimiser leur rôle, en souligne au contraire l'importance fondamentale pour que l'Église puisse véritablement être à l'écoute de l'Esprit qui parle à travers tous ses membres.

Dans cette perspective, la conclusion de Albuquerque résonne particulièrement : « Face à tout cela, nous devons toujours avoir la clarté de la foi que, malgré nos limitations, l'Esprit Saint conduit et guide la mission de l'Église ». Cette confiance en l'action de l'Esprit Saint demeure le fondement ultime de tout processus synodal et de toute médiation théologique.

Trois dimensions pour la conversion synodale du travail théologique

Francesco ZACCARIA,
Faculté de Théologie des Pouilles (Italie)

Les expériences synodales de ces dernières années ont montré l'importance de la contribution des théologiens et théologiennes aux processus synodaux de discernement, en particulier pour la préparation de l'écoute du peuple de Dieu et pour la réflexion sur ce qui a été entendu, ainsi que pour la rédaction des documents à soumettre au consentement des assemblées synodales. Le *Document final* du synode 2021-2024 reconnaît explicitement cette contribution à l'intelligence de la foi et au discernement offerte par la théologie[1]. Cependant, l'analyse des pratiques synodales a également mis en lumière les difficultés et les tensions liées à la mission de la théologie dans les processus synodaux. Dans cette brève contribution, je propose quelques réflexions à partir de l'écoute de ces pratiques et des contributions des théologiens et théologiennes qui y sont impliqués, afin de renouveler et de valoriser l'identité et la mission de la théologie dans une Église synodale. Malgré les différences culturelles et locales des diverses expériences analysées, des trajectoires communes se dessinent concernant la conversion synodale du service ecclésial des théologiens et théologiennes, trajectoires

[1] FRANÇOIS ET XVI[e] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vers une Église synodale : communion, participation et mission. Document final*, 2024, 67, en ligne sur www.synod.va.

qui concernent la dimension relationnelle, vocationnelle et professionnelle de la théologie.

Dimension relationnelle

Le service de la théologie en conversion synodale a besoin de se nourrir de relations. On ne peut plus aujourd'hui être des théologiens et théologiennes solitaires, mais il faut apprendre à « faire de la théologie ensemble ! »[2]. En effet, « le ministère du théologien, en plus d'être personnel, est aussi communautaire et collégial »[3].

La première communauté avec laquelle le théologien est appelé à construire une relation collégiale est la communauté académique, celle composée des autres théologiens et théologiennes. Les pratiques synodales ont montré à quel point le travail d'équipe des théologiens et des experts est essentiel dans les processus de discernement ; pour surmonter les inévitables biais que chacun apporte dans sa propre recherche et production théologique, il est important de confronter les positions, d'assurer la transparence des points de départ et des critères adoptés, de procéder à l'évaluation par les pairs de la production scientifique, de garantir la vérifiabilité et la reproductibilité des résultats, ainsi que le débat et le consensus au sein de la communauté scientifique. Ce n'est un secret pour personne que la théologie a plus de difficultés que d'autres disciplines à s'engager dans la voie de la recherche partagée et du travail d'équipe, y compris dans la production scientifique. Les chemins synodaux ont certainement été un stimulant pour surmonter ce risque d'« isolement » du travail théologique, car ils ont permis à divers théologiens et théologiennes de se réunir au service du discernement ecclésial, entre

---

[2] LÉON XIV, *Discours aux membres de la Faculté de théologie des Pouilles et de l'Institut de théologie de Calabre*, 2 mars 2026.

[3] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 2018, 75.

experts de diverses disciplines théologiques mais aussi avec des experts d'autres sciences, pour réfléchir, approfondir, reformuler, proposer des solutions et des mesures concrètes afin de faire progresser les chemins synodaux vers le consensus ecclésial.

Pour continuer à avancer sur cette voie, il faudra mettre en œuvre et faciliter les réseaux de théologiens et de théologiennes existants et en créer de nouveaux, le faire au sein des institutions universitaires individuelles, mais surtout en s'ouvrant à des réseaux d'associations théologiques et de groupes de travail de nature interdisciplinaire, internationale et interconfessionnelle : la pluralité des voix et des approches reste une garantie pour un chemin commun non pas vers l'uniformité, mais vers l'intégration de la richesse de la diversité[4]. En avançant dans cette direction, la proposition d'une forte interdisciplinarité ou transdisciplinarité de la théologie, en son sein et avec les autres sciences, devient réaliste[5]. Il sera en effet important de maintenir ouverte cette relation dialogique en dehors de la théologie, car c'est dans l'échange avec les autres sciences que la théologie pourra entretenir la relation avec la société et la culture contemporaines, une caractéristique supplémentaire et essentielle de la dimension relationnelle d'une théologie synodale. Pour que la transdisciplinarité ne soit pas seulement un slogan ou un concept abstrait, elle devra naître du travail partagé entre les différents acteurs de la recherche théologique : ce n'est que de la rencontre et du dialogue réel entre les personnes que naît quelque chose de nouveau, de tiers et de créatif par rapport aux positions et aux approches des disciplines individuelles, c'est-à-dire quelque chose de véritablement transdisciplinaire[6].

---

[4] SYNODE DES ÉVÊQUES, *Document final*, 39.

[5] FRANÇOIS, *Veritatis gaudium*, 4c.

[6] F. ZACCARIA, « La transdisciplinarità per superare la separazione tra teoria e prassi in teologia? I possibili apprendimenti dallo sviluppo epistemologico della teologia pratica », dans *Apulia Theologica* 10, 1, 2024, p. 35-50.

Dimension vocationnelle

Le développement de la dimension relationnelle de la théologie ne se limite pas au domaine académique, mais s'ouvre à une relation vitale avec la communauté ecclésiale. À cette fin, le travail théologique doit être de plus en plus compris comme un mystère ecclésial spécifique, comme une vocation particulière enracinée dans le don baptismal de l'Esprit Saint.

Grâce aux chemins synodaux, il est apparu clairement combien le service de la théologie est important pour le discernement ecclésial du *sensus fidei fidelium* et des signes des temps aujourd'hui[7]. La large écoute des personnes, de leurs questions et de leurs expériences, mise en œuvre par les consultations de la base ecclésiale au cours des chemins synodaux, a constitué la matière sur laquelle les théologiens et théologiennes ont dû exercer leurs compétences d'analyse et de synthèse. L'écoute de tous a été le point de départ effectif et fondamental de leur travail théologique, c'est-à-dire un véritable *locus theologicus*. Sur la base de l'écoute synodale de tous, il y a en effet la conscience que Dieu parle dans les voix et les expériences des personnes, tout comme dans les événements et les questions de l'histoire. Le discernement de l'Église vise à reconnaître cette voix de l'Esprit, car c'est dans le consensus auquel parvient l'assemblée synodale que se manifeste la présence même de l'Esprit du Seigneur ressuscité[8].

La théologie est appelée à contribuer à cette importante tâche ecclésiale par un service spécifique, un véritable ministère « théologal », c'est-à-dire animé par l'Esprit et visant à reconnaître ce que « l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2,7) : c'est une tâche d'écoute et d'interprétation de la foi vécue et des questions

---

[7] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le* sensus fidei *dans la vie de l'Église*, 2014, 81-84.

[8] FRANÇOIS ET XVI[e] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vers une Église synodale : communion, participation et mission. Document final*, 2024, 28, en ligne sur www.synod.va.

des gens, c'est un service de médiation entre cette foi et ces questions et l'enseignement des pasteurs[9], mais c'est aussi un travail d'accompagnement du *sensus fidei fidelium* à travers l'enseignement et la formation ecclésiale.

Comme tout service ecclésial, ce ministère doit être humble, car le théologien doit veiller à ne pas faire passer ses propres convictions avant ce qui ressort de l'écoute et du discernement. Tout en sachant que, dans ce service d'interprétation et de discernement du *sensus fidei*, personne ne peut prétendre à une objectivité ou une neutralité parfaites, le théologien peut bien accomplir ce service s'il est honnête et transparent quant aux critères et méthodes utilisés pour l'écoute et la synthèse, quant aux repères théologiques utilisés pour l'interprétation des données, quant aux procédures et étapes mises en œuvre pour la formulation des conclusions et des propositions. Cette dimension ministérielle du travail théologique doit se fonder sur un sens ecclésial de confiance dans l'action de l'Esprit, à l'œuvre dans son propre service théologique ainsi que dans tout le peuple de Dieu et dans les autres ministères ecclésiaux, à commencer par celui de la direction.

---

[9] Telle est la mission confiée par le pape François à la théologie : « Le théologien est avant tout un croyant qui écoute la Parole du Dieu vivant et l'accueille dans son cœur et dans son esprit. Mais le théologien doit aussi se mettre humblement à l'écoute de " ce que l'Esprit dit aux Églises " (Ap 2, 7), à travers les différentes manifestations de la foi vécue du peuple de Dieu. (…) En effet, avec tout le peuple chrétien, le théologien ouvre les yeux et les oreilles aux " signes des temps " » (FRANÇOIS, *Audience à la Commission théologique internationale*, 5 décembre 2014). Les paroles de François semblent faire écho à celles de Paul VI : « La théologie est, dans une certaine mesure, médiatrice entre la foi de l'Église et le Magistère. Ells s'attache à saisir la foi vécue de la communauté chrétienne, ses vérités, ses accents, ses problèmes, les orientations que l'Esprit Saint suscite dans le peuple de Dieu ("quid Spiritus dicat Ecclesiis", Ap 2, 7), (…) et aider ainsi le Magistère à être toujours lumière et guide de l'Église, pleinement à la hauteur de sa tâche, bien sûr non pas au-dessus de la parole de Dieu, mais à son service » (PAUL VI, *Allocution au Congrès international sur la théologie du Concile*, 1er octobre 1966).

Les processus synodaux ont montré la nécessité d'un travail théologique compris comme un charisme et un ministère nécessaire au service du discernement ecclésial ; cela exige que les théologiens et les théologiennes prennent conscience de leur vocation ecclésiale et des caractéristiques nécessaires pour bien accomplir ce service, mais cela nécessite également une reconnaissance de ce ministère spécifique par l'Église, afin de mieux préparer les baptisés et les baptisées à répondre à cette vocation. Cela pourrait, par exemple, trouver son expression dans la demande de certaines Conférences épiscopales visant à instituer un ministère du théologien et de la théologienne, ou à attribuer également cette connotation à la figure du catéchiste institué, comme cela s'est produit dans certains diocèses. Cette exigence ne traduit pas « une obsession pour que tout devienne structure »[10], car il est certain que les vocations et les charismes ecclésiaux peuvent s'exprimer dans la vie de l'Église sans avoir besoin d'être institutionnalisés et structurés ; cette exigence exprime plutôt le besoin de reconnaître la dimension institutionnelle et structurelle des services ecclésiaux, afin que leur formation puisse être adéquate et que leur exercice puisse être assuré et promu. Toutes les « obsessions » sont erronées, car elles poussent une polarité à l'extrême ; en effet, dans l'Église, il existe aussi le risque d'une « obsession » pour la non-structuration et la non-institutionnalisation, par exemple en ce qui concerne les ministères baptismaux. Dans ce cas, il est bon de rappeler l'approche équilibrée de la tradition catholique qui n'absolutise jamais un extrême, mais tient ensemble les polarités (*et… et…*) ; une approche qui s'avère également utile dans la définition de l'identité ministérielle du théologien : identité spirituelle *et* structurelle, charismatique *et* institutionnelle, individuelle *et* communautaire, vocationnelle *et* professionnelle, etc.

---

[10] DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI – GROUPE D'ÉTUDE N° 5, *Rapport final « La participation des femmes à la vie et à la direction de l'Église »*, 10 mars 2026, 2e partie, 39.

Dimension professionnelle

C'est précisément dans cette logique de l' *et… et…* qu'il convient de réaffirmer que la dimension vocationnelle et ministérielle du travail théologique n'exclut pas, mais exige au contraire le développement de sa qualité professionnelle afin de mieux servir les processus synodaux. Les théologiens et théologiennes doivent être experts tant des expressions de la foi du peuple que de la réflexion théologique et magistérielle ; ils doivent savoir interpréter tant les *loci theologici* du présent que ceux du passé. La théologie doit donc être capable d'entrer en dialogue avec les autres sciences, car l'intelligence de la foi ne peut faire abstraction des défis et des questions qui émergent des phénomènes sociaux d'aujourd'hui, des découvertes scientifiques et des progrès technologiques. L'écoute et le discernement synodaux de ces dernières années ont mis en évidence cette tâche spécifique des théologiens et des théologiennes, car bon nombre des questions et des expériences issues de la conversation dans l'Esprit et de la consultation de tout le peuple de Dieu ont nécessité le travail d'experts pour les interpréter et les mettre en dialogue avec la tradition biblique et patristique, avec le magistère et le droit canonique.

Ce travail nécessite un professionnalisme théologique qui ne se tourne pas uniquement vers les lieux théologiques du passé, mais aussi vers ceux du présent, par exemple vers l'expérience de foi des croyants, ainsi que vers les questions des non-croyants, vers les défis émergeant des changements de la société, ainsi que vers les développements de la recherche scientifique, et ainsi de suite. Dans ce travail herméneutique du présent, le rôle de la théologie pratique revêt une importance fondamentale, car c'est précisément cette branche de la théologie qui se consacre spécifiquement à la lecture théologique du présent[11]. Pour ce faire, elle doit développer une véritable

[11] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, p. 134-137.

herméneutique théologico-empirique, adaptée à l'étude des représentations, des expériences et des pratiques de foi, tant individuelles que communautaires. De cette manière, la recherche théologique pourra mettre en place un processus de dialogue bidirectionnel entre les textes (les *loci theologici*) du passé et du présent ; un dialogue où non seulement le texte du passé éclaire les expériences du présent, mais où ces dernières servent également à clarifier, approfondir et mieux comprendre les textes du passé[12]. C'est pourquoi, précisément pour mieux remplir son ministère de médiation entre l'expérience de foi des fidèles et la responsabilité de guide des pasteurs au sein de processus décisionnels partagés, la théologie doit investir dans une qualification professionnelle capable de se doter d'outils théoriques et techniques pour la recherche empirique. La tâche de la théologie pratique est d'aider la théologie dans son ensemble à élargir l'arsenal herméneutique et critique de sa réflexion au-delà de sa relation fondamentale avec la philosophie, vers un enrichissement par une approche empirico-critique, grâce à un investissement accru dans une interdisciplinarité forte avec les sciences humaines et expérimentales et à leur intégration plus poussée dans la formation et la réflexion théologiques.

Les chemins synodaux ont rendu encore plus nécessaire et évidente cette compétence indispensable d'analyse théologico-empirique, avec des méthodes de recherche tant quantitatives que qualitatives, du travail des experts appelés à préparer et à synthétiser l'écoute du peuple de Dieu. À cet égard, la Commission théologique internationale affirme que le *sensus fidei* ne coïncide pas nécessairement avec les opinions de la majorité et avec les résultats d'enquêtes et de recherches empiriques[13]. Il est cependant tout aussi vrai que sans recherches empiriques et scientifiques – c'est-à-dire ouvertes au débat et à l'évaluation critique entre experts – sur ce que, aujourd'hui et dans

---

[12] J.A. VAN DER VEN, *Practical theology. An empirical approach*, Peeters, Leuven 1998, p. 41-59.

[13] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le* sensus fidei *dans la vie de l'Église*, 118.

les différents contextes du catholicisme mondial, les membres du peuple de Dieu croient, pensent, vivent et demandent, l'interprétation du *sensus fidei fidelium* et la réflexion théologique à son sujet risquent de sombrer dans des distorsions préjudiciables ou des manipulations idéologiques, tant de la part des théologiens que des pasteurs. La conversion synodale de la dimension professionnelle du travail théologique exige donc un effort de formation et de recherche théologique pour accorder plus de place aux sciences humaines et aux méthodes empirico-critiques, dans un équilibre avec celle accordée à la philosophie et aux méthodes herméneutico-critiques, afin que, dans son ensemble, la théologie puisse s'orienter de manière qualifiée vers l'étude des lieux théologiques du présent, sans oublier ceux du passé.

Liste des contributeurs et contributrices

Francisco das Chagas Albuquerque est titulaire d'un doctorat en théologie systématique de l'Université pontificale grégorienne (2009) et professeur à la Faculté jésuite de philosophie et de théologie (FAJE) de Belo Horizonte, au Brésil. Ses recherches portent sur le Concile Vatican II, les théologies latino-américaines de la libération, l'histoire de l'Église en Amérique latine et la religiosité populaire. Identifiant ORCID : 0000-0002-0004-1887

Courriel : albuquerque.fc.86@gmail.com

Carolina Bacher Martínez est professeure associée à la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Argentine. Ses domaines de recherche sont la théologie pastorale fondamentale, les méthodes théologiques pratiques, la pastorale sociale et la synodalité. Identifiant ORCID : 0000-0003-2541-6830

Courriel : carobacher19@gmail.com

Heriberto Cabrera Reyes est professeur de catégorie spéciale à la Faculté de théologie de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ses domaines de recherche sont la théologie pratique, la pastorale, la catéchèse, l'homilétique, la missiologie et l'intelligence artificielle. Identifiant ORCID : 0000-0002-5852-6924

Courriel : heriberto.cabrera@uc.cl

Catherine Chevalier travaille à l'UCLouvain où elle est professeure à la Faculté de théologie et d'études des religions et rédactrice en chef de la revue *Lumen Vitae*. Ses domaines de recherche sont la formation chrétienne, la formation aux différents ministères en Église et les relations entre femmes et hommes en Église. Identifiant ORCID : 0009-0006-5842-5986

Courriel : catherine.chevalier@uclouvain.be

Geraldo Luiz De Mori est brésilien, jésuite, docteur en théologie des Facultés Loyola Paris, professeur de théologie systématique à la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (FAJE), à Belo Horizonte, au Brésil. Il est membre du comité de rédaction de la revue Concilium, éditeur-chef de Theologica Latinoamericana-Enciclopedia Digital. Identifiant ORCID : 0000-0002-6176-2063

Courriel : prof.geraldodemori@gmail.com

Luís M. Figueiredo Rodrigues est professeur associé à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique Portugaise. Ses domaines de recherche portent sur la théologie pratique, la culture numérique, l'éducation chrétienne, la pastorale, la spiritualité et la médiation théologico-pastorale. Identifiant ORCID : 0000-0002-6949-565X

Courriel : figueiredorodrigues@ucp.pt

Marie Anne Florin est maîtresse de conférence à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris et directrice du *Theologicum* en ligne. Ses domaines de recherche portent sur la théologie pratique, l'ecclesiologie pratique, la synodalite, les théologies contextuelles. Elle est membre de l'équipe de recherche sur l'IA, la parole et le vivant. Identifiant ORCID : 0009-0002-4782-9930

Courriel : m.florin@icp.fr

Yves Guérette est prêtre pour le diocèse de Québec. Il est doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses à l'Université Laval et professeur en éducation de la foi, en catéchétique ainsi qu'en théologie pratique. Depuis plus de vingt ans, il est formateur en catéchèse dans différents diocèses.

Courriel : doyen@ftsr.ulaval.ca

Arnaud Join-Lambert est professeur ordinaire à la Faculté de théologie et d'étude des Religions de l'Université Catholique de Louvain. Ses domaines de recherche portent sur la théologie pratique, les nouvelles formes de présence chrétienne et de mission dans la société ; sur la ritualité et la liturgie en contexte postmoderne ; la synodalité dans les Églises ; la prière des Heures ; les liens entre culture, spiritualité et théologie. Identifiant ORCID : 0000-0002-6261-1865

Courriel : arnaud.join-lambert@uclouvain.be

Renaud Laby est maître-assistant à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris. Ses domaines de recherche sont la sociologie des médias, la sociologie du catholicisme français en ligne, la théologie de l'évangélisation à ligne et à l'ère du numérique, la théologie de la communication, la théologie fondamentale pratique. Identifiant IDREF : 283784806

Courriel : r.laby@icp.fr.

Geoffrey Legrand est professeur à la Faculté de théologie et d'étude des religions à l'UCLouvain (Belgique). Ses recherches portent sur la l'éducation religieuse (pastorale scolaire, identité des écoles catholiques, didactique de l'enseignement religieux), ainsi que sur les enjeux liés au développement durable et à la transition. Identifiant ORCID : 0000-0002-5974-7323

Courriel : geoffrey.legrand@uclouvain.be

María Marcela Mazzini est professeure titulaire à la Faculté de théologie de l'Université catholique argentine, dont elle est actuellement vice-doyenne. Ses thèmes de recherche portent sur la théologie spirituelle, la théologie du mariage et la synodalité. Identifiant ORCID : 0000-0002-3416-5685

Courriel : mmazzini@uca.edu.ar

Silvia Martinez Cano est professeure à l'Université Complutense de Madrid et à l'Institut San Pío X de La Salle (UPSA). Ses domaines de recherche sont le mystère de Dieu, l'anthropologie théologique, l'ecclésiologie, la synodalité et la pastorale, l'esthétique théologique et la pédagogie religieuse. Identifiant ORCID : 0000-0002-6845-1209

Courriel : silviamcano@ucm.es // silvia.martinez@lasallecampus.es

Isabelle Morel est professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris. Ses domaines de recherche portent sur la théologie pratique et catéchétique, l'évangélisation à l'ère du numérique et la synodalité. Elle dirige une équipe de recherche sur « L'IA, la parole, l'intelligence et le vivant » dans l'UR « Religion, Culture et Société » (EA 7403). Elle est présidente de la SITP (Société Internationale de Théologie Pratique), directrice des CITP (Cahiers Internationaux de Théologie Pratique) et membre du Conseil International de Catéchèse. Identifiant ORCID : 0000-0002-7683-6803

Couriel : i.morel@icp.fr

Rodolfo B. Nuñez Hernandez est maître de conférences à la Faculté d'éducation et de sciences sociales de l'Université Finis Terrae au Chili. Ses domaines de recherche sont la psychologie du comportement religieux, le dialogue entre les sciences sociales et la théologie pastorale, ainsi que l'éducation religieuse scolaire. Identifiant ORCID : 0000-0002-38713108

Couriel : rnunez@uft.cl

Olvani Sanchez Hernandez est docteur en philosophie et en théologie pratique. Actuellement, il est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, à Québec, où il dirige le programme de doctorat en théologie pratique. Ses recherches portent principalement sur l'interprétation théologique de l'action humaine, les rapports entre l'expérience, la révélation et la foi, ainsi que sur les enjeux méthodologiques et contextuels de la théologie. Identifiant ORCID : 0000-0001-7404-3423

Couriel : olvani.sanchez-hernandez@ftsr.ulaval.ca

José Antonio Sánchez Ortiz est maître de conférences à la Faculté de Théologie de l'Université Loyola Andalucía et directeur de l'Institut Théologique San Eufrasio de Jaén. Docteur en théologie, ses domaines de recherche portent sur la christologie, la théologie systématique, la réception du Concile de Chalcédoine, l'évangélisation, la catéchèse, la théologie pastorale et la religiosité populaire. Identifiant ORCID : 0000-0003-0699-4707

Courriel : jasanchez@uloyola.es

Dimas Danang Agus Widayanto est docteur en théologie pratique et catéchétique de l'Institut Catholique de Paris. Ses recherches portent en particulier sur les rapports entre le numérique et la catéchèse. Identifiant ORCID : 0000-0002-7065-1760

Courriel : ddanangaw@katekese.id

Francesco Zaccaria est professeur de théologie pastorale et directeur du Département de théologie pratique de la Faculté de Théologie des Pouilles (Bari, Italie). Ses domaines de recherche sont la synodalité, la formation ecclésiale et le service pastoral, la piété populaire et les paroisses, ainsi que la religion et la société contemporaine. Identifiant ORCID : 0000-0002-5733-5392

Courriel : f.zaccaria@facoltateologica.it