

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral
Actes du 9^e Congrès de la SITP du 5 au 9
juin 2014, Drongen

n°
20.2

Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIÉGEOIS et
Catherine CHEVALIER (Dir.)

MIS EN LIGNE EN :

Juillet 2021

AUTORITÉ ET POUVOIR DANS L'AGIR PASTORAL

Sous la direction de
Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIÉGEOIS
et Catherine CHEVALIER

Ce cahier des CIP a fait l'objet d'une première publication dans le livre : Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIÉGEOIS et Catherine CHEVALIER (dir.), *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur - Montréal, Lumen Vitae - Novalis (Théologies pratiques), 2016 (épuisé).

Cette publication avait bénéficié d'une subvention de l'Institut *Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés* de l'Université catholique de Louvain, que nous tenons à remercier

Table des matières

PARTIE IV : AUTORITÉ DES ACTEURS PASTORAUX

- Le déplacement des lieux d'autorité : impacts sur la formation des agents pastoraux, par Lorraine STE-MARIE _____ 197
- Autorité et légitimité de l'accompagnement spirituel à l'ère du professionnalisme, par Thia Marius BOU _____ 213
- Les points d'appui de l'autorité des catéchistes, par Catherine CHEVALIER _____ 231
- Quelle autorité d'une lecture populaire de la Bible ? par Fidèle MABUNDU _____ 249

PARTIE V : AUTORITÉ DES STRUCTURES ECCLÉSIALES EN MILIEU PROTESTANT

- Changements dans les structures d'autorité de l'Église, par Jack BARENTSEN _____ 263
- Autorité et pouvoir dans les Églises réformées romandes, par Didier HALTER _____ 275
- Synodes et synodalité dans l'Église Protestante Unie de Belgique (1978-2005), par MMUNGA MWENEBULONGO MULONGOY dit Pierre MULENGWA MAS1 _____ 287

PARTIE VI : AUTORITÉ ET STRUCTURES PASTORALES EN MILIEU CATHOLIQUE ET ORTHODOXE

- Les Équipes pastorales de paroisse : un nouvel exercice de l'autorité ? par Dominique BARNERIAS _____ 307
- L'expérience du « Synode des jeunes » du diocèse de Vicenza en Italie, par Giovanni CASAROTTO _____ 319
- Authenticité et autorité du futur concile général de l'Église orthodoxe, par Christophe D'ALOISIO _____ 333
- Les autorités ecclésiales au Liban entre mission et défis, par Marie-Rose TANNOUS _____ 349

PARTIE IV

Autorité des acteurs pastoraux

Le déplacement des lieux d'autorité : impacts sur la formation des agents pastoraux

Lorraine STE-MARIE

Dans l'accompagnement pastoral, les lieux d'autorité et de pouvoir constituent des enjeux révélateurs quant à la conception de la connaissance et de la vérité. Depuis le début du 20^e siècle, en Occident, l'Église chrétienne a connu trois différents modèles d'accompagnement pastoral : le modèle kérygmatic, le modèle thérapeutique et le modèle herméneutique¹. Ces modèles offrent des clés pour comprendre l'impact des lieux d'autorité sur l'agir pastoral, ainsi que sur la formation de l'agent pastoral. Notre intérêt est de proposer des éléments fondamentaux de formation qui tiennent compte du déplacement des lieux d'autorité et qui s'inspirent du modèle herméneutique pour bien équiper l'agent pastoral afin qu'il exerce une pratique authentique.

Commençons ce texte en précisant le concept d'autorité dont l'étymologie latine signifie 'augmenter' ou 'accroître'. Dans cette acception, on comprend que c'est l'autorité qui fait progresser l'autre, qui l'autorise et l'incite à être 'auteur' de sa propre vie. Selon Michel Bertrand, la vraie autorité crée du neuf dans le monde : « Elle donne corps à la réalisation d'un projet, à la visée commune »² soit d'un individu ou d'un groupe. Ainsi, même si l'exercice de l'autorité a un rôle de gestion ou de sauvegarde soit d'une institution ou d'une doctrine, il a aussi le rôle de mettre en œuvre les potentialités de chaque individu ou collectivité. Ce concept de l'autorité sera examiné dans les modèles proposés.

-
- 1 K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral dans le vingt et unième siècle », dans *Camillianum* 12, 2004, p. 503-518 ; A. LIÉGEOIS, K. DEMASURE et K. DE FRUYT (dir.), *Geestkracht, Pastoraat en geestelijke gezondheidszorg*, coll. *Cahiers voor praktische theologie* 3, Antwerpen, Halewijn, 2004 ; D.J. LOUW, « "Habitus" in Soul Care. Towards "Spiritual Fortigenetics" (*PARRHESIA*) in a Pastoral Anthropology », dans *Acta Theologica* 30, 2010, p. 67-88.
 - 2 M. BERTRAND, *L'Église dans l'espace public. De quel droit prend-elle part à ses débats ?* Genève, Labor et Fides, 2011, p. 255.

Dans un premier temps, nous présentons les trois modèles qui se définissent par leurs pratiques pastorales. Cet exposé se limite à l'entretien pastoral tout en tenant compte que l'accompagnement pastoral se situe dans l'ensemble des fonctions d'un leadership pastoral³. « Ces trois modèles se succèdent dans le temps et furent chacun dominant lors d'une certaine période »⁴, dont le climat intellectuel et culturel de l'époque influence l'élaboration. Chaque modèle incarne une vision anthropologique et théologique dans laquelle le lieu d'autorité n'est pas indifférent. L'exposé de chaque modèle se terminera par une réflexion sur quelques implications pour la formation de l'agent pastoral dans les modèles respectifs.

Trois modèles d'accompagnement

Le modèle kérygmatic

Ce modèle émerge en Allemagne après la Première Guerre mondiale. Le monde est profondément blessé et on assiste à un temps de crise pour la société et l'Église. C'est le combat entre Satan et Dieu. La guerre a marqué davantage la nécessité du salut, un salut qui dépend de l'intervention divine pour assurer qu'une telle catastrophe ne se répète plus⁵. Ce modèle repose sur une théologie dialectique, principalement celle de Karl Barth et d'Eduard Thurneysen. Bien ancré dans l'air du temps, ce modèle insiste sur la distance entre Dieu et l'humain. La chute est au cœur de la vision anthropologique ; l'humain est essentiellement *simul justus et peccator*, un pécheur sous la grâce de Dieu⁶. Comme le mot kérygme l'indique, l'accompagnement pastoral est conçu comme une proclamation de la Parole de Dieu. Ce genre d'intervention pastorale s'insère dans la mission de l'Église alors conçue comme conquête, sauver des âmes de l'enfer et les convertir

3 L'ensemble pastoral d'un praticien général inclut trois niveaux: le niveau micro (individuel, soit accompagnement spirituel et pastoral-thérapeutique), le niveau méso (organisationnel, communautaire : liturgie, catéchèse, dynamique et développement de la communauté) et le niveau macro (société-Église, la fonction missionnaire, l'élan d'envoi). Voir J. VAN DER VEN, *Education for Reflective Ministry*, coll. *Louvain Theological & Pastoral Monographs* 24, Leuven, Peeters Press, 1998, p. 130.

4 K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral », *op. cit.*, p. 504.

5 L. GAMBAROTTO, *Foi et patrie : la prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 106.

6 D.J. LOUW, *op. cit.*, p. 79 ; E. THURNEYSEN, *A Theology of Pastoral Care*, Richmond VA, John Knox Press, 1962, p. 47.

à la Vérité qui se situe seulement dans l'Église : « Hors de l'Église, point de salut » affirme-t-on. La foi se résume en un système de vérités à croire et de pratiques à maintenir, ce qui mène à une cohésion sociale et à une cohérence dans la vie.

L'accompagnement pastoral se fait d'une manière déductive, dont le point de départ est la Parole de Dieu, une théologie appliquée sans attention particulière à l'histoire de la personne. L'autorité et l'efficacité de la Parole prédominent. L'agent pastoral exerce son autorité comme porte-parole de Dieu, celui qui transmet la vérité divine à l'humain. La pastorale consiste plutôt dans des directives, des exhortations et des conseils issus d'un mandat institutionnel. La théologie est plutôt un système clos qui se méfie des théologies nouvelles et des constats et découvertes des sciences humaines⁷. Cette nouveauté risque de fragiliser la cohérence compréhensive de la réalité dont l'autorité de la théologie se réclame dans le passé.

Formation de l'agent pastoral

Dans la formation de l'agent pastoral, l'accent est mis sur le savoir et surtout sur la connaissance théologique et biblique. Congruente avec les tendances pédagogiques courantes de cette période, l'éducation consiste plutôt dans la transmission des vérités de la foi et de la sagesse des anciens, ainsi que de la mémoire et de la tradition⁸. Cette approche a prédominé la formation jusqu'aux années 1960, lorsque les séminaires ont commencé à faire place aux sciences. Par contre, même avec l'avènement du modèle thérapeutique, les mêmes tendances à minimiser l'histoire comme lieu théologique demeurent bien vivantes dans quelques séminaires protestants et catholiques aujourd'hui.

Modèle thérapeutique

Apparu pendant la Deuxième Guerre mondiale, le modèle thérapeutique devient le modèle dominant jusqu'aux années 1980⁹.

7 Les nouvelles théories scientifiques de l'être humain (ex. la psychanalyse de Sigmund Freud) sont en grande partie menaçantes. De plus, les théologies libérales n'offrent pas de solutions pour gagner le combat entre Satan et Dieu.

8 Dans le cas d'une formation protestante, nous misons sur la tradition biblique et dans la formation catholique, nous mettons l'accent sur la tradition ecclésiale.

9 Ce modèle repose sur deux théologiens protestants, Paul Tillich et Seward Hiltner. L'influence de Hiltner est très évidente dans le mouvement de

L'expérience de l'holocauste remet en question l'autorité de l'Église sur les croyances religieuses quant aux expériences du mal et de la souffrance humaine. Contrairement au premier modèle, le modèle thérapeutique insiste sur la proximité de Dieu avec les humains. Le péché est conçu comme l'auto-aliénation et considéré comme source de maladies physiques et spirituelles¹⁰. La proximité avec le divin ne peut se réaliser que par la médiation de l'Église et de ses représentants habilités dans les méthodes de la psychologie. L'Église, autrefois triomphante et le seul lieu du salut, devient « signe » du salut au milieu du monde. La foi se vit comme une dynamique de croissance et de développement personnel tout en étant une recherche d'agir de manière juste.

Ce modèle surgit dans une culture marquée par l'idéologie du progrès, autant sur le plan collectif qu'individuel. L'humain est considéré comme un être autonome et libre ; l'autoréalisation devient l'objectif primordial. La personne porte en elle les potentialités d'une vie actualisée et l'accompagnement pastoral lui permet de les découvrir¹¹. La connaissance et la vérité deviennent fragmentées et idiosyncrasiques, spécialisées, filtrées par les perceptions et les critères de jugement. L'autorité est donnée aux experts et aux scientifiques, soient les thérapeutes et les managers¹².

Ce modèle a déplacé le lieu d'autorité de la théologie vers les sciences humaines. L'autorité est au service du développement de soi et de son renouvellement. Son approche interdisciplinaire, surtout dans le mouvement *Clinical Pastoral Education* dans le milieu hospitalier, a contribué à la genèse de la psychologie pastorale, rapidement considérée comme une discipline théologique¹³. Contrairement au modèle kérygmaticque dont l'autorité de la Bible et la tradition doctrinale ouvrent à la vraie connaissance des humains, dans ce modèle la psychologie, la psychothérapie et l'accompagnement pastoral sont considérés comme différentes formes de savoir, dont chacun permet de comprendre l'humain.

« *Clinical Pastoral Education* (CPE) » qui continue à tenir une place importante dans l'accompagnement pastoral aujourd'hui, surtout en Amérique du Nord.

10 D. LOUW, *op. cit.*, p. 81.

11 K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral », *op. cit.*, p. 511.

12 A.C. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1981.

13 K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral », *op. cit.*, p. 508.

L'accompagnement pastoral qui est plutôt une psychologie appliquée, se fait d'une manière inductive et est avant tout une relation d'aide qui s'inspire de l'approche rogérianne¹⁴. L'efficacité de l'intervention pastorale dépend maintenant de la compétence thérapeutique de l'agent pastoral. L'importance que ce modèle a donné à la personne comme centre de toute intervention ainsi qu'à la psychologie, a sous-évalué l'aspect religieux et théologique, au point même de le rendre quasi invisible dans certaines pratiques.

Formation de l'agent pastoral

L'emphase sur les compétences professionnelles a eu des répercussions sur la formation de l'agent pastoral. Comme l'éducation en général de cette époque, la formation se caractérise plutôt par la spécialisation, une fragmentation entre les disciplines ainsi qu'une polarisation des valeurs fondamentales qui sous-tendent les différentes disciplines. Dans certains séminaires, surtout les séminaires protestants en Amérique du Nord, « tout le curriculum devait être relié à la formation pastorale »¹⁵, dont l'accent est mis sur les compétences professionnelles¹⁶. Les

14 D. LOUW, *op. cit.*, p. 79. Pour l'impact réducteur de cette approche, voir G. NOYCE, « Has Ministry's Nerve Been Cut by the Pastoral Counseling Movement ? », dans *Christian Century*, 1-8 février 1978, p. 103-106 et 114. Dans les années 1950, quand les livres de Carl Rogers sont arrivés sur la scène, les étudiants en pastorale et en théologie ont dévoré sa thérapie centrée sur le patient. Ils ont appris à cesser de prêcher et à faire plus d'écoute dans la rencontre pastorale. Ils ont appris à 'suivre l'affect' et, tout simplement, de refléter ses sentiments à la personne. Voici un schéma de mon superviseur, il dit : « Ce doit être votre écoute commentée et l'expression de votre compréhension; vous devez ne pas introduire de détour, de route secondaire » (traduction libre).

15 C. FOSTER *et al.* (dir.), *Educating Clergy, Teaching Practices and Pastoral Imagination*, San Francisco, Jossey Bass, 2006, p. 254.

16 L'objet est de former des experts pour les ministères. C'est à ce moment que l'Association for Theological Schools introduit son plan compréhensif « *Readiness for Ministry* » qui tente d'identifier les compétences et traits nécessaires pour un ministère réussi. Les séminaires catholiques sont aussi influencés par ce mouvement en voulant incorporer les compétences professionnelles dans leurs programmes de formation. Le curriculum des séminaires consiste de la philosophie et de diverses disciplines d'une théologie plutôt classique, souvent suivie d'une formation pastorale dans les champs pratiques (liturgie, catéchèse, et accompagnement pastoral selon le modèle de *Clinical Pastoral Education*). Dans certains cas, les instituts de formation pastorale sont devenus plutôt des centres de counseling pastoral.

critiques de ce modèle ont pointé la lacune méthodologique afin de mettre les sciences humaines en relation avec la théologie¹⁷. Sans une telle méthodologie, la tradition restait intouchée par l'expérience humaine et l'expérience humaine restait intouchée par la tradition.

Modèle herméneutique

La genèse du modèle herméneutique coïncide avec la nouvelle direction que porte Paul Ricœur à l'herméneutique philosophique. Jusqu'aux années 1980, l'herméneutique s'est trouvée limitée à l'interprétation des textes, surtout les textes bibliques. Voulant élargir cette manière de concevoir l'herméneutique, Ricœur a démontré que des actions sensées peuvent également faire l'objet de l'interprétation¹⁸. Donald Capps est un des premiers théologiens à incorporer l'herméneutique de Ricœur dans une théologie pratique de l'accompagnement pastoral¹⁹. Voyant les limites de la polarisation de la tradition et de l'action pastorale dans les deux modèles antérieurs, Capps a constaté, dans l'arc herméneutique de Ricœur, une méthode pour interpréter et évaluer l'efficacité des actions pastorales. L'action pastorale est une action sensée, si elle est authentique, dans le sens d'être ajustée à la réalité et à la tradition.

Comme dans l'arc herméneutique de Ricœur, la méthode de Capps a aussi trois mouvements : soit la première naïveté ou la précompréhension, l'explication ou le détour et, finalement, la deuxième naïveté ou l'appropriation. Chacun des mouvements est essentiel pour soutenir une pastorale authentique. Comme nous constatons dans la description de la méthode, ce modèle conserve le meilleur des deux modèles précédents : la puissance de la Parole

17 D. CAPPS, Recension du livre W. B. Jr. OGLESBY (dir.), *The New Shape of Pastoral Theology : Essays in Honor of Seward Hiltner*, Nashville Tenn., Abingdon Press, 1969, dans *The Journal of Religion* 51, 1971, p. 142-144. Dans cette recension, Capps fait le point en citant James Lapsley : « Même si la théologie pastorale de Hiltner a fait référence à des ressources théologiques et religieuses, il n'a pas réussi à démontrer comment la théologie pastorale peut faire une contribution significative à la reconstruction de la théologie dans son ensemble. », p. 42 (traduction libre).

18 Pour un ensemble de ses écrits à ce sujet, voir P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (J.B. Thompson, éd. et traducteur), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

19 D. CAPPS, *Pastoral Care and Hermeneutics*, Philadelphia, Fortress Press, 1984. Ce livre demeure important et a été réimprimé par la maison d'édition Wipf and Stock en 2012.

et la tradition chrétienne (comme dans le modèle kérygmatic) et l'efficacité de la présence, l'empathie et le dialogue pastoral comme lieu de croissance et de guérison de la personne entière (comme dans le modèle thérapeutique)²⁰.

Le premier mouvement, la première naïveté, est relié au modèle thérapeutique dans le sens que l'agent pastoral porte une écoute profonde à l'expérience dans sa réalité et ses conditions de vie. Seul, ce mouvement risque de laisser la personne dans la certitude de sa propre expérience, sans avoir recours à d'autres perspectives pour donner sens à ce qu'elle vit. Fortement découragé dans le modèle thérapeutique, le mouvement du détour permet aux personnes impliquées de puiser dans les ressources de la tradition de la foi et des théories scientifiques pour mieux comprendre ce qui se passe. La Parole/tradition, comme dans le modèle kérygmatic, est un élément clé dans ce mouvement. Important donc de tenir compte de la nature herméneutique de l'expérience et de la tradition, incluant nos textes bibliques, qui sont à la fois normatifs et descriptifs de l'expérience de l'action de Dieu parmi nous. La revendication à l'empirique sans une sensibilité herméneutique apparaît autant comme un danger qu'une théologie qui se renferme sur elle-même. Le troisième mouvement, la deuxième naïveté, est un temps d'appropriation des « insights conceptuels » du détour²¹. Dans ce mouvement, nous mettons à l'épreuve les explications dans nos théologies et théories scientifiques menant à une compréhension plus profonde et plus ajustée de la réalité.

Ce modèle reconnaît l'humain comme constructeur de sens tout au long de sa vie. Il cherche à faire sens de sa réalité, une réalité imprégnée de ses forces de péché et de potentiel. L'accompagnement pastoral s'inspire du récit des disciples d'Emmaüs où nous rencontrons un Dieu en marche avec nous, un Dieu qui écoute, qui explique en puisant dans la richesse de la tradition pour donner sens à nos réalités. Ce modèle est congruent avec la mission d'une Église qui se définit par le dialogue, la qualité des relations, le témoignage, la solidarité et la justice sociale. L'Église elle-même s'identifie comme pèlerin en réforme

20 K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral », *op. cit.*, p. 516.

21 B. BLUNDELL, *Paul Ricœur between Theology and Philosophy: Detour and Return*, coll. *Indiana Series in the Philosophy of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 130.

permanente²². Elle va à la rencontre des autres²³. Elle fait route avec l'humanité et dialogue pour chercher *ensemble* un à-venir avec le Dieu qui transcende les confessions religieuses. Il s'agit moins d'exposer la foi ou de l'enseigner, mais de la proposer comme expérience pour faire sens à la réalité.

La recherche de la connaissance et de la vérité est en fait une recherche 'abductive', qui repose sur une épistémologie de la construction et de la découverte²⁴. L'agent pastoral assume le rôle d'un chercheur-interprète en faisant l'extraction de sens d'un ensemble de circonstances et en ajustant la recherche aux nouvelles informations qui en émergent. Au lieu de se présenter comme une autorité ultime comme dans le premier modèle, ou de garder secret le sens de ses théories préexistantes comme dans le deuxième modèle, l'agent pastoral invite la personne dans un dialogue à chercher et discerner ensemble le sens et les possibilités de la situation. Sans diminuer le fait que « les gens disposent de leurs propres capacités »²⁵, ce modèle donne place à l'Esprit de Dieu, qui est la force dans toutes tentatives de changement. Cette attention particulière à l'œuvre de l'Esprit dans son action pastorale permettra à l'agent de se distancier pour mieux concevoir la place et le sens qu'il lui donne.

Dans ce dernier modèle, la fonction et la visée de la théologie pratique ne sont pas simplement la répétition des vérités théologiques disloquées. Les conceptions théologiques doivent y être examinées à la lumière de l'expérience contemporaine, afin que leur signification au sein de l'action rédemptrice du Dieu présent puisse être découverte, construite et évaluée ensemble. C'est un travail continu de tout le peuple de Dieu. La vérité théologique devient émergente et dialectique, dans un dialogue permanent, attentif à l'action sensée, dans la tradition chrétienne et l'existence historique de l'Église et le monde. Ce tournant vers le dialogue permanent prescrit quelques éléments constitutifs dans la formation de l'agent pastoral.

22 *Unitatis Redintegratio* 6.

23 Cette même orientation est articulée dans PAPE FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, 21 : « [L'Évangile] a toujours la dynamique de l'exode et du don que représente le fait de sortir de soi, de cheminer et de semer toujours, et toujours plus loin ».

24 T. FAIX, « The Empirical-Theological Praxis (ETP) cycle as a methodological basis for missiology », dans *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 35, 2007, p. 113-129.

25 K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral », *op. cit.*, p. 515.

Formation de l'agent pastoral

Congruent avec l'évolution des pratiques pédagogiques des années 1980, la formation de l'agent pastoral devient interdisciplinaire et processus de construction communautaire²⁶. Pour bien exercer son ministère, l'agent pastoral doit avoir des connaissances dans la théologie, les sciences humaines et la philosophie, ainsi que l'habileté d'utiliser les méthodes de réflexion théologique qui prennent au sérieux les nombreux lieux d'autorité pour faire sens de l'être humain et de l'œuvre divine. À la lumière de ces développements, nous proposons quatre éléments fondamentaux nécessairement inter-reliés dans la formation. Une formation intégrale, une formation qui s'insère dans la démarche de la théologie pratique, une formation axée sur le développement du praticien réflexif, ainsi qu'une formation dans une communauté de disciples comme une communauté d'apprentissage.

Une formation intégrale

Tout d'abord, la formation doit s'insérer dans une formation intégrale qui tienne compte des quatre dimensions de croissance : humaine, spirituelle, intellectuelle et pastorale²⁷. Un tel programme de formation doit intégrer radicalement trois savoirs : le savoir de connaissances théologiques/théoriques, le savoir-faire d'habiletés et de compétences pratiques et le savoir-être, une formation vocationnelle qui s'occupe de l'identité profonde de la personne²⁸.

La formation intégrale qui s'inspire du *Ratio formationis sacerdotalis nationalis* « insiste sur une formation limpide et forte à la liberté qui prend les traits d'une obéissance convaincue et cordiale à la "vérité" de son être propre, au "sens" de son existence, c'est-à-dire au don sincère de soi comme route et contenu fondamental de l'authentique réalisation de soi »²⁹. Ce

26 Seymour Papert est reconnu comme un des fondateurs du constructionnisme. Voir S. PAPERT et I. HAREL (dir.), *Constructionism: research reports and essays 1985 – 1990*, Norwood NJ, Ablex Pub. Corp., 1991.

27 JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*, 1992.

28 L.M. SHEPHERD, « Integrative Theological Education within Communities of Learning », dans *Toronto Journal of Theology* 25, 2009, p. 117-130.

29 *La formation des futurs prêtres: Ratio formationis sacerdotalis nationalis*, Ottawa : Concacan Inc., 2000, n° 79, p. 31, cf. *Pastores dabo vobis* n° 44. Voir L. STE-MARIE et F. BEAUDET, « Une formation intégrale pour les agents

type de formation prépare l'agent pastoral à une pastorale authentique, ajustée à la réalité et à la tradition. Un tel programme repose sur une dynamique de formation personnalisée dans un contexte communautaire qui se veut lui-même cohérent avec une vision d'Église qui promeut la participation, le partenariat et l'interdépendance. Ces mêmes valeurs sont au cœur du modèle herméneutique dans lequel l'agent pastoral vit des relations de mutualité comme chercheur de sens. Par contre, la mutualité se vit dans une certaine asymétrie, car c'est l'agent pastoral qui demeure responsable de la qualité de l'accompagnement que l'on peut offrir. Cette responsabilité est liée au mandat institutionnel qui autorise l'agent à être 'porteur d'histoire', les histoires de vie des gens et celles de la tradition chrétienne³⁰. Accompagner l'autre dans la quête de sens fait appel à une formation bien ancrée dans la tradition ainsi que dans la recherche du sens.

Dans une pastorale authentique, l'institution confère un mandat à l'agent pastoral seulement quand il a fait preuve de sa capacité d'être auteur de sa propre vie. Devenir auteur de sa vie exige une relation mature vis-à-vis des lieux d'autorité. Pour y parvenir, une attention aux enjeux développementaux de la personne s'avère essentielle³¹. Les théories constructivistes permettent de concevoir le développement humain comme une progression qualitative dans sa capacité de faire sens de la réalité dans sa relation avec ses lieux d'autorités, aux niveaux intra-personnel, interpersonnel, institutionnel et doctrinal. Selon John Hull, la croissance de la conscience peut être vécue comme un « vol » de l'autorité de nos systèmes de vérité auxquels nous étions, jusqu'au moment de la prise de conscience, inconsciemment sujets³². Ces prises de conscience peuvent être menaçantes, car elles questionnent notre relation aux idéologies, y incluent celles du domaine religieux. Elles peuvent être perçues par soi et par la communauté environnante comme une révolte contre une autorité qui assure son appartenance, mais tient l'individu dans une sorte d'état d'inconscience. John Hull constate que le maintien du

pastoraux : Stratégies préventives au burnout », dans *Burn out, épuisement des agents pastoraux*. *Lumen Vitae* 68, 2013, p. 319.

30 C. GERKIN, *The Living Human Document*, Nashville, Abingdon Press, 1984, p. 27, cité dans K. DEMASURE, « L'accompagnement pastoral », *op. cit.*, p. 515.

31 O.E. LASKE, *Measuring Hidden Dimensions: The Art and Science of Fully Engaging Adults*, Vol. 1 et 2, Medford MA, Interdevelopmental Institute, 2006 et 2008.

32 J.M. HULL, *What Prevents Christian Adults from Learning?* Philadelphia, Trinity Press, 1985, p. 163.

statu quo dans sa relation à l'autorité empêche la maturation saine de la personne. Une personnalité saine est naturellement attirée par la découverte. Une formation ajustée aux enjeux développementaux de la personne et à son contexte de formation devient le lieu propice pour se conscientiser davantage des lieux d'autorité et de pouvoir dans sa propre vie ainsi que dans la vie de l'autre. Le succès d'une formation qui s'insère dans une démarche de théologie pratique dépend des enjeux développementaux.

Une formation insérée dans une démarche de théologie pratique

La démarche de théologie pratique est un processus de cheminement et de participation dans la *phronèse*, la sagesse pratique et la Sagesse divine. Don Browning critique le fait que nous avons trop misé d'un côté sur la raison technique et théorique et, de l'autre côté, sur les coutumes et les traditions aveugles pour résoudre nos problèmes³³. Tout comme la méthode de Capps, la théologie pratique fondamentale de Browning situe l'agent pastoral comme chercheur, attentif à l'action de Dieu dans les conditions de vie et dans la tradition. Le texte biblique tiré du Livre de la Sagesse encadre la source et le but de la démarche de théologie pratique. La « Sagesse renouvelle toute chose et, d'âge en âge, passant à travers les âmes saintes, elle façonne des amis de Dieu et des prophètes » (Sg 7, 26). Ce passage biblique nous présente la Sagesse comme autorité qui crée du neuf dans le monde. La *phronèse* tient compte de la pluriformité de nos expériences et de nos théologies dans leurs manières de faire sens et de proposer des pratiques nouvelles. Une attention à la diversité théologique rend plus conscients de l'hémogénéie exclusive de nos théologies classiques. Elle suppose une ouverture, entre autres aux théologies de libération, les théologies contextuelles, des théologies féministes et écoféministes, les théologies postcoloniales, les théologies noires et les théologies asiatiques. De telles théologies nous permettent d'examiner nos propres lieux d'autorité et de pouvoir en tant que paradigmes de connaissances et de vérités.

La théologie pratique s'ouvre ainsi à la transformation dans nos compréhensions et pratiques, autant pour l'agent pastoral que pour la personne accompagnée. Cette transformation se réalise

33 D.S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis MN, Fortress Press, 1991, p. 4.

dans un esprit de dialogue. L'agent pastoral se situe consciemment à la jonction de l'expérience et de la tradition, attentif aux appels de Dieu dans les multiples lieux de révélation. Dans une telle démarche, l'expérience humaine et la tradition chrétienne sont reconnues comme porteuses de l'autorité.

Une formation axée sur le développement du praticien réflexif

Le modèle herméneutique apparaît dans la même période que Donald Schön plaide pour une formation du praticien réflexif, le professionnel habilité à réfléchir sur l'action³⁴. La réflexion sur l'action consiste dans la capacité de se distancier de son action pour découvrir à nouveau le sens de son action professionnelle en lien avec sa réalité contemporaine et les valeurs et théories qui sous-tendent son action. Comme pour la théologie pratique, l'approche du praticien réflexif tente de réconcilier le dualisme malheureux entre théorie et pratique. Gerben Heitink porte cette même sensibilité en insistant que les liens entre l'herméneutique, la pneumatologie et l'action pastorale sont tissés bien serrés³⁵. L'agent pastoral en tant que praticien réflexif, réfléchit sur son action pour constater l'impact de sa pneumatologie sur ses manières d'interpréter et de donner sens à son action. Une telle réflexion lui permet de voir la cohérence entre son action et sa vision pneumatologique.

Selon Johannes Van der Ven, la formation de l'agent pastoral doit être axée sur le développement du praticien réflexif. Pour lui, la formation des compétences générales doit mettre en relief la communication herméneutique comme compétence générale, compétence attribuée au praticien réflexif. En considérant la complexité et l'incertitude dont l'agent pastoral doit s'engager, les capacités d'interpréter et de communiquer sont les compétences primordiales d'un praticien général³⁶. Selon Van der Ven :

La dimension herméneutique de toute la pastorale consiste à combler la distance entre le passé et le présent ; alors, la dimen-

34 D. A. SCHÖN, *Le Praticien Réflexif : À la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, Montréal QC, Les Éditions Logiques, 1994.

35 G. HEITINK, *Practical Theology: History, Theory, Action Domains: Manual for Practical Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 194 (traduction libre).

36 J. VAN DER VEN, *Education for Reflective Ministry*, *op. cit.*, p. 160.

*sion communicative consiste en la réduction de la distance entre les participants dans le travail pastoral dans le présent*³⁷.

Dans une telle formation, l'herméneutique est un processus d'interprétation qui englobe toutes les formes de communication (écrites, verbales, non verbales). Le processus de communication comprend à la fois la communication interpersonnelle et la communication intra-personnelle qui sont toutes deux dialectiquement reliées à l'autorité que l'on y accorde. La capacité de réflexivité ne dépend pas seulement des connaissances, des compétences ou des habilités acquises, mais aussi de sa maturité et du degré d'intégration.

Communauté de disciples comme communauté d'apprentissage

Une formation qui s'inspire du modèle herméneutique doit être une expérience de collaboration ancrée dans une vision d'Église où nous formons une communauté de disciples apprenant les uns des autres à partir des observations et des interventions pastorales dans nos milieux respectifs. La notion de communauté d'apprentissage, devenue populaire dans les milieux organisationnels depuis quelques années, nous permet de redécouvrir et reconstruire la pratique des premiers disciples dès leur retour de mission³⁸ à la lumière de notre propre réalité. La communauté d'apprentissage met en relief la construction communautaire de la connaissance et de la vérité. Sans dénier le rôle du leader comme porteur de vision pour le groupe, chaque membre assume une coresponsabilité pour garder cette vision au cœur de ses pratiques. Les temps de recul et de réflexion deviennent des moments importants pour se conscientiser de l'écart entre les pratiques et la vision souhaitée³⁹. De telles réflexions soulèvent des questions d'autorité et de pouvoir.

37 *Ibid.*, p. 122 (traduction libre).

38 Voir Mc 6,30 et Lc 9,10.

39 L.M. SHEPHERD, « Integrative Theological » *op. cit.*, p. 117. Pour Shepherd, les trois communautés principales de l'apprentissage dans les écoles théologiques sont l'école, la cohorte étudiante et lieu de pratique ministérielle. Les meilleures pratiques dans la formation de l'agent pastoral sont soutenues lorsque chacune de ces communautés favorise l'intégration des trois composantes de la formation (savoir, savoir-faire et savoir-être) et est ouverte à être transformée l'une par l'autre.

La popularité des communautés d'apprentissage depuis les derniers vingt ans, indique le passage d'une culture de 'pouvoir d'un seul' à un 'pouvoir de plusieurs'. Pour Victor Klimoski, une communauté d'apprentissage bien ancrée dans sa mission et son orientation est une 'communauté de sagesse'. Elle porte plus de sagesse, de zèle et d'énergie qu'une personne seule⁴⁰. La Pentecôte est la célébration paradigmatique de la fécondité et de la générosité de l'Esprit qui démocratise l'autorité et le pouvoir. Une foi ancrée dans cette célébration aspire à vivre la formation dans un esprit de communauté de disciples qui cherchent ensemble et demeurent à l'écoute de la réalité à la lumière d'une vision évangélique qui les guide.

Le concept de communauté d'apprentissage inspire les groupes à devenir plus conscients de l'appel à l'interdépendance dans leurs manières de penser et d'agir. Selon Klimoski, construire une telle communauté dans nos écoles ou séminaires est d'abord une affaire de la Faculté ou de l'École de formation. Si la communauté académique ne se voit pas et ne se comporte pas comme une communauté d'apprentissage, il serait difficile d'offrir une cohérence théologique et pastorale à la formation. De plus, il serait difficile de créer un tel sens d'appartenance dans la cohorte étudiante⁴¹. La participation et la réciprocité consciente et libre incarnent des éléments essentiels pour assurer le bon fonctionnement des communautés, y compris des communautés d'apprentissage. Ces éléments reposent sur la maturité et la qualité d'ouverture, ainsi que sur la capacité de réflexivité des membres comme conditions essentielles au bon fonctionnement d'une communauté d'apprentissage. Sans l'actualisation de ces conditions, le pouvoir ne circule pas et la communauté s'appauvrit⁴².

* * *

Nous avons présenté les trois modèles d'accompagnement pastoral dans le but de mieux comprendre l'impact des lieux d'autorité sur l'agir pastoral ainsi que sur la formation de l'agent

40 V.J. KLIMOSKI *et al.*, *Educating Leaders for Ministry: Issues and Responses*, Collegeville MN, Michael Glazier Books, 2005, p. 96.

41 *Ibid.*

42 G. ROUTHIER, *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec (1982-1987)*, coll. *Brèches théologiques* 17, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1993, p. 441-444.

pastoral. Cette esquisse nous a menée à proposer des éléments fondamentaux de formation qui tiennent compte du déplacement des lieux d'autorité et qui s'inspirent du modèle herméneutique pour bien équiper l'agent pastoral afin qu'il exerce une pratique authentique. La tension entre les lieux d'autorité dans un curriculum traditionnel et l'apport des sciences humaines produit une tension entre l'autorité que l'on accorde à l'expérience humaine et à la tradition chrétienne. Cette même tension continue à poser de grands défis pour la formation de l'agent pastoral aujourd'hui. Cette réflexion a voulu offrir des orientations pour une formation qui cherche à transcender les limites de cette tension. Le but ultime est de cultiver chez l'agent pastoral l'habileté d'une réflexion théologique, de le rendre capable d'analyser les enjeux théologiques à travers ses contextes historiques et contemporains et de créer une vision d'espoir pour l'avenir. Cette habileté se situe dans une profonde croyance que l'Esprit de Dieu est toujours actif et transformateur dans nos vies aujourd'hui.

Résumé

Dans l'accompagnement pastoral, les lieux d'autorité et de pouvoir constituent des enjeux révélateurs quant à la conception de la connaissance et de la vérité. Dans ce texte, nous présentons les trois modèles d'accompagnement pastoral que l'Église chrétienne occidentale a connus depuis le début du 20^e siècle. Le but est de comprendre l'impact des lieux d'autorité sur l'agir pastoral, ainsi que sur la formation de l'agent pastoral. Notre intérêt est de proposer des éléments fondamentaux de formation qui tiennent compte du déplacement des lieux d'autorité et qui s'inspirent du modèle herméneutique pour bien équiper l'agent pastoral afin qu'il exerce une pratique authentique.

Abstract

In pastoral care, places of authority and power reveal the inherent conception of knowledge and truth. In this paper, we present three models of pastoral care that are known in the Western Christian Church since the early 20th century. Our goal is to understand the impact of places of authority in the pastoral act, as well as in the formation of pastoral agents. Our interest is to provide basic elements for formation that reflect the shifting places of authority and that are inspired by the hermeneutical model of pastoral care so as to properly equip pastoral agents to exercise an authentic practice.

Autorité et légitimité de l'accompagnement spirituel à l'ère du professionnalisme

Thia Marius BOU

Il y a quelques années, la question générale de la foi religieuse dans l'espace public occupait le devant de la scène dans les débats universitaires. La théologie devait rendre compte de la légitimité de la présence de la foi dans l'espace public du savoir scientifique. Mais au-delà de la question de la rationalité critique du savoir théologique, cette « querelle politique » sur le futur de la théologie à l'université évoquait ainsi d'une certaine manière la question de l'autorité *versus* liberté. En effet, dans une société autocratique qui revendique sa liberté totale à l'égard de toute forme d'autorité, la théologie parfois perçue comme messagère d'une instance qui échappe à la police de la raison est souvent considérée comme aliénée et même aliénante. Paul Ricœur s'est déjà posé cette question : « comment peut une pensée être en même temps liée et libre¹ » ?

Si le débat autour de la rationalité critique du savoir théologique tend à s'estomper, la question plus globale de l'autorité et du pouvoir du religieux reste encore très interpellant pour l'homme contemporain. En dépit des efforts constants de définition pour tenter de clarifier ces deux notions (pouvoir et autorité), « l'inclination est puissante de faire de l'autorité un rapport dissymétrique en attente de réalisation dans une domination effective – un rapport, d'ordre cognitif ou d'ordre affectif, qui prépare en somme une obéissance de l'inférieur et une domination du supérieur »².

À côté de cette conception dualiste et conflictuelle qui marque ces deux notions, celles-ci sont également associées à une idée de légitimité et de compétence technique. C'est à l'intérieur de

1 P. RICŒUR, « Le symbole donne à penser », dans *Esprit* 7/8, 1959, p. 68.

2 B. KARSENTI, « "Autorité et théologie". Peterson et la définition chrétienne du dogme », dans *Archives de Philosophie* 74, 2011 p. 149.

ces deux conceptions des notions d'autorité et de pouvoir que se situe le propos de cette contribution.

Dans la postmodernité, l'esprit laïc opérant dans le monde engage bien souvent l'homme contemporain dans des pratiques religieuses aussi diverses que variées. Comme le montre l'œuvre de Dietrich Bonhoeffer, le syncrétisme et le bricolage religieux deviennent eux-mêmes structurant du processus de mutation sociale³. Cependant, de façon paradoxale, il n'y a aucune complaisance à l'égard des 'prestataires de services'. À l'instar des autres secteurs de la vie publique où la compétitivité et la recherche de l'excellence obligent à une mise à jour perpétuelle des acquis, les exigences de professionnalisme à l'égard du religieux deviennent de plus en plus fortes. Parmi les ministères et services d'Église les plus aux prises avec les contradictions et contrariétés de la modernité, j'ai choisi de m'intéresser particulièrement à l'accompagnement spirituel.

Comme la plupart des services dans l'Église et dans la société, le 'métier' d'accompagnateur spirituel a connu au fil des ans une profonde mutation. Rien que dans sa dénomination, il n'est plus le même : le 'directeur spirituel' d'hier doit s'appeler aujourd'hui 'accompagnateur spirituel'. Cette mutation exige non seulement une redéfinition de son agir pastoral, mais aussi une profonde remise en question de son statut même. Certes, de nos jours, il y a un certain consensus social qui se dégage autour du terme 'accompagnement'. Mais comme l'a mis en lumière la chercheuse française Maela Paul dans un ouvrage publié en 2004, « le mot ne désigne ni une notion stabilisée dans ses significations, ni un territoire bien délimité dans ses usages »⁴. La diversité des formes spécifiques d'accompagnement répertoriées par Maela Paul montre à quel point le paysage de l'accompagnement a évolué. Cette évolution questionne autant qu'elle enrichit.

L'un des défis majeurs auxquels l'accompagnateur spirituel doit faire face est celui du professionnalisme. En effet, à l'ère de la professionnalisation, l'appartenance à une communauté, ou à une quelconque tradition ne suffisent plus à justifier l'autorité d'une personne. Aussi, l'accompagnateur spirituel se voit-il de plus en plus sommé de se prononcer sur sa propre légitimité et sur les fondements de l'autorité et du pouvoir des paroles et actes qu'il pose

3 Cf. G. WATERLOT, *Dietrich Bonhoeffer, un penseur pour la laïcité ?* dans *Revue d'éthique et de théologie morale* HS 246, 2007, p. 152.

4 M. PAUL, « Accompagnement », dans *Recherche et formation* 62, 2009, p. 91.

dans son ministère pastoral : a-t-il réellement un quelconque pouvoir ou autorité ? Cette dernière vient-elle de Dieu ou des hommes ? D'autre part, la consécration apporte-t-elle une plus-value spirituelle (voire surnaturelle) à l'action humaine ? Ou bien le sens éthique et moral suffisent-ils à fonder l'autorité du pasteur ? etc.

La présente réflexion se structure en deux temps. Après une brève approche de la notion de professionnalisme, je propose dans un premier temps de voir les défis que soulève cette problématique pour les accompagnateurs. Dans un second temps, à partir des récits de certains accompagnateurs, je voudrais présenter de manière succincte, comment ceux-ci légitiment leurs propres pratiques.

La problématique du professionnalisme

Une exigence moderne

Selon le *Petit Larousse*, le professionnalisme est la qualité de quelqu'un qui exerce une activité avec une grande compétence. Plusieurs facteurs socio-économiques sont à l'origine de l'émergence du professionnalisme.

Dans les sociétés occidentales, c'est par la recherche accrue de la compétitivité dans un contexte de crise de l'emploi que la notion de professionnalisme s'est particulièrement développée. En effet, dans les années 70, il était principalement question de 'qualification'. Mais après des vagues de licenciement et de départ en retraite anticipée, les entreprises ont pris conscience qu'il fallait davantage mettre l'accent sur les compétences des employés, leur capacité d'adaptation, d'apprentissage et d'initiative. Le concept de compétence prend alors progressivement de l'importance. Ainsi, à l'âge de l'industrie et de la production de masse, le professionnalisme désigne non seulement la conscience professionnelle, c'est-à-dire la conscience droite, mais aussi et surtout la compétence technique. En effet, il ne s'agit plus seulement de bien faire son travail, mais d'« être en mesure de donner une réponse techniquement performante à un problème ; être compétent, c'est mobiliser le savoir-faire le plus approprié à une situation »⁵.

5 M. CASTILLO, « Du professionnalisme à l'éthique professionnelle », dans *Études* 415/7, 2011, p. 56.

Dès lors, face à la crise de l'emploi, et aux changements culturels importants et rapides, on assiste subrepticement à l'émergence d'une nouvelle représentation du rapport de l'homme à soi, au monde et à Dieu. En effet, en dehors du monde des entreprises, à travers divers autres secteurs de la vie sociale et religieuse, les demandes d'aides vont être majorées d'une requête de professionnalisme.

Quelles implications pour l'accompagnement spirituel ?

Dans le domaine de l'accompagnement spirituel, cette exigence de professionnalisme naît plus largement de la rencontre entre la théologie et les sciences humaines ; mais de façon précise, elle naît de la rencontre avec les sciences des profondeurs (psychologie, psychanalyse, psychothérapie, etc.) qui promeuvent une nouvelle approche de l'homme basée sur l'intériorité et ses diverses connexions avec l'environnement. En effet, « l'accompagnement spirituel a pour but d'aider l'accompagné à développer une relation personnelle consciente et affective avec Dieu »⁶. Dans ce sens, en contexte chrétien, un accompagnement spirituel vise principalement l'homme dans sa relation à Dieu ; une relation inséparable des relations au corps, aux autres, à l'argent, au travail, à la sexualité, au pouvoir et à la mort. Cependant, jadis, faute de connaissances suffisantes, les directeurs spirituels ont quelquefois négligé, voire ignoré ce second aspect de la relation pour privilégier la domination par la peur et la culpabilité. La culture ambiante du professionnalisme incite désormais les accompagnateurs à une prise en compte de l'homme dans sa globalité : Comment vit-il l'espace-temps de sa propre histoire, et comment la relation à Dieu vient-elle éclairer toutes ses manières d'être au monde dans la communauté de l'Église ? Comme l'affirme Lytta Basset :

Le temps n'est plus à la dérobade : dans nos sociétés occidentales, il existe une véritable 'détresse spirituelle' liée à la perte de repères et du sens de la vie, à la détérioration des liens affectifs, à l'affaiblissement de la vie communautaire et au manque de temps, donc d'écoute et d'attention à autrui. Il incombe à l'accompagnateur spirituel d'entendre une telle détresse⁷.

6 F. JANIN, « Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison », dans *Vies consacrées* 76, 2004, p. 242.

7 L. BASSET (dir.), *S'initier à l'accompagnement spirituel. Treize expériences en milieu professionnel*, Paris, Labor et Fides, 2013, p. 10.

Accueillir la détresse de l'homme aujourd'hui et l'accompagner sur son chemin d'unification à soi et à Dieu demande de la part de l'accompagnateur une reconfiguration partielle ou totale de son ministère. En 2013, dans une étude réalisée sur le statut des accompagnateurs spirituels dans les institutions sanitaires au Québec, deux chercheurs québécois : Jacques Cherblanc et Guy Jobin ont montré comment les religieux qui avaient le monopole de la pastorale de la santé dans les années 50, sont passés progressivement du statut d'aumôniers à celui « d'agents de pastorale » dans les années 1970-80 avant de devenir « intervenants en soins spirituels » dans les années 1990-2000. Ils expliquent surtout comment les « intervenants en soins spirituels » au même titre que les professionnels de la santé, sont aujourd'hui engagés par les établissements de santé et rémunérés selon les échelles salariales définies par la convention collective des professionnels de la santé. Les exigences de leur formation sont également définies par le document des orientations du Ministère de la Santé et des Services Sociaux (MSSS) de 2010. En pratique, leur profil de formation varie beaucoup « mais plus de la moitié des intervenants possèdent plus que le minimum requis soit un baccalauréat en théologie ou en sciences religieuses »⁸.

À l'instar de ces intervenants en soins spirituels du Québec, les accompagnateurs spirituels en général ne jouissent plus d'une autorité évidente comme autrefois. Ils doivent donner raison de leur agir pastoral, c'est-à-dire, se prononcer sur leur propre légitimité et sur les fondements de l'autorité et du pouvoir des paroles qu'ils prononcent et des actes qu'ils posent dans leur ministère. Il se dégage dès lors deux visions dans l'esprit du professionnalisme. Il y a d'une part le point de vue de ce qui est attendu d'un 'bon' accompagnateur spirituel. De façon plus globale, c'est le point de vue des accompagnés. D'autre part, il y a celui des accompagnateurs eux-mêmes en tant que 'prestataires de service'. Comme déjà énoncé plus haut, c'est ce second point de vue qui a été valorisé dans l'enquête menée dans le cadre de ma recherche doctorale.

Le choix des enquêtés

Vers qui se tourne-t-on généralement lorsqu'on parle d'accompagnateur spirituel ? Au cours de cette enquête, je me suis

8 J. CHERBLANC et G. JOBIN, « Vers une psychologisation du religieux ? », dans *Archives de sciences sociales des religions* 163, 2013, p. 43.

intéressé à des personnes qui pourraient être qualifiées de « professionnels du métier » de l'accompagnement spirituel. Il s'agit de personnes reconnues comme tels parce que spécialement détachées pour le faire, ou bénéficiant d'une reconnaissance de leur diocèse, de leur ordre religieux, de leur supérieur hiérarchique et de la confiance de leur entourage pour cet office. Il s'agit donc de prêtres, de religieuses ou religieux et de laïcs hommes et femmes exerçant cette pastorale à plein temps ou à temps partiel sur une période donnée. Il s'agit donc de personnes âgées de 35 ans minimum⁹, plus ou moins aguerries dans la pratique de l'accompagnement et douées d'une expérience suffisante susceptible d'être questionnée¹⁰. J'ai limité mon champ d'intérêt à des accompagnateurs catholiques exerçant dans l'espace francophone, plus spécifiquement en Belgique et en France où, au nom de la laïcité, la question du dialogue entre science et foi, entre pouvoir et autorité se pose également avec acuité.

À travers un entretien semi-directif, une vingtaine d'accompagnateurs ont été interrogés sur : leur expérience d'accompagnateur ; le type et la qualité de la formation reçue pour être accompagnateur ; leur connaissance ou non des sciences analytiques ; la manière dont celles-ci influencent leur propre pratique pastorale ; ce qui constitue à leurs yeux les critères pour être un bon accompagnateur ; comment fondent-ils théologiquement leur agir pastoral ; les critères selon lesquels ils apprécient l'intervention de Dieu dans la vie des accompagnés ; les motifs d'éventuels blocages, les joies et les peines.

Sur la vingtaine d'enquêtés, il y a une proportion importante de religieux et religieuses qui peuvent être regroupés par familles religieuses : membres de congrégations religieuses (jésuites, bénédictins ; sœurs de Saint André) ; membres d'une association de laïcs (thérésiennes) ; membres d'instituts séculiers ; prêtres diocésains et membres de communautés nouvelles. Il existe une infime proportion de laïcs consacrés et non-consacrés.

Si les accompagnateurs n'ont pas eu à répondre directement à des questions relatives au pouvoir et à l'autorité, une acception

9 En général, l'accompagnateur est quelqu'un qui est sensé avoir franchi le cap de l'adolescence. Il est certes difficile de fixer les limites d'âges entre la jeunesse et l'âge adulte, mais on peut globalement fixer autour de 35 ans l'âge de la maturité et des grands questionnements.

10 Un minimum de 5 années de pratique de l'accompagnement spirituel me paraît suffisant pour répondre aux grandes questions qui émergent de ce ministère.

plus ou moins précise de ces notions se dégage cependant des différents récits recueillis.

Pouvoir, autorité et compétence dans les récits des accompagnateurs

Les caractéristiques de l'échantillonnage sus-mentionnées permettent de souligner dans un premier temps un aspect important de la problématique du pouvoir et de l'autorité qui est celui du statut.

Posture d'autorité et tentation du pouvoir au regard du statut

Le statut, c'est la position par rapport à la société, par rapport aux collectivités. Le statut indique la visibilité d'une personne dans la société, il désigne le rang qu'elle occupe en vertu de ses qualités intrinsèques et de la reconnaissance sociale. Comme tel, le statut est une position de fait ; il relève du langage non-verbal qui, reste à ce jour une *terra incognita* dont il est encore difficile de rendre compte. Toutefois, comme le fait remarquer Isabelle Berlemont, en tant que instance non-verbale dans la communication, le postural constitue un élément non négligeable dans tout mécanisme de pouvoir et d'autorité.

L'exercice de l'autorité suppose que l'émetteur prenne un ascendant passager ou durable sur autrui. Consciente ou inconsciente, imposée ou librement consentie, cette domination est un élément concret du dispositif de pouvoir. (...) Car il existe une véritable formation discursive de l'autorité qui contient non seulement des énoncés verbaux comme j'ordonne que vous obéissiez, mais aussi toute une gamme de postures exprimant la domination ou tout au moins la détention d'un pouvoir sur autrui¹¹.

Isabelle Berlemont s'intéresse aux formes et fonctions de l'autorité à partir de l'analyse de la gestuelle et du postural. Mais pour ce qui concerne l'accompagnement spirituel, il ne s'agit pas seulement d'attitudes particulières ou de gestes par lesquels

11 I. BERLEMONT, « Le langage silencieux dans les postures d'autorité », dans *Communication et organisation* 18, 2000, mis en ligne le 1/04/2012, consulté le 17/04/2015. Dans cette perspective, I. Berlemont a brossé à grand traits quelques postures miroir dans la tradition ecclésiale avant d'établir la résonance sociale et la liaison entre l'ordre gestuel et le dispositif du pouvoir.

l'accompagnateur exercerait une quelconque domination sur l'accompagné. Une telle perspective n'est possible qu'à partir d'une étude des séances mêmes d'accompagnement. La question du statut ici dépasse les postures spécifiques de l'ordre gestuel. Il s'agit de façon plus globale de la reconnaissance sociale à travers laquelle un individu est capable de recevoir l'autorité suffisante pour être accompagnateur.

Pour l'ensemble des interviewés, l'accompagnement spirituel n'est pas le propre du ministère ordonné ni de la vie consacrée tel qu'il était compris autrefois :

C'est vraiment du mensonge, que de croire qu'il y a une différence. Sans doute il y a des personnes qui entendent mieux que d'autres, qui écoutent mieux que d'autres, mais le travail de Dieu se fait.

Ils considèrent plutôt la question sous l'angle de la légitimité. Pour eux en effet, tout accompagnateur spirituel, qu'il soit prêtre, religieux, religieuse ou laïc, célibataire ou marié, reçoit l'autorité suffisante à partir de la reconnaissance de Dieu et des hommes. Aussi le traduisent-ils par le vocabulaire de la vocation (l'appel). Être accompagnateur, c'est avant tout « répondre à un appel » ; « appel de Dieu à être à cette place-là ». Comme tout ministère chrétien, ce qui est premier dans l'accompagnement spirituel, c'est l'appel Dieu et ensuite la réponse à cet appel ; ce n'est pas le résultat d'une élection centrée sur un individu, auto-référent, mais un charisme vivant en fonction des autres et en vue d'une meilleure réalisation de sa mission dans le monde. C'est un appel intérieur dont le concerné ne prend conscience qu'à l'issue d'un processus de discernement.

Appelé par Dieu, l'accompagnateur a en outre besoin de la reconnaissance d'une double instance : une autorité hiérarchique qui le désigne pour accompagner, et d'autre part les fidèles croyants qui sollicitent un accompagnement. Telles sont les principales conditions qui confèrent au statut d'accompagnateur sa légitimité. Toutefois, les accompagnateurs restent conscients que dans l'accompagnement spirituel, il se dégage parfois des rapports de force, des tentations de domination, des jeux de séduction et de manipulation dont seule la légitimité ne suffit pas à circonscrire. C'est pourquoi, tous les accompagnateurs allient à la légitimité une exigence de formation. L'accompagnateur doit 'être formé' ; une formation humaine et spirituelle, théologique et psychologique.

Ainsi, le statut d'accompagnateur met en avant deux grandes considérations, à savoir l'appel et la formation. C'est précisément à partir de ces deux notions que se dégagent selon différentes perspectives, la perception du pouvoir et de l'autorité chez les accompagnateurs.

Dans la perspective du rapport à Dieu

Pour certains accompagnateurs, tout commence par une retraite spirituelle personnelle ou de groupe dans laquelle il est offert à chaque retraitant la possibilité d'entrer en soi-même ; pour ceux-là, être accompagnateur, c'est d'abord une histoire personnelle de rencontre amoureuse avec Dieu. Pour d'autres, c'est en réponse à une sollicitation, soit d'un individu qui souhaite un accompagnement, soit de l'autorité hiérarchique qui l'assigne comme charge pastorale. Dans un cas comme dans l'autre, le ministère d'accompagnement est entendu comme la réponse progressive à l'appel d'une voix qui vient d'ailleurs : c'est la voix de « quelqu'un d'autre ». C'est un appel (vocation)¹². Les enquêtés, l'interprètent comme un appel à trois dimensions. Ce qui est premier, c'est le rapport à Dieu ; un rapport pas toujours conscient. La prise de conscience qui entraîne la réponse n'est que progressive, voire tardive dans certains cas. Dans ce processus, l'intervention du supérieur hiérarchique et des fidèles apparaît comme le principal facteur de discernement ou un déclencheur de la prise de conscience. L'agencement de ces trois dimensions de l'appel peut être décrit comme un engrenage à triple roues.

Ainsi, ce qui fait vraiment autorité dans l'accompagnement, ce n'est pas d'abord la connaissance théorique, c'est la Parole de Dieu. C'est elle qui trace le chemin, et le balise. Dans cette perspective, l'autorité est alors perçue comme la faculté d'obéissance à

12 Le terme vocation se comprend ici au sens de la spiritualité ; comme il apparaît dans *Lumen Gentium* 9 et 39-41, et tel que repris dans le *Dictionnaire de la spiritualité* (Paris, Cerf, 1983), la vocation est comme le « chemin que toute personne doit parcourir avec les autres pour réaliser pleinement la volonté de Dieu, en accueillant sa vie en nous et en le laissant agir comme il l'entend ». Le propre d'une vocation, c'est donc d'obéir à la parole d'un autre, c'est de laisser quelqu'un d'autre, c'est-à-dire Dieu agir en soi. Ainsi, comme une vocation, le ministère de l'accompagnement obéit à un code de déontologie, qui pour les personnes enquêtées, répond au critère de « l'écoute », de « l'humilité », de « discrétion », etc. Sans cela, l'accompagnateur spirituel ne serait qu'un « Gourou » qui impose son dictat à l'accompagné. Pour les accompagnateurs, c'est une tentation à éviter en permanence.

un appel. À travers une disposition intérieure d'humilité et d'écoute, la Parole de Dieu prend corps, et mène l'accompagné vers sa propre vérité. De ce fait, l'accompagnateur doit se faire humble. Il doit s'effacer pour que Dieu prenne les devants. Cette humilité devant la Parole de Dieu est soulignée par tous les enquêtés comme étant la règle fondamentale en accompagnement : « D'abord ne pas se prendre au sérieux ». Pour l'un des enquêtés, cette attitude trouve son illustration dans la figure de Jean-Baptiste au Jourdain : « Parmi vous, se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas, et moi je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa sandale » (Jn 1,26-27). Pour eux, « la référence c'est la parole, c'est la Bible ».

Dans la perspective du rapport à l'institution

Pour les enquêtés, « on ne s'improvise pas accompagnateur ». Tout accompagnateur a besoin, pour être crédible, d'être socialement reconnu comme tel ; c'est-à-dire comme situé à l'intérieur d'une tradition, affilié à une institution qui fonde sa légitimité. C'est toute la question du mandat. En effet personne n'invente sa propre pratique. Tout accompagnateur est sensé avoir reçu une initiation. Comme le faisait remarquer le jésuite Patrick Goujon, la pastorale de l'accompagnement appartient à de longues traditions spirituelles dans lesquelles il identifie deux traits fondamentaux : « l'initiation du maître et la régulation de la relation d'accompagnement ». Car dit-il, « l'initiation est à la racine de la direction. Nul ne dirige qui ne soit lui-même dirigé. L'accompagnement spirituel suppose une lente initiation en soi-même et sous la conduite d'un autre »¹³. Chaque accompagnant exerce son ministère comme la continuation d'une longue tradition qui peut selon l'histoire et le contexte prendre une allure ou une proportion différente.

Dans ce sens, les enquêtés éprouvent à la fois la joie et une certaine fierté à se présenter comme accompagnateur dans l'Église catholique ; mais plus encore en revendiquant leur appartenance à l'une ou l'autre tradition de l'accompagnement spirituel :

Du lieu où moi je parlerai en tant qu'accompagnateur, je ne peux parler que de l'accompagnement selon la spiritualité ignacienne. Et en disant cela, je ne pratique pas un jugement de valeur. Donc ne me demandez pas comment pratique-t-on ailleurs. Moi c'est la

¹³ P. GOUJON, « L'accompagnement spirituel des personnes et la communauté : à l'écoute de l'Esprit », dans *Revue d'éthique et de théologie morale* HS 251, 2008, p. 178.

spiritualité ignacienne qui a été du point de vue personnel, du point de vue de notre couple, qui a été vraiment d'un très grand apport ; ce fondement de mise en liberté en quelque sorte.

La filiation de l'accompagnateur à une institution et à une tradition spirituelle est en outre considérée comme l'un des premiers éléments qui rassure l'accompagné et le dispose à plus de confiance et d'ouverture ; c'est également ce qui fonde l'autorité de la méthode et des paroles de l'accompagnant. C'est pourquoi certains accompagnateurs estiment que l'Église devrait œuvrer davantage afin de mieux établir leur autorité ; non pas dans le sens d'un pouvoir de domination, mais pour leur conférer une plus grande visibilité en tant que ministère au service du peuple de Dieu. Car en effet, pour eux, même si les accompagnateurs jouissent d'une reconnaissance de fait, ils n'ont jamais reçu de mandat officiel par un document écrit, ni par un rituel quelconque à l'intérieur d'une célébration, encore moins par une consécration. Dès lors, le ministère en lui-même peut-il être considéré comme une pastorale ? Pour un enquêté, la question mérite d'être posée. En effet pour lui, au nom de leur consécration religieuse ou leur ordination sacerdotale, les accompagnateurs prêtres ou religieux, religieuses peuvent le vivre comme une pastorale liée à leur mission. Mais il n'en est pas de même pour un laïc. Pour lui, il y a de l'autorité et de la légitimité des accompagnateurs laïcs :

Je crois qu'aujourd'hui, le ministère d'accompagnement spirituel n'est pas considéré comme une pastorale. Ce qui à cet égard pose question à la fois du côté des personnes qui sont en recherche de Dieu, en recherche de sens et qui aimeraient rencontrer une autre personne qui connaît aussi ces mêmes questions ; mais comment identifier ceux à qui on peut se confier, comment identifier ceux-là des autres ? Donc on est renvoyé vers l'Église officielle. Et l'Église officielle ne reconnaît pas ce ministère. On le tolère. Je parle ici en tant que laïque ; et je parlerai là aussi de l'Église belge francophone. Il n'y a pas à ma connaissance d'envoi officiel de la part d'un évêque avec un ordre de mission. On ne retrouve pas la démarche officielle non plus dans les ordres religieux. Je me prétends « accompagnateur ignacien », mais la compagnie de Jésus ne m'a pas envoyé en mission comme tel. Je suis reconnu, ça c'est vrai. C'est une reconnaissance de facto. Mais vous ne trouverez pas quelque part une pancarte "accompagnateur spirituel" en l'occurrence ; ça n'existe pas... J'ai quelques paroissiens qui m'ont déjà demandé, mais tu es accompagnateur au nom de qui, au nom de quoi ?

Dans la perspective du rapport accompagné/accompagnant

L'accompagnement spirituel met en présence des êtres doués de raison et de liberté. Dès lors, il place d'emblée dans une tension. L'accompagnement implique en effet un mouvement de forte adhésion à des valeurs, à des fonctionnements, à des habitudes et à des personnes. Pourtant, être accompagné spirituellement implique au contraire un certain recul, une nécessaire mise à distance de soi pour : mieux relire son parcours spirituel ; clarifier la nature de ses liens avec soi-même ; avec les autres et avec Dieu le Tout-autre ; prendre conscience des ambiguïtés de sa vie et approfondir certains questionnements théologiques et spirituels afin d'explorer plus aisément de nouveaux possibles pour une plus grande liberté¹⁴. C'est au regard d'une telle tension que les velléités de domination prennent tout leur sens pour les accompagnateurs ; ils les énoncent en termes d'interpellations ou de mises en garde. Ainsi pour eux, le rapport accompagné-accompagnant cache de multiples 'pièges de prise de pouvoir'. Dans leurs récits, ceux-ci sont repérables à travers divers qualificatifs. Je n'en énumère ici que quatre :

- Le possessif, celui qui a la tentation de tout contrôler, de tout maîtriser. D'où la manipulation qui a souvent cours dans les milieux religieux.
- l'omniscient, l'accompagnateur qui croit tout savoir.
- l'omnipotent ou le tout-puissant, celui qui se croit capable trouver une solution à tout, qui veut sauver à tout prix au point de se prendre pour le Sauveur Lui-même.
- Le juge ou le moralisateur. Le fait d'accompagner peut parfois donner à l'accompagnateur le sentiment de supériorité et de sainteté par rapport à l'accompagné, d'où la tentation de moraliser et de juger.

Les enquêtés considèrent l'accompagnement spirituel comme une relation à trois dans laquelle l'accompagnant ne joue qu'un rôle de témoin ou de veilleur. En aidant l'accompagné à être à l'écoute du Seigneur qui lui parle dans sa propre histoire d'homme et de femme, l'accompagnant « veille au respect du cadre et de toutes les conditions de la rencontre ». En clair, il opère

14 Cf. A. MARIONNET, « Quelques défis autour de l'accompagnement spirituel des jeunes », dans *Les cahiers de l'école pastorale* 94/4, 2014. À partir d'un dialogue de plusieurs années avec les jeunes du Foyer Évangélique Universitaire (FEU) de Lille (France), le pasteur Alain Marionnet de l'Association des Églises Évangéliques Baptiste de Langue Française (AEEBLF) a publié en 2014 cet article qui traite de cette problématique de la tension au cœur de l'accompagnement spirituel.

dans l'accompagnement comme un simple « aidant » ; mais un aidant suffisamment professionnel et compétent pour aider l'accompagné à démêler les nœuds de sa vie.

L'accompagnateur et la question de la compétence

La question de la compétence intervient à partir de la réflexion sur la nécessité de la formation et le type de formation qui peut être attendu d'un accompagnant. Pour la majorité des enquêtés, la formation est indispensable. Aussi voient-ils dans les sciences humaines, notamment dans la psychologie une chance pour la pastorale. Le défi majeur pour l'accompagnateur de notre époque, c'est d'éviter de tomber dans la manie de tout 'psychologiser'. Car une trop grande formation peut exposer au risque de se prendre pour un 'psy' et de s'adonner à un accompagnement psycho-spirituel. Il n'est donc pas nécessaire d'être un psychologue pour être accompagnateur spirituel. Mais un accompagnateur compétent, c'est quelqu'un a sens aigu du discernement ; c'est celui qui sait d'abord reconnaître ses propres limites en tant qu'accompagnateur, qui sait ensuite discerner ce qui relève du psychologique et comment cela interfère-t-il dans le spirituel, et qui est enfin capable de se référer à quelqu'un d'autre en orientant délicatement l'accompagné vers d'autres compétences en cas de nécessité. D'où des connaissances minimales en psychologie. Car, disent-ils, la psychologie permet à l'accompagnateur d'une part « d'être au minimum au clair avec soi-même afin de déjouer les pièges de prises de pouvoir et de mainmise ». D'autre part, une connaissance minimale de la psychologie permet à l'accompagnant d'avoir « des repères s'il se trouve face à quelqu'un de parano ou schizophrène... » Elle favorise également une plus grande disposition à l'écoute.

Toutefois, une poignée d'enquêtés estiment qu'il n'est pas besoin de formation spécifique en psychologie pour être accompagnateur. Ici, c'est toujours le risque du professionnalisme auquel expose l'étiquette 'd'accompagnateur' qui est également redouté. Par rapport à cette problématique de la compétence, les enquêtés se rejoignent autour d'une hypothèse déjà énoncée par Michel Foucault et formulée par Grégoire Nyssens :

Respecter les limites de son rôle est une condition fondamentale pour aider les personnes accompagnées à se différencier, au lieu de les coincer dans une relation d'emprise¹⁵.

Toutefois, les limites de ce rôle ne sont pas toujours précises. Par exemple, certains accompagnateurs affirment qu'ils commenceraient ou termineraient volontiers les séances d'accompagnement par une prière avec l'accompagné. Sans jamais l'imposer, ils pourraient même lui proposer l'Eucharistie ou le sacrement de réconciliation. Par contre, pour la plupart des enquêtés, cela relève d'une décision libre de l'accompagné. Pour ces derniers, toute sollicitation de ce genre est à proscrire de la part de l'accompagnateur, parce que cela pourrait restreindre la liberté et conduire à un jeu de pouvoir et de manipulation. C'est précisément cette diversité de pratiques et d'écoles qui fait de l'accompagnement spirituel l'un des ministères ecclésiaux en proie à la dérive autoritaire.

En outre, certains enquêtés poussant un peu plus loin la question du mandat, voient comme une incohérence le fait de pouvoir écouter des personnes (accompagnés) jusqu'au for interne sans pouvoir pour autant les absoudre de leurs péchés même si elles en faisaient la demande¹⁶. Aussi, considèrent-ils que l'Église devrait doter les accompagnateurs de la faculté d'absoudre les péchés. Car pour eux, cela contribuerait à renforcer l'autorité et l'efficacité de l'action des accompagnants auprès des accompagnés.

C'est ici que se pose aussi la question de la consécration comme une plus-value. À ce propos, les enquêtés affirment unanimement que le sacerdoce ou la vie consacrée n'est pas un facteur déterminant pour la qualité de l'accompagnement. Toutefois, pour quelques-uns (prêtres) c'est un petit plus qui ne peut être nommé.

15 G. NYSENS, « Pouvoir et confusion des rôles, Un regard psychologique sur la formation religieuse », dans *Nouvelle revue théologique* 126, 2004, p. 635.

16 Jusqu'à ce jour, le pouvoir d'absoudre les péchés est réservé au ministère sacerdotal. Le n° 1461 du CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE l'affirme très clairement : « Puisque le Christ a confié aux apôtres le ministère de la réconciliation (cf. Jn 20, 23 ; 2 Co 5, 18), les évêques, leurs successeurs, et les presbytres [ou prêtres], collaborateurs des évêques, continuent à exercer ce ministère », car eux seuls détiennent, « en vertu du sacrement de l'ordre, le pouvoir de pardonner tous les péchés »

À partir des récits, il ressort que l'accompagnement spirituel est le lieu par excellence de la "de-maîtrise", du dessaisissement de soi. Comme le souligne Lytta Basset :

[En accompagnement spirituel] on n'est pas deux, mais trois. Évoquer ce Tout-Autre – hôte invisible et subtilement à l'œuvre dans l'entre-deux de la relation – l'invoquer, silencieusement ou non, avant, pendant, après chaque entretien, permet à l'accompagnateur de ne jamais se confondre avec son rôle... l'accompagnant renonce à se donner trop d'importance. Sa responsabilité cesse de l'écraser. Il laisse faire le Tout-Autre¹⁷.

Au regard de cette de-maîtrise qui s'impose à l'accompagnant, faut-il cependant conclure qu'il n'a aucun pouvoir ? Tous les accompagnants sont unanimes sur l'efficacité de leur ministère. Ils se considèrent en effet, comme investis d'une réelle autorité, d'un réel pouvoir qui vient de Dieu ; et auxquels ils coopèrent par une obéissance volontaire. Ainsi en accompagnement, l'autorité apparaît comme une autorité de service. Elle agit dans l'entre-deux de la relation d'aide comme une place en creux qui oblige à un décentrement permanent.

Pour reprendre le terme de Max Weber, il y a lieu de parler ici de « charisme de fonction ». Dans un sens anti-autoritaire, il y a d'une part la reconnaissance du « charisme personnel » d'un individu, en vertu de quoi il peut être élu pour exercer une fonction particulière. Et d'autre part cette reconnaissance du groupe qui fonde la légitimité du détenteur du pouvoir pour exercer son charisme personnel en direction des électeurs :

Le principe charismatique de légitimité, interprété dans son sens premier comme autoritaire, peut être interprété au contraire dans un sens anti-autoritaire. La validité effective de l'autorité charismatique repose en fait entièrement sur la reconnaissance, à condition que celle-ci soit confirmée, par ceux qui sont dominés. Cette reconnaissance est conforme au devoir envers celui qui est qualifié charismatiquement, et par conséquent légitime. Mais, dans une rationalisation croissante des relations du groupement, il est aisé de concevoir que cette reconnaissance est considérée comme le fondement de la légitimité au lieu d'en être la conséquence (légitimité démocratique). (...) le détenteur du pouvoir est alors le chef librement élu. (...) celui qui était détenteur légitime du pouvoir en vertu de son charisme propre devient alors détenteur

17 L. BASSET (dir.), *S'initier à l'accompagnement spirituel*, op. cit., p. 14.

du pouvoir par la grâce des gouvernés qui l'élisent et l'installent librement (dans la forme) selon leur gré, voire éventuellement, l'écartent – de même que la perte du charisme et de sa confirmation a entraîné la perte de la légitimité authentique¹⁸.

Cette approche traduit assez bien les caractéristiques de l'accompagnement tel que décrit dans l'étude de Maela Paul :

Le terme accompagnement renvoie ainsi à quatre idées. Tout d'abord, il renvoie à celle de secondarité : celui qui accompagne est second, c'est-à-dire « suivant » (et non « suiveur »). S'il n'a pas la primauté, il n'est pour autant pas accessoire puisqu'il n'y aurait accompagnement sans ce binôme initial. Sa fonction est de soutenir au sens de valoriser celui qui est accompagné. Le terme d'accompagnement renvoie ensuite à l'idée de cheminement incluant un temps d'élaboration et des étapes qui composent la mise en chemin. En trois, vient l'idée d'un effet d'ensemble : quelle que soit la dissymétrie relationnelle, l'action vise à impliquer les deux éléments à tous les stades de ce cheminement. Enfin, c'est l'idée de transition, liée à une circonstance, une actualité, un événement, une situation qui vient dire que tout accompagnement est temporaire : il a un début, un développement et une fin¹⁹.

Compris dans un tel esprit de simplicité et de service, l'accompagnement spirituel se présente comme une pastorale pleine d'avenir et bien adaptée à notre temps.

Cette acception de l'accompagnement spirituel est déjà fort répandue dans la littérature contemporaine. Mais l'un des intérêts de cette contribution est de l'avoir recueilli de la bouche même des accompagnateurs. L'un de ses enjeux majeurs est de montrer qu'en dépit des efforts déjà consentis pour 'moderniser' la pratique à partir des apports de la psychologie, l'accompagnement spirituel reste à ce jour le lieu de bricolage et du « chacun pour soi ».

Dans ce sens, l'absence de mandat explicite de la part de l'Elise est considéré par certains comme un facteur d'amointrissement de la légitimité et de l'efficacité des principaux acteurs de ce ministère. Une telle observation appelle nécessairement quelques interrogations : l'institutionnalisation de l'accompagnement spirituel ne conduirait-elle pas au danger de l'étiquetage ? Ce qui pourrait d'une certaine manière nuire à la discrétion qui jusqu'à présent fait de l'accompagnement spirituel « le sacrement du frère » ? En outre, par rapport l'extension du pouvoir

18 M. WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 275.

19 M. PAUL, « Accompagnement », *op. cit.*, p. 96.

d'absoudre les péchés, qu'elles seraient les implications et les conséquences d'une telle décision pour l'engagement des accompagnateurs (en termes de pouvoir et autorité), et pour la doctrine ecclésiale ? Ici se dégage un vaste champ de réflexion.

Résumé

À l'ère de la 'professionnalisation', l'appartenance à une communauté ou à une quelconque tradition ne suffisent plus à justifier l'autorité d'une personne. Dans un esprit rationnel, autorité et pouvoir sont souvent scrutés à l'aune de la compétence technique et de la scientificité. Aussi, l'accompagnateur spirituel se voit-il de plus en plus sommé de se prononcer sur sa propre légitimité et sur les fondements de l'autorité et du pouvoir des paroles et actes qu'il pose dans son ministère pastoral : a-t-il réellement un quelconque pouvoir ou autorité ? Cela lui vient-il de Dieu ou des hommes ? D'autre part, la consécration apporte-t-elle une plus-value spirituelle (voire surnaturelle) à l'action humaine ? Ou bien le sens éthique et le sens moral suffisent-ils à fonder l'autorité du pasteur ? Telles sont les principales questions auxquelles l'auteur tente de répondre à partir d'une enquête réalisée auprès d'une vingtaine d'accompagnateurs spirituels en France et en Belgique.

Abstract

In the era of 'professionalization', belonging to a community or tradition does not suffice to justify the authority of a person. In a spirit of reason, authority and power are often scrutinized in terms of technical competence and scientific nature. Also, the spiritual adviser is more and more summoned to give account of his/her own legitimacy and the basis of the authority and power that accompanies his/her words and deeds in exercise of his/her pastoral ministry. Does he/she actually possess any power or authority? Did he/she receive power and authority from God or from men? Moreover, does religious consecration bring spiritual value (or even the supernatural) to human action? Or does the ethical and moral sense suffice to establish the authority of the pastor? These are the main questions which the author attempts to answer. A survey with a score of spiritual companions in France and Belgium will be used.

Les points d'appui de l'autorité des catéchistes

Catherine CHEVALIER

Le Centre universitaire de théologie pratique (CUTP – Université catholique de Louvain) a réalisé entre novembre 2012 et janvier 2013 une enquête auprès des catéchistes dans la partie francophone du diocèse de Malines-Bruxelles¹, en collaboration avec les services d'accompagnement des catéchistes du Vicariat du Brabant wallon (Service de la catéchèse) et du Vicariat de Bruxelles (Grandir dans la foi)². Il était possible d'y répondre sur un questionnaire papier ou en ligne. Des 398 réponses renvoyées, 337 étaient exploitables (195 en provenance de Bruxelles et 142 du Brabant wallon).

L'enquête comprend six parties : profil général, objectifs généraux de la catéchèse, objectifs des activités de la catéchèse, organisation de la catéchèse, formation et appuis pour la mission catéchétique, en guise de conclusion. Entre avril et mai 2013, une équipe³ a procédé au dépouillement des réponses, en constituant des binômes sur chacune des parties. Une première analyse de l'ensemble des réponses a été rédigée, tableaux à l'appui. Afin d'affiner l'analyse des résultats de l'enquête, les résultats ont été traités par le S.M.C.S (Support en méthodologie et calcul statis-

-
- 1 Cette démarche s'est appuyée sur l'enquête menée par le GRER (Groupe de Recherche sur « Éducation et religions » qui fait partie de l'Institut « Religions Spiritualités Cultures Sociétés » de l'Université catholique de Louvain) sous la direction du professeur Henri Derroitte. Les fruits de cette enquête ont été publiés, cf. H. DERROITTE, *Les professeurs de religion catholique de Belgique francophone*, coll. *Haubans* 6, Bruxelles, Lumen Vitae, 2013.
 - 2 Ce projet a été mené avec Diane de Talhouët, responsable du service « Grandir dans la foi » du Vicariat de Bruxelles de l'archevêché de Malines-Bruxelles et collaboratrice scientifique à l'UCL ; il a bénéficié des conseils du professeur Henri Derroitte et de l'appui du groupe de recherche en théologie pratique mis sur pied entre la Faculté de théologie de l'UCL et l'ISPC (ICP).
 - 3 Constituée de collaborateurs du CUTP et des services d'accompagnement des catéchistes des deux Vicariats ainsi que d'une étudiante (UCL).

tique – UCL)⁴. La méthode employée a été l'analyse de correspondance multiple des données (*multiple correspondence analysis*, MCA, une extension de l'analyse factorielle de correspondance) qui permet d'étudier l'association entre au moins deux éléments de réponses⁵. Elle aboutit à des cartes de représentations sur lesquelles on peut visuellement observer la proximité entre différents éléments de réponses. Ces associations ont permis de mettre en évidence différents types de réponse. Par exemple, pour la question *Qu'est-ce qui pour vous est le plus important dans votre mission ?*, on a pu dégager les types « attaché à l'identité chrétienne », « soucieux de la transmission », « attaché à la Parole » ou « ouvert au cheminement de chacun ». Sur cette base, il a été possible de voir si certaines catégories de répondants étaient plus représentées dans un type de réponse ou un autre.

L'impact de deux ensembles de variables a pu être mis en évidence : celui du statut professionnel et celui de l'âge, couplé avec les années d'engagement en catéchèse. Sur le plan du statut professionnel, l'analyse a distingué différents groupes : ceux dont l'activité professionnelle se déroule dans le cadre ecclésial (prêtres et animateurs pastoraux, soit 12 % de l'échantillon), ceux dont l'activité professionnelle a lieu hors Église (47 %) et les « non actifs », parmi lesquels on distingue les personnes pensionnées (21 %) et ceux qui sont sans-emploi rémunéré (20 %). Les premiers seront appelés dans cet article « actifs en Église », les deuxièmes « actifs hors Église » et les troisièmes « non-actifs »⁶.

Les catégories d'âge sont les de moins de 30 ans (4 %), entre 30 et 39 ans (11 %), entre 40 et 49 ans (25 %), entre 50 et 59 ans (29 %), entre 60 et 69 ans (21 %), 70 ans et + (8 %). Pour les années d'engagement en catéchèse, les réponses ont été triées selon les catégories moins de 2 ans (19 %), 2 à 5 ans (23 %), 6 à 10 ans

4 Les données ont été traitées par Matthieu Van Pachterbeke, Docteur en sciences psychologiques. Joël Morlet, sociologue et enseignant à l'ISPC (ICP) a apporté son éclairage dans l'interprétation des données statistiques.

5 Ces « éléments de réponse » sont pour la 2^e partie de l'enquête (questions ouvertes) les divers éléments repérés comme présents dans les réponses, cf. tableaux 1 et 2, pour la 3^e partie de l'enquête, les différents objectifs par rapport auxquels il est demandé de se situer cf. tableaux 3 et 4, pour la 5^e partie de l'enquête, les réponses aux questions fermées portant sur les outils, les appuis, les espaces d'échanges, la formation et les attentes à l'égard de la formation, cf. tableaux 5 à 9.

6 « Actif » se réfère ici à l'activité professionnelle, car sur le plan de l'engagement, toutes les personnes qui ont répondu à l'enquête sont « actifs », dans l'Église à travers leur engagement en catéchèse.

(17 %), 11 à 15 ans (11 %), 16 à 20 ans (8 %), 20 à 30 ans (12 %), plus de 30 ans (8 %).

L'analyse qui suit met en lumière les appuis que les catéchistes considèrent nécessaires pour mener à bien leur mission et, à partir de là, ce qui construit leur autorité comme catéchistes. Elle fait ressortir les différences entre certaines catégories de répondants. Sur base des points d'appui et de ce qui fait difficulté, l'article dégage quelques pistes pour la formation des catéchistes, dans leur diversité⁷.

Quels sont les points d'appui des catéchistes ? Qu'est-ce qui fait difficulté pour eux ?

Cette première partie de l'article fait appel aux réponses à plusieurs parties de l'enquête. Les résultats de celle-ci sont exposés en deux étapes : la première reprend les constats qui ressortent de l'ensemble des résultats, la deuxième différencie ces réponses selon certaines catégories de répondants, à partir de l'analyse de correspondance multiple.

Qu'est-ce qui pour vous est le plus important dans votre mission ?

Cette question comme la suivante fait partie de la deuxième partie de l'enquête (Objectifs généraux de la catéchèse) qui comportait quatre questions ouvertes : Qu'est-ce qui pour vous est le plus important dans votre mission ? Qu'est-ce que cela implique selon vous comme qualités, compétences... ? Qu'est-ce qui est pour vous le plus facile à mettre en œuvre ? Qu'est-ce qui vous semble le plus difficile dans cette mission ?

Les réponses à ces quatre questions ont été dépouillées selon une grille reprenant pour chaque question une vingtaine d'*items*. Sur cette base, les réponses ont été traitées par l'analyse de correspondance multiple. Pour cet article, ce sont la première et la dernière de ces questions qui sont apparues les plus significatives.

⁷ Un rapport exhaustif de cette enquête ainsi de celle dirigée par Joël Morlet en région parisienne a été publié, avec une réflexion commune sur les implications pastorales : C. CHEVALIER et J. MORLET, *Être catéchiste : témoigner d'une expérience. Enquêtes auprès des catéchistes en Belgique (Vicariats de Bruxelles et du Brabant wallon) et en France (Diocèses de Nanterre et Créteil)*, coll. *Pédagogie catéchétique* 32, Namur, Lumen Vitae, 2015.

Analyse de l'ensemble des réponses (voir tableau 1)

Le désir de partager leur foi, de transmettre la foi ou des valeurs chrétiennes fait partie de ce qui est le plus important pour deux catéchistes sur cinq ; et parmi ceux-ci, plus de la moitié donnent la priorité à partager sa foi, en témoigner, mettant ainsi l'accent sur l'aspect expérientiel de cette transmission. Ceci explique l'importance qu'ils attachent à faire découvrir Dieu et la personne de Jésus. Pour un quart des répondants, c'est l'amour de Dieu qui est à découvrir. Le total des personnes qui mettent en avant la découverte de l'amour de Dieu ou de Jésus au Brabant wallon dépasse les 50 %, à Bruxelles on approche des 40 %.

L'enjeu relationnel des activités catéchétiques ressort également de l'importance accordée au cheminement, au questionnement, à l'écoute, au dialogue avec les catéchisés.

Les répondants accordent par contre peu d'importance aux médiations spécifiques de la foi chrétienne. Aucune d'elle n'est largement nommée : seule la Parole de Dieu ou l'Évangile est évoquée par plus d'une personne sur 10 ; la prière, la dimension spirituelle d'une part, l'Église, la dimension communautaire ne sont chacune évoquées que par moins d'une personne sur 10 ; la découverte des sacrements n'est considérée comme importante que par à peine plus d'un répondant sur 20. Alors que la porte d'entrée en catéchèse reste largement la préparation aux sacrements de l'initiation !⁸

Analyse selon les types de répondants (MCA)

Les éléments suivants ressortent de l'analyse de correspondance multiple :

Les « actifs en Église » sont plus soucieux de la transmission : on retrouve chez eux une insistance sur la transmission, la relation à Jésus, la vie en Église, et voire même – c'est marginal – un désir de faire des missionnaires. Cela peut sembler étonnant, mais ce n'est pas dans ce public qui est le plus attaché aux marqueurs de l'identité chrétienne (valorisation des sacrements, connaissance de Jésus et des contenus de la foi...).

8 Un contraste semblable entre la place faite à l'expérience et aux contenus de la foi apparaît dans une enquête québécoise menée entre 2008 et 2011, cf. S. PAQUETTE LESSARD, P. DELORME, S. LEFEBVRE, *Promesses et défis. Les enjeux de la Formation à la Vie Chrétienne au Québec*, Montréal, Novalis, 2012, p. 14, 87-88, 164-167, 202.

Quand on regarde les réponses selon le nombre d'années d'engagement en catéchèse, il est difficile de faire ressortir des éléments saillants. Cependant les personnes engagées en catéchèse depuis 16 ans jusqu'à plus de 30 ans sont moins nombreuses à accorder de l'importance aux connaissances. Ces « vétérans » de la catéchèse sont plus nombreux parmi ceux qui sont soucieux de cheminer à l'écoute de la Parole de Dieu (en bas à gauche).

Cette double tendance peut être comprise comme le fruit de l'expérience catéchétique accumulée qui conduit à prendre distance à l'égard d'une catéchèse doctrinale pour mettre en avant le cheminement et la Parole de Dieu. Les personnes engagées depuis peu (entre 0 et 5 ans) valorisent plus souvent le cheminement, l'écoute et les questions de sens, mais un certain nombre d'entre elles mettent en avant les connaissances.

Qu'est-ce qui vous semble le plus difficile dans cette mission ?

Analyse de l'ensemble des réponses (voir tableau 2)

Trois difficultés sont régulièrement nommées : motiver les destinataires, leur donner envie (une réponse sur sept) ; l'animation, la méthode, le savoir-faire pédagogique (une réponse sur sept), tout comme la discipline (une réponse sur dix). C'est donc ce qui relève de la motivation et du savoir-faire pédagogique qui pose le plus largement problème.

Un autre aspect largement évoqué touche à l'écart ressenti entre les catéchistes et les familles dont les enfants ou les jeunes leur sont confiés. Nombreux sont ceux qui se plaignent du dialogue difficile avec les parents, de leur peu d'implication (plus d'une réponse sur six). D'autres parlent d'une absence de référence chrétienne dans les familles des enfants qui leur sont confiés, avec pour conséquence une absence de suivi après la catéchèse (une réponse sur dix). D'autres évoquent la difficulté de s'adapter au monde des jeunes et les différences culturelles ou de connaissances religieuses entre les catéchisés.

Tableau 2		Bruxelles : le plus difficile - 195 réponses																				
		engagement personnel	tenoignage personnel	Bible, théorie	prêre, interroité	sacraments, eucharistie, célébrations	image de l'Eglise, se situer en Eglise	animation, savoir-faire pédagogique	discipline, autorité	répondre aux questions	doutes / découragement	adaptatation au monde des enfants	différences culturelles	persevéance après la catéchèse	pas de suivi en famille	dialogue avec / implication parents	manque de temps	manque de soutien, relations prêtres	manque de matériel, locaux	non-réponses		
10	5%	9	3	6	3	25	39	9	5	2	10	9	14	20	5	21	13	6	2	28		
12	6%	5%	2%	3%	2%	13%	20%	5%	3%	1%	5%	5%	7%	10%	3%	11%	7%	3%	1%	14%		
22	11%	20	10%	81	42%	51	26%	26	10%	20	13%	10%	14%	7%	3%	1%	1%	1%	1%	14%		
Trans-mission		Médiations				Pédagogie				Ecart Eglise/familles				Habilités				Organisation				NR
Brabant wallon : le plus difficile - 142 réponses																						
7	5%	8	11	4	3	24	17	1	16	2	3	4	6	4	33	3	6	11	10	0	22	
14	10%	25	18%	53	37%	45	32%	45	32%	9	6%	13%	19	15%	15%	15%	15%	15%	15%	15%	15%	
Trans-mission		Médiations				Pédagogie				Ecart Eglise/familles				Habilités				Organisation				NR

Par contre, ce qui relève de l'ouverture aux médiations spécifiques de la foi chrétienne est peu présenté comme difficile (hormis l'initiation à la prière nommée par une personne sur neuf au Brabant wallon). Ce résultat est cohérent avec les réponses à la question sur ce qui est « le plus important ». On a vu que les médiations spécifiques de la foi chrétienne sont peu reprises parmi les éléments importants : il ne s'agit pas là d'un enjeu prioritaire pour les répondants.

La dimension relationnelle pose donc problème, bien plus que tout ce qui touche au contenu de la foi. Cela permet de comprendre l'importance accordée aux capacités relationnelles. En réponse à la question sur « le plus facile à mettre en œuvre », elles sont pointées comme faciles à mettre en œuvre par un quart des répondants. Mais ce qui fait difficulté, c'est la qualification de ces relations pour le service catéchétique : une chose est d'être à l'écoute et accueillant envers tous, autre chose est d'ajuster cette ouverture et cette écoute aux défis de la mission catéchétique.

Analyse selon les types de répondants (MCA)

Deux constats se dégagent de l'analyse des réponses en fonction des catégories de répondants. Les « actifs en Église », les catéchistes plus âgés (50 et plus) ou engagés depuis plus de dix ans sont plus souvent en difficulté en ce qui concerne le dialogue avec les parents et le suivi en famille, les doutes des enfants et les différences entre les jeunes ainsi que pour motiver des enfants. Les personnes pensionnées et sans-emploi rémunérés sont également plus nombreuses à évoquer les difficultés de relations aux familles. Les premières ont cependant plus de peine avec l'expérience croyante (la prière, le témoignage personnel, la persévérance, les sacrements) tandis que les sans-emploi parlent plus de difficultés liées à la motivation et à l'animation, aux doutes des enfants ou aux différences entre les jeunes. Les personnes qui disposent de plus de temps et dont l'engagement en Église constitue un pôle essentiel (les « actifs en Église »), important de leur engagement (les « non actifs ») ou inscrit dans la durée sont donc plus nombreuses à évoquer des difficultés liées à l'engagement croyant, et vivent plus difficilement l'écart avec les familles.

Les personnes plus jeunes (moins des 40 ans) et/ou engagées depuis moins longtemps (moins de 6 ans d'engagement) tout comme les personnes engagées dans la vie professionnelle sont plus souvent démunies sur le plan pédagogique : elles ont du mal

avec l'animation, pour répondre aux questions, pour faire face aux doutes des enfants.

Elles sont également plus nombreuses à évoquer des difficultés d'organisation (disposer du temps nécessaire, préparer). Parmi ce public plus jeune et/ou moins expérimenté, il y a moins de plaintes concernant le dialogue avec les parents et le suivi en famille.

Objectifs facilement ou difficilement mis en œuvre

La troisième partie de l'enquête a interrogé les répondants sur la facilité et la difficulté à mettre en œuvre les objectifs suivants : Découvrir qui est Jésus, Comprendre qui est Dieu pour les chrétiens, Apprendre à prier, Comprendre et vivre les sacrements, Initier à la liturgie, Grandir dans la foi grâce au soutien des autres, Rencontrer des personnes qui partagent leur vie de foi, Poser des gestes de solidarité, Avoir envie de continuer à cheminer.

Tableau 3

Parmi les objectifs suivants, quels sont ceux que vous mettez facilement en œuvre ?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Découvrir qui est Jésus	147	75%	116	82%	263	78%
Apprendre à prier	87	45%	88	62%	175	52%
Comprendre qui est Dieu pour les chrétiens	100	51%	58	41%	158	47%
Poser des gestes de solidarité	69	35%	74	52%	143	42%
Avoir envie de continuer à cheminer	85	44%	52	37%	137	41%
Comprendre et vivre les sacrements	77	39%	58	41%	135	40%
Grandir dans la foi grâce au soutien des autres	75	38%	59	42%	134	40%
Rencontrer des personnes qui partagent leur vie de foi	72	37%	56	39%	128	38%
Initier à la liturgie	64	33%	50	35%	114	34%

Tableau 4

Parmi les objectifs suivants, quels sont ceux qui posent plus de difficulté ?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Initier à la liturgie	57	29%	51	36%	108	32%
Avoir envie de continuer à cheminer	56	29%	52	37%	108	32%
Comprendre et vivre les sacrements	56	29%	52	37%	108	32%
Apprendre à prier	56	29%	28	20%	84	25%
Comprendre qui est Dieu pour les chrétiens	37	19%	42	30%	79	23%
Grandir dans la foi grâce au soutien des autres	37	19%	30	21%	67	20%
Poser des gestes de solidarité	32	16%	24	17%	56	17%
Rencontrer des personnes qui partagent leur vie de foi	24	12%	25	18%	49	15%
Découvrir qui est Jésus	15	8%	9	6%	24	7%

*Analyse de l'ensemble des réponses
(voir tableaux 3 et 4)*

L'*item* le plus retenu positivement, à Bruxelles comme dans le Brabant Wallon, est lié à la présentation de la personne de Jésus : « découvrir qui est Jésus ». Cette réponse est cochée comme facile à mettre en œuvre par près de quatre catéchistes sur cinq, et rares sont ceux qui trouvent cela difficile.

À l'autre bout de la chaîne, au Brabant Wallon comme à Bruxelles, les répondants sont mal à l'aise avec l'*item* « initier à la liturgie » : cette initiation est facile pour un catéchiste sur trois seulement, elle pose problème pour un catéchiste sur trois. Il est en de même, à quelques pourcents près pour « comprendre et vivre les sacrements » ; seuls deux catéchistes sur cinq sont à l'aise avec les sacrements, un sur trois est en difficulté. Alors que la première partie de l'enquête manifeste que la catéchèse a pour finalité première... de préparer à des étapes sacramentelles !

Analyse selon les types de répondants (MCA)

Cette deuxième étape d'analyse fait ressortir deux éléments principaux. Les « actifs en Église » sont plus souvent à l'aise avec les sacrements, la liturgie, mais ils le sont moins quand il s'agit de faire appel à des témoins, ou de cheminer avec d'autres ; ils s'inquiètent plus de l'absence de continuité après la catéchèse. Les personnes pensionnées ont un positionnement semblable, même s'il est moins accentué. Il en est de même pour les personnes engagées depuis plus des 15 ans en catéchèse, et celles qui ont plus de 70 ans.

Les personnes plus jeunes (moins de 30 ans) ont souvent du mal avec l'identité chrétienne (ce qui relève de la liturgie, des sacrements, de la prière, de Dieu), et voire même avec Jésus ; par contre, elles sont plus à l'aise avec la dimension relationnelle : faire appel à des témoins, cheminer avec d'autres ; elles peuvent même trouver facile le suivi après la catéchèse ! Les sans-emploi les rejoignent dans ce positionnement, mais l'écart est moins marqué. Certains d'entre eux sont plus à l'aise avec la solidarité, et moins avec le noyau dur de l'identité chrétienne (Dieu, les sacrements).

Signalons que les écarts sont plus marqués selon les tranches d'âge extrêmes (moins de 30 ans, plus de 70 ans) que pour des différences de statut professionnel.

Il ressort donc que les plus jeunes (moins de 30 ans) sont plus à l'aise pour parler de leur expérience (sur ce plan ils sont en partie rejoints par les sans-emploi). Les plus âgés (les pensionnés, les plus des 70 ans et ceux qui ont plus de 15 ans d'engagement en catéchèse) et les « actifs en Église » sont plus en phase avec l'identité chrétienne. Les répondants qui ont entre 30 et 70 ans sont éclatés dans ses positionnements : il n'y a pas de posture qui ressort.

Formation et appuis pour la mission catéchétique

Dans la cinquième partie de l'enquête, les personnes ont été interrogées sur les outils, les appuis, les espaces d'échanges dont elles disposaient ainsi que sur leur formation.

*Analyse de l'ensemble des réponses
(voir tableaux 5 à 9)*

Une belle majorité des répondants se disent outillés et appuyés localement grâce au soutien mutuel qu'ils s'apportent ou qu'ils reçoivent des prêtres et/ou de catéchistes expérimentées (7/10), soutien qui satisfait beaucoup ou moyennement (7/10). Relevons qu'un répondant sur trois évoque l'appui qu'ils reçoivent de prêtres. Par contre, seules deux personnes sur cinq ont bénéficié ou bénéficient de formations, qu'il s'agisse de quelques rencontres ou de parcours de plusieurs années ; elles en sont le plus souvent très satisfaites⁹. La part des personnes formées peut sembler faible. Il faut cependant mettre ce constat en regard avec la large satisfaction qui s'exprime quant au soutien reçu localement. Ce contentement permet de faire l'hypothèse que le bon fonctionnement du réseau catéchétique repose sur l'échange entre des personnes plus formées et plus expérimentées et d'autres qui peuvent s'appuyer sur elles.

Qu'est-ce est attendu d'une formation, qu'il s'agisse des formations reçues ou de celles qu'on voudrait suivre ? Qu'elle soit l'occasion d'un échange d'expériences, qu'elle soit nourrissante pour la foi et qu'elle donne des clefs ou des outils pour la pratique, tels sont les aspects les plus valorisés. Cela explique que l'échange soit la modalité de formation privilégiée par ceux qui sont en attente de formation.

Ces constats encourageants ne doivent pas occulter ce qui reste à faire : si on additionne les réponses négatives et les non réponses, il reste près des trois catéchistes sur dix dont on ne sait pas s'ils ont les outils nécessaires, autant qui ne disent pas s'ils peuvent faire appel en cas de difficultés, et plus de trois sur dix dont on ne sait s'ils disposent de lieu d'échange. On retrouve une même proportion de catéchistes qui se disent en attente de formation, et autant qui estiment que d'autres acteurs ont besoin de soutien ou de formation. Il y a là un chantier de taille et un appel à la créativité.

⁹ L'enquête québécoise évoquée à la note 8 constate également de grandes inégalités et des déficits en matière de formation, cf. S. PAQUETTE LESSARD, P. DELORME, S. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 15, 120, 153, 161-164, 226-229.

Tableau 5

Disposez-vous des outils nécessaires (méthodes catéchétiques, livres, vidéo, CD/DVD...)?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Oui	139	71%	110	77%	249	74%
Non	20	10%	8	6%	28	8%
Sans réponse	36	19%	24	17%	60	18%

Tableau 6

Pouvez-vous faire appel en cas de difficultés ?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Oui	142	73%	106	75%	248	73,59%
Non	9	5%	7	5%	16	4,75%
Sans réponse	44	23%	29	20%	73	21,66%

Tableau 7

Disposez-vous d'un lieu d'échange par rapport à votre mission ?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Oui	134	68,72%	99	70%	233	69%
Non	19	9,74%	14	10%	33	10%
Sans réponse	42	21,54%	29	20%	71	21%

Tableau 8

Avez-vous suivi ou suivez-vous une formation pour cette mission?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Oui	71	36,41%	66	46%	137	41%
Non	98	50,26%	51	36%	149	44%
Sans réponse	26	13,33%	25	18%	51	15%

Tableau 9

Avez-vous d'autres attentes en matière de formation ou d'accompagnement ?						
	Bruxelles		Brabant wallon		Total	
	sur 195	%	sur 142	%	sur 337	%
Oui	63	32%	47	33%	110	33%
Non	78	40%	54	38%	132	39%
Sans réponse	54	28%	41	29%	95	28%

Analyse selon les types de répondants (MCA)

Trois constats ressortent de l'analyse statistique. Les « actifs en Église » sont généralement formés, outillés et certains ont aussi des attentes au niveau formation. On trouve également parmi les personnes outillées et formées un taux plus élevé de personnes

pensionnées et des personnes engagées depuis plus de 10 ans et jusqu'à 30 ans en catéchèse.

Les personnes engagées depuis plus de 30 ans en catéchèse, et celles qui ont plus de 50 ans sont positionnées parmi les personnes formées ; elles sont plus nombreuses que les autres à avoir des attentes d'accompagnement ou de formation.

Les personnes engagées depuis moins de deux ans jusqu'à dix ans ont moins souvent bénéficié d'une formation, tout comme les personnes de moins de 50 ans. Elles sont aussi plus nombreuses à n'être pas en attente d'accompagnement ou de formation. Il s'agit là pour une bonne part du public des parents qui collaborent temporairement à la catéchèse en fonction de la participation de leurs enfants. Les personnes actives professionnellement et les sans-emploi sont également plus nombreux à n'avoir pas de formation et peu d'attente d'accompagnement ou de formation.

Qu'est-ce qui construit l'autorité des catéchistes ?

Cet examen différencié de ce qui compte pour les catéchistes, de ce qui les soutient ou de ce qui leur pose problème fait ressortir que l'autorité des catéchistes a des assises différentes selon leur parcours et leur engagement en Église.

Le public des « actifs en Église » est constitué de personnes qui sont, pour la plupart, outillées, épaulées, formées et aussi expérimentées. On peut y associer les personnes engagées depuis 10 ans jusqu'à plus de 30 ans en catéchèse : même si c'est dans une moindre proportion que les « actifs en Église », ces personnes sont souvent expérimentées et formées. Ce capital de formation et d'expérience induit une plus grande aisance avec ce qui relève de l'identité chrétienne (découvrir qui est Jésus, comprendre les sacrements) et du savoir-faire religieux (les sacrements, la liturgie). Cependant, comme leur conviction intérieure s'approfondit avec l'expérience, ce public est dans son ensemble moins soucieux de transmettre des connaissances. Une tendance similaire se dessine parmi les personnes pensionnées, même si certaines d'entre elles accordent plus d'importance dans leur mission catéchétique aux marqueurs de l'identité chrétienne que sont les sacrements, la connaissance de Jésus et des contenus de la foi.

Ce public est dans son ensemble plus en difficulté du côté des relations : faire appel à un témoin, cheminer avec d'autres, poser des gestes de solidarité sont plus souvent perçus comme difficile pour ce public. Ces catéchistes sont plus nombreux à évo-

quer des difficultés dans les relations avec les parents des catéchisés.

Pour ces personnes engagées dans la durée en catéchèse, avec un cheminement de foi confirmé et bien souvent un parcours de formation, les points d'assise pour la mission catéchétique sont l'expérience croyante, l'expérience catéchétique et les repères acquis tout au long de leur parcours. Ce large 'bagage culturel chrétien' leur fait d'autant plus ressentir l'écart avec les catéchisés et leurs familles. On peut cependant souligner une différence entre les personnes engagées professionnellement en Église et les 'vétérans' de la catéchèse : la responsabilité professionnelle au service de l'institution ecclésiale aiguise le sentiment d'urgence au niveau de la transmission. *A contrario*, la sensibilité à l'écoute de la Parole n'est pas le fait des personnes engagées dans l'appareil ecclésial mais plutôt des 'vétérans' bénévoles : elle traduit une prise de distance à l'égard d'une posture plus institutionnelle tout en renvoyant à une médiation objective de la foi qu'en la Parole.

Les personnes les plus jeunes (moins de 30 ans) ont par contre bien souvent du mal avec l'identité chrétienne, avec la liturgie, les sacrements, et même avec Jésus. Par contre, elles sont plus à l'aise avec la dimension relationnelle, avec les témoins, la solidarité, le cheminement avec d'autres. De même, les personnes engagées depuis peu (entre 0 et 5 ans) sont plus nombreuses à valoriser le cheminement, l'écoute et les questions de sens. Cependant, on retrouve parmi les personnes moins expérimentées aussi un certain nombre de ces personnes parmi celles qui valorisent les connaissances religieuses. Cette bipolarité peut s'expliquer par le fait que les unes valorisent l'expérience, parce que c'est ce avec quoi elles sont le plus à l'aise, les autres tiennent à ce savoir religieux parce que c'est cette différence qui justifie leur engagement en Église. Mais dans leur ensemble les moins de 50 ans, et encore plus les moins 30 ans, ceux qui ont moins de 10 ans d'expérience sont moins outillés et moins formés, et peu en attente d'accompagnement et de formation.

Ajoutons encore que les personnes engagées dans la vie active, les moins de 40 ans, les personnes engagées depuis peu (moins de cinq ans et surtout depuis moins de deux ans) évoquent plus souvent des difficultés pédagogiques (animer, répondre aux questions) ou d'organisation (préparer, disposer du temps nécessaire).

Ces catégories de catéchistes plus jeunes, moins disponibles, moins expérimentés s'appuient dans leur ensemble sur leurs compétences relationnelles : c'est ce dont ils sont les plus sûrs. Ils ressentent sans doute moins que d'autres l'écart avec le monde des catéchisés par leur engagement dans la vie professionnelle et parce qu'ils ont moins 'baignés' dans la culture chrétienne. L'attention qu'ils prêtent aux relations contribue peut-être également au dialogue avec les parents des catéchisés.

Par ailleurs, le large pourcentage de réponses positives aux questions relatives aux outils, aux aides disponibles, aux espaces d'échange et la large satisfaction exprimée à cet égard montre qu'il y a là un point d'appui essentiel de l'autorité des catéchistes. Cela met en évidence l'efficacité du réseau catéchétique. La conclusion de cet article revient sur le profit qu'on peut tirer de ce réseau dans le cadre de l'accompagnement des catéchistes.

Conclusion : l'accompagnement et la formation des catéchistes

La relative satisfaction exprimée à l'égard de l'encadrement permet de retenir une première piste pour l'accompagnement et la formation des catéchistes : c'est de veiller à ce maillage entre les personnes assurant les services catéchétiques, les responsables locaux et les services diocésains de la catéchèse. Ce 'réseautage' repose sur l'appui mutuel entre pairs et le soutien de personnes qui ont une longueur d'avance pour outiller et nourrir les catéchistes. Le bénéfice d'un tel réseau fraternel est aussi qu'il permet d'appriivoiser ce que signifie la vie en Église, un aspect généralement peu valorisé dans le discours des catéchistes si ce n'est à travers l'expérience qu'ils en font. Veiller à ce quadrillage permet d'offrir aux acteurs catéchétiques un milieu pour grandir dans la foi tout en mettant à leur disposition les ressources nécessaires à la mission catéchétique.

L'enquête fait par ailleurs apparaître, pour une grande partie de ce public – et en particulier pour les personnes actives professionnellement, soit les moins disponibles – un déficit d'acquis au niveau des marqueurs de l'identité chrétienne, en ce qui concerne la liturgie et les sacrements, mais aussi pour ce qui touche à l'Écriture et à la formation chrétienne de base. Ces difficultés qui se manifestent tout particulièrement dans l'approche de la liturgie et des sacrements montrent que le lien entre ces médiations de la foi et la vie de foi n'est pas intégré ni reçu : il y a un désir de

transmettre la foi, d'en témoigner, mais on s'inquiète peu de ce sur quoi repose l'expérience croyante.

Cette difficulté conduit à proposer une deuxième piste pour soutenir l'action catéchétique : il semble nécessaire de travailler sur ce lien entre le vivre et le dire à travers des formations qui font vivre des expériences initiatrices suivies de temps de relectures. Dans le cas de la liturgie, l'enjeu est de faire vivre de l'intérieur la liturgie, la faire observer, en interaction avec des apports plus théoriques qui en explicitent les fondements et les enjeux¹⁰.

Mettre sur pied des démarches similaires est pertinent pour les différents acteurs du réseau catéchétique. Le lien entre contenus de la foi et expérience croyante est à travailler dans le cadre de la formation des prêtres, des diacres et des animateurs pastoraux de telle sorte que ceux-ci puissent à leur tour faire éprouver ce lien par les personnes qu'ils accompagnent sur le terrain pastoral. Il faut faire de même avec les personnes ressources en catéchèse.

Pour les parents parmi lesquels on trouve le public des personnes qui collaborent temporairement à la catéchèse – des personnes peu disponibles et souvent peu en attente de formation – c'est à travers les assemblées catéchétiques qu'il est possible de proposer une sensibilisation à ce lien entre connaissances et vie de foi. On rejoint ici le public des catéchistes et des parents, ce qui est une opportunité de tisser des liens entre ces différents publics¹¹.

L'accent a été mis ici sur la liturgie et les sacrements puisque ce sont ces domaines qui ressortent comme les difficiles à approcher. Mais la découverte de la Bible ou la formation chré-

10 Les articles suivants développent des pistes en ce sens : D. VILLEPELET, « La liturgie comme médiation de la catéchèse », dans *La Maison-Dieu* 234, 2003, p. 61-71 ; É. BOONE, « L'enjeu de la formation pour la construction des communautés locales », dans A. ROUET *et al.*, *Un nouveau visage d'Église : l'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, p. 165-193 ; F.-X. AMHERDT, « La formation des catéchistes et des animateurs pastoraux : priorité pour l'Église contemporaine. La formation au sens ecclésial : l'Église "toujours recommencée" », dans H. DERROITTE et D. PALMYRE (dir.), *Les nouveaux catéchistes. Leur formation, leurs compétences, leur mission*, coll. *Pédagogie catéchétique* 21, 2008, p. 95-118. Voir aussi mon ouvrage : C. CHEVALIER, *Entre doctrine et expérience croyante. La formation chrétienne des adultes depuis le Concile*, coll. *Les fondamentaux* 4, Bruxelles, Lumen Vitae, 2014, p. 93-95.

11 Cf. H. DERROITTE et É. BIEMMI, *Catéchèse, communauté et seconde annonce*, coll. *Pédagogie catéchétique* 30, Namur, Lumen Vitae, 2015.

tienne de base peuvent être abordés dans cette perspective initiatrice de telle sorte que les participants des assemblées catéchétiques ou des formations ressortent nourris et stimulés dans le chemin de foi, et mieux à même d'en donner le goût.

Résumé

Sur base d'une enquête menée auprès des acteurs de la catéchèse des zones francophones du diocèse de Malines-Bruxelles, cet article montre ce qui construit l'autorité des catéchistes et décline ces points d'appui selon leur âge, leur durée d'engagement en catéchèse et leur statut socioprofessionnel. La différence entre les plus expérimentés (plus à l'aise avec ce qui relève de l'identité chrétienne) et ceux qui le sont moins (plus en phase avec ce qui relève des relations) manifeste une difficulté de tenir ensemble le 'dire' et le 'vivre' de la foi. Sur cette base, des pistes sont proposées pour accompagner la diversité de ces acteurs dans leur mission catéchétique.

Abstract

Based on a survey of stakeholders with regard to the catechesis in the Francophone areas of the diocese of Malines-Brussels, the article traces what constitutes the authority of catechists and enlists their support points according to their age, their level of engagement in catechesis and their socio-professional status. The difference between the more experienced catechists – who are more familiar with what Christian identity reveals – and those less experienced – who are more familiar with what relations reveal – manifests a difficulty to keep together the 'expressing' and the 'living' of faith. Certain possibilities concerning this difficulty are proposed to accompany the diversity of these actors in their catechetical mission.

Quelle autorité d'une lecture populaire de la Bible ?

Fidèle MABUNDU

Si la lecture n'apparaît pas de prime abord comme un acte d'autorité, une lecture collective met évidemment en œuvre divers lecteurs et diverses interprétations. Dans ce cas, diverses autorités sont mises en confrontation. Si l'objet de la lecture est lui-même revêtu d'une autorité, nous percevons aisément d'une part la complexité de l'interprétation¹, d'autre part combien la question de la lecture populaire de la Bible mérite une attention particulière.

Par lecture populaire de la Bible, il faut entendre une manière d'interpréter la Bible qui est faite par des gens simples dans des communautés chrétiennes insérées en milieux populaires. Le terme interprétation est employé au sens large d'un mouvement qui part de la compréhension d'un texte biblique à la quête du sens, engageant finalement une appropriation personnelle par les lecteurs². Populaire renvoie à peuple, non pas à quelque chose de peu d'importance. Le milieu populaire est celui des personnes qui ont été formées davantage par leur vie ordinaire en famille, au travail, dans la société que par les études. Leur principale référence est donc l'expérience de leur vécu quotidien.

Dans cette contribution, je relève d'abord quelques observations sur la lecture de la Bible dans le contexte global du Congo. Ensuite, je présente une démarche de lecture populaire de la Bible dans le diocèse de Matadi, au sud-ouest de la République démocratique du Congo, avec les éléments de méthode et de pédagogie mises en œuvre. Le dernier point expliquera ce qu'il en est de

1 J. ZUMSTEIN, « Les limites de l'interprétation », dans P. BÜHLER et C. KARAKASH (dir.), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole. Actes du congrès international d'herméneutique (Neuchâtel, 12-14 septembre 1994)*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 77-83.

2 É. PARMENTIER, *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 18.

l'autorité et de la pertinence d'une telle lecture dans l'Église et dans l'agir pastoral³.

Contexte et questionnement

Lorsque l'Épiscopat du Congo évalua le travail d'évangélisation à sa VI^e Assemblée plénière en 1961, il observa plusieurs faits dont l'enracinement insuffisant de l'Église en raison de la lenteur dans l'assimilation du message évangélique. L'une des résolutions prises à cette époque fut de s'investir dans la création et l'animation de petites communautés chrétiennes, à l'instar de celles de l'Église primitive, où les croyants découvrirait la parole de Dieu⁴. Ces petites communautés deviendront plus tard les Communautés Ecclésiales de Base ou Communautés Ecclésiales Vivantes de Base que nous connaissons aujourd'hui. Bien sûr, la mise en route concrète de cette option pastorale fut lente pour diverses raisons⁵. Mais des efforts considérables furent réellement déployés au Congo de telle sorte qu'en 1988 les évêques pouvaient affirmer que « Les C.E.V. deviennent petit à petit le lieu ordinaire de la vie quotidienne des chrétiens et la paroisse se présente comme la communion des C.E.V. »⁶.

Or, ce qui a soutenu depuis lors ces communautés, c'est précisément la lecture de la Bible, une lecture de la vie quotidienne à la lumière de la Parole de Dieu. La Bible est un élément constitutif de toute communauté ecclésiale de base.

En outre, nous observons au Congo, surtout chez les gens ordinaires, un intérêt croissant et même de l'engouement pour la Bible. On entend même les gens sans formation biblique spécifique

-
- 3 Pour des lectures contextuelles de la Bible en Afrique, on se référera aux ouvrages de P. POUCOUTA, *La Bible en terres d'Afrique. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu ?* coll. *Questions ouvertes*, Paris, L'Atelier, 1999 ; ID., *Lectures africaines de la Bible*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2002 ; ID., *Quand la Parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*. Préface d'A. TSHIBILONDI NGOYI, Paris, Karthala, 2011 ainsi qu'à mon ouvrage : F. MABUNDU, *Lire la Bible en milieu populaire*, Paris, Karthala, 2003.
 - 4 *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo* (20 nov.– 2 déc.), Léopoldville, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1961, p. 25, 35-36.
 - 5 Au diocèse de Matadi, par exemple, les Communautés de base n'ont effectivement commencé à naître qu'à partir de l'année 1979. Voir R. LUBAKI (Mgr), *Pour une pastorale diocésaine concertée. Directives aux Agents de l'évangélisation*, Matadi, 1979, p. 11.
 - 6 CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Les Évêques du Zaïre en visite 'ad limina' (18-30 avril 1988). Problèmes pastoraux et échange de discours*, Kinshasa, Secrétariat Général de la C.E.Z., 1988, p. 16-17.

exprimer leur désir de manier eux-mêmes la Bible afin de découvrir ce Livre. Ce comportement est lié sans doute aussi au contexte d'incertitudes qui est le nôtre. En fait, dans notre situation quotidienne sans véritable perspective, la grande tentation à laquelle beaucoup succombent est de vouloir trouver dans la Bible des solutions, des réponses immédiates à leurs problèmes de vie. Ainsi chacun, selon ses intérêts, tire des textes bibliques ce qui peut nourrir sa foi et son espérance. Comment aider ces gens à lire la Bible sans tomber dans le piège du fondamentalisme, ou du concordisme entre l'expérience des premiers croyants et leur cheminement particulier d'aujourd'hui ? Est-il possible d'aborder la Bible de façon féconde sans présupposer un bagage culturel de type universitaire qui reste le privilège d'une minorité ?⁷

Pourtant, la Bible est un patrimoine commun de toute l'Église, elle n'appartient donc pas à quelques personnes, fussent-elles des spécialistes. Elle est une référence pour tous ceux qui ont foi au Dieu révélé en Jésus. Dès lors, tous les croyants, avec ceux qui n'en ont pas une formation spécifique, ne devraient-ils pas avoir un contact direct avec la Bible au lieu de se contenter du travail des spécialistes et des clercs ? Par ailleurs, de quelle autorité une telle lecture peut-elle se prévaloir ? Telles sont, entre autres, les questions que pose l'usage de la Bible en milieu populaire.

La Bible aux mains des gens simples : une expérience d'éducation de la foi et de la vie au diocèse de Matadi

L'expérience biblique que nous présentons ici se réalise dans des petites communautés chrétiennes au diocèse de Matadi. Initiée par un groupe d'agents pastoraux intéressés à travailler dans l'animation de ces communautés, cette manière d'aborder la Bible s'étale sur cinq étapes : la lecture du texte biblique, la recherche du sens du texte en lui-même, la découverte du message pour nous, le lien avec aujourd'hui et la célébration de la Parole de Dieu. Les principes majeurs qui régissent cette manière d'explorer la Bible concernent principalement la méthode et la pédagogie.

7 J.-C. BRAU et T. TILQUIN, *La Bible : un livre... des lectures...*, coll. *Sens et Foi* 1, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 7.

Une méthode biblique

La lecture du texte biblique

C'est la première étape. Dans ces communautés chrétiennes, les gens ont été initiés à interpréter la Bible avec un grand respect et une profonde fidélité au texte. L'animateur de la communauté lit le texte une ou deux fois. Vient un temps de silence pour permettre à chacun de réfléchir sur ce qu'il a entendu. Puis arrive le moment de l'interprétation biblique.

Le sens du texte en lui-même

Il faut laisser le texte dire ce qu'il veut dire, et aider les participants à ne pas manipuler le texte en fonction de leurs préoccupations. Ils apprennent à distinguer le sens du texte en lui-même, celui que lui donnait l'auteur ; et le sens pour aujourd'hui, celui que l'Esprit suggère pour la vie actuelle des croyants.

Pour découvrir ce que le texte dit en lui-même, les participants interrogent le texte à l'aide de questions du type : qui est l'auteur du texte ? Qui en sont les destinataires ? Quel est leur genre de vie ? À quelle époque le texte a-t-il été écrit ? Quel message a-t-il voulu communiquer ?

Le sens du texte pour nous

Une fois le sens du texte découvert, il reste encore une question de fond : « Que dit ce texte à nous ? » ou bien « Qu'est-ce que Dieu nous dit par ce texte ? ». Il s'agit de chercher à discerner et à comprendre ce que le passage biblique peut signifier pour les croyants dans leur milieu. Pour cela, ils recourent également à des questions du type : Comment Dieu apparaît-il dans le texte ? Quel message le texte a-t-il voulu transmettre ? Et si les gens lisent ces textes, c'est parce qu'ils espèrent y trouver de la lumière pour les questions de leur vie. D'où la recherche du lien avec aujourd'hui.

Le lien avec aujourd'hui

Il s'agit de lier le texte à la vie. C'est l'étape de l'actualisation. On s'appuie sur les questions suivantes : que nous demande le texte pour la vie ? À propos de quelle situation de notre milieu le texte nous interpelle-t-il ? Qu'allons-nous faire comme communauté et en tant qu'individus pour situer ce texte dans notre vie quotidienne ? Il faut prendre un engagement. Le lien avec

aujourd'hui est souvent formulé dans un proverbe ou un conte facile que chacun peut retenir.

La célébration de la Parole de Dieu

À cette dernière étape, les participants cherchent à transformer la Parole en vie. Ils se posent alors la question du genre : Qu'est-ce que le texte nous fait dire à Dieu ? Le groupe crée un temps solennel où tous offrent et assument devant Dieu la résolution prise à partir du texte. C'est l'heure de transformer en prière, en chant, tout ce qui a été discuté et découvert pendant la réunion. C'est un moment important, qui exige également la créativité du groupe.

Une pédagogie biblique

Notre manière de lire la Bible fait confiance dans les capacités et les ressources de chaque individu et dans les richesses de notre culture. Concrètement, elle s'appuie sur une pédagogie qui met en œuvre un certain nombre d'outils ou de stratégies que je me limiterai de citer, faute de pouvoir les commenter dans l'espace de ce texte. Il s'agit notamment de l'utilisation de la Bible en langue locale (le kikongo), de la valorisation de nos traditions culturelles (proverbes, contes, symboles, danses, chants, etc.), du fait de lire la Bible ensemble, de la formation des animateurs bibliques, du recours aux cartes géographiques, de l'apport des biblistes et des théologiens, de la liturgie comme lieu de célébration chaleureuse et d'actualisation du message biblique.

Toute la question est maintenant de savoir ce qu'il en est de l'autorité et de la pertinence de cette approche populaire de la Bible. C'est à cette question que tente de répondre le paragraphe qui suit.

Autorité et pertinence d'une lecture populaire de la Bible

Autorité

Qu'est-ce qui fait l'autorité de cette lecture ? D'où tire-t-elle son autorité, si ce n'est pas de spécialistes en la matière ?

Ce qui donne autorité à cette manière de lire la Bible est d'abord le *sensus fidei* qui est une capacité, donnée par l'Esprit Saint au croyant, de percevoir la vérité de la foi et de discerner ce qui lui est contraire. Plus largement, c'est un charisme de tous les

membres de l'Église, qui leur permet de reconnaître l'objet de la foi, de le confesser et d'en vivre en vérité⁸. Ce « don surnaturel » comme l'appelle *Lumen gentium* vient de l'Esprit Saint ; il appartient à tous les fidèles dans leur ensemble et chacun particulièrement, des évêques aux laïcs. C'est donc une participation des fidèles (chacun selon son charisme) au don du Christ à son Église, à son *munus* prophétique⁹.

Le *sensus fidei* a comme fondement biblique la promesse du Christ faite aux disciples, dans son discours d'adieu, lorsqu'il leur assure l'assistance de l'Esprit Saint comme celui qui dévoile et conduit à la vérité tout entière. « J'ai encore beaucoup à vous dire mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir » (Jn 16,12-13).

Le Nouveau Testament affirme abondamment que le Seigneur ressuscité accorde l'Esprit Saint à tous ceux qui lui sont unis par la foi. Tel est le fondement solide qui assure la réalité et l'authenticité du sensus fidelium. Avec l'Esprit, c'est la puissance et l'autorité qui sont implicitement données. Aussi, il n'est pas étonnant d'entendre le Christ communiquer tout pouvoir à l'ensemble de son Église¹⁰.

-
- 8 Le *sensus fidei* ou sens de la foi, est une capacité de discernement spirituel par laquelle le croyant accède à l'intelligence de la foi sur une question donnée, dans les conditions ordinaires de sa vie. Cette aptitude relève de la *fides qua* qui est la dimension subjective (ou personnelle) de la foi, qui ne peut cependant jamais être séparée de la *fides quae*, qui est la dimension objective de la foi. En somme, on peut donc dire que le *sensus fidei* est la capacité de perception intuitive et intellectuelle, propre à chaque baptisé, dans l'ordre de la connaissance des vérités de la foi. Il constitue chez le croyant une sorte d'instinct surnaturel qui a une connaturalité vitale avec l'objet même de la foi (cf. LG 12).
- 9 La Constitution dogmatique *Lumen gentium* enseigne à cet égard que « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2,20.27), ne peut se tromper dans la foi; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel» (LG 12). Ce don, le *sensus fidei*, constitue chez le croyant une sorte d'instinct surnaturel qui a une connaturalité vitale avec l'objet même de la foi. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, 2014, sur le site Internet du Vatican.
- 10 J.-L. D'ARAGON, « Le *sensus fidelium* et ses fondements néotestamentaires », dans J.-M.R. TILLARD *et al.*, *Foi populaire, Foi savante, Actes du Ve Colloque*

Saint Jean explicite ce processus surnaturel de connaissance lorsqu'il écrit : « Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a instruits, demeurez en lui » (1Jn 2,27). L'onction spirituelle de la grâce baptismale peut donc instruire le fidèle de toute chose, selon la vérité divine qui vient du Saint-Esprit¹¹.

Dans son discours devant la Commission Théologique Internationale à l'occasion de sa session plénière annuelle du 7 décembre 2012, le pape Benoît XVI invitait la Commission à se concentrer aussi sur le *sensus fidei* qui est d'une importance particulière pour la réflexion sur la foi et pour la vie de l'Église. Le document produit par la Commission mentionne le *sensus fidelium* parmi les critères de la théologie catholique. Il invite les théologiens à y être attentifs, à se mettre humblement à l'écoute du sens de la foi que vivent les fidèles dans leur cœur, en même temps qu'ils doivent aider le Magistère à discerner le *sensus fidei* authentique de ses contrefaçons¹².

Une autre et bonne justification de l'autorité de la lecture populaire de la Bible se trouve également dans ce que Christie Joseph (un prêtre anglican du Sri Lanka) appelle le « Manifeste de Nazareth » c'est-à-dire Lc 4,16-21 et aussi Lc 6,20. Heureux vous les pauvres ! La Bible est le trésor du pauvre. Le pauvre y a droit

du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa), coll. Cogitatio fidei 87, Paris, Cerf, 1976, p. 48.

11 Jean-Paul II écrit : « La participation à l'office prophétique du Christ "qui proclame, par le témoignage de sa vie et la vertu de sa parole, le royaume du Père" (24), habilite et engage les fidèles laïcs à recevoir l'Évangile dans la foi, et à l'annoncer par la parole et par les actes, sans hésiter à dénoncer courageusement le mal. Unis au Christ, "le grand prophète" (Lc 7,16), et constitués dans l'Esprit "témoins" du Christ ressuscité, les fidèles laïcs sont rendus participants autant au sens de la foi surnaturelle de l'Église qui "ne peut se tromper dans la foi" (25) qu'à la grâce de la parole (cf. Ac 2,17-18 ; Ap 19,10) ; ils sont au surplus appelés à faire briller la nouveauté et la force de l'Évangile dans leur vie quotidienne, familiale et sociale, comme aussi à exprimer, avec patience et courage, dans les difficultés de l'époque présente leur espérance de la gloire "même à travers les structures de la vie du siècle" » *Christifideles laici* 14.

12 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, Principes et Critères* (Préface de L. Santedi), Kinshasa, Médiapaul, 2013, n° 33-36. Le résultat de ce travail est le document *Le sensus fidei dans la vie de l'Église* publié en 2014.

parce qu'il est au centre de l'Évangile. Souvent oublié de nos littératures classiques, le pauvre tient une place considérable dans la Bible. Il s'agit de l'indigent, du maigre ou chétif, du mendiant inassouvi, de l'homme abaissé et affligé. Mais la pauvreté dont parle la Bible n'est pas seulement une condition économique et sociale. Elle peut être aussi une disposition intérieure, une attitude de l'âme révélant ainsi les richesses de la pauvreté. En commençant son discours inaugural par la béatitude des pauvres (Lc 4,18 ; 6,20 ; Mt 5,3), Jésus veut faire reconnaître dans les vrais pauvres les héritiers du Royaume qu'il annonce (Jc 2,5)¹³.

L'autorité de cette lecture vient enfin des agents pastoraux bibliquement bien formés qui accompagnent les autres chrétiens dans les communautés. Leur présence reste nécessaire, voire indispensable, pour éviter de lire la Bible de travers. En effet, il faut que les fidèles ordinaires se mettent à l'école de ceux à qui l'Esprit confie comme mission d'aider le Peuple de Dieu dans l'intelligence du contenu de la Révélation. C'est pourquoi les experts, les spécialistes de la 'foi savante' ont ici un rôle primordial à jouer. Il leur revient par exemple de dégager, avec les moyens scientifiques dont ils disposent, le sens littéral des textes bibliques¹⁴. Il faut donc affirmer que la lecture populaire de la Bible est basée aussi sur la compétence exégétique des animateurs ou responsables et sur leur capacité de cheminer avec les autres croyants dans les communautés.

Pertinence

L'expérience présentée ici est contextuelle parce qu'elle se déroule à un lieu précis et s'appuie également sur le vécu des personnes qui ont choisi d'y participer. C'est une manière simple d'aborder la Bible, adaptée à des gens ordinaires, parce qu'elle n'exige au préalable aucune technicité particulière, elle n'utilise pas un jargon spécifique. Avec le concours des personnes formées, les participants apprennent à découvrir les textes et à y réfléchir. Même celui qui est sans formation universitaire peut jouer un rôle dans la compréhension d'un texte biblique¹⁵.

13 X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1988, p. 927-928.

14 J.-M.R. TILLARD, « Le *sensus fidelium* : Réflexion théologique », dans *Foi populaire, Foi savante, op. cit.*, p. 29-30.

15 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Présentation de M. DUMAIS, Ottawa, Éd. Paulines, 1994, p. XI.

La pertinence de cette lecture populaire réside dans les nombreux déplacements qu'elle provoque du point de vue de la manière d'aborder la Bible, de théologiser, de percevoir l'homme, l'Église et la pastorale.

Du point de vue biblique

Cette approche populaire, je l'ai assez souligné, se caractérise surtout par le fait que la Bible n'est pas lue par des spécialistes pour les gens simples, ceux qui n'en ont pas une formation spécifique. La Bible est plutôt lue par les gens simples avec l'aide des spécialistes. Il s'agit en fait d'un effort de remettre la Bible aux mains des gens simples qui composent la grande majorité des communautés chrétiennes et d'éviter que les spécialistes continuent de la monopoliser en formant écran entre la Bible et les croyants ordinaires.

Sans rejeter la recherche individuelle, cette méthode privilégie la lecture en communautés et par les communautés, dans une relation au sein de laquelle tous les participants sont en interaction. Chacun – et avec les autres – travaille à la compréhension du texte. Cela signifie que le sujet de l'interprétation n'est plus seulement le spécialiste, interpréter devient une activité communautaire. Une telle manière d'aborder la Bible permet aux gens simples de percevoir que la Bible appartient à tous les croyants.

En outre, la réalité quotidienne est critère d'interprétation biblique. C'est une force évidente de cette approche. La foi est perçue comme une lumière qui éclaire la vie et lui donne sens, et la vie comme un espace où se vérifie la vérité de la foi. C'est une lecture qui unit Bible et vie. Le but de la lecture n'est pas de rechercher des informations sur le passé, mais d'éclairer le présent à la lumière de la présence de Dieu.

Du point de vue ecclésiologique

L'un des aspects pertinents que suggère cette lecture contextuelle de la Bible est la ferme conception de l'Église comme communauté. Ces croyants rassemblés autour de la Bible se comprennent comme Église. Le fait même de travailler la Bible en groupes est déjà une ecclésiologie en acte. L'image de l'Église qui émerge ici est celle d'un espace où chacun a sa place, est reconnu et respecté dans son identité. C'est un effort de promouvoir une

Église à la fois enseignante et enseignée, attentive aux joies et aux espérances, aux tristesses et aux angoisses du peuple congolais.

Du point de vue anthropologique

Cette manière d'aborder la Bible permet de valoriser tout comme figure centrale ou destinataire privilégié de l'Évangile. Lire la Bible en pastorale ne peut être un jeu des intellectuels, mais un service de l'amour de Dieu envers les pauvres, les petits. Dans une Afrique où l'homme se comprend d'abord comme un être de relations, et dans un Congo par ailleurs miné par des guerres fratricides, interpréter la Bible en communautés peut devenir un lieu de recherche et de promotion de la réconciliation, de la justice et de la paix. C'est une lecture qui peut réellement construire l'homme et la société.

Du point de vue pastoral

La lecture populaire de la Bible fait émerger la conception de la pastorale comme une tâche et une mission de toute communauté chrétienne à travers chacun de ses membres dans la diversité de leurs fonctions et de leurs charismes. Elle n'est plus un domaine réservé aux seuls ministres ordonnés. Le chantier est encore vaste en Afrique subsaharienne comme le montrent les réflexions de Lucie Kayandakazi¹⁶ et Jonas-Clément Morouba¹⁷.

* * *

Le message biblique s'est transmis de génération en génération tout au long des siècles. Des hommes et des femmes de toutes sortes y ont reconnu les « paroles de la vie éternelle ». Aujourd'hui encore à vingt siècles ou plus de distance, les mots des écrivains bibliques nous parlent, éclairent notre actualité, s'adressent aux différentes situations que nous vivons. La Bible ne cesse d'être une Parole vivante.

16 L. KAYANDAKAZI, « La théologie biblique sur la natte communautaire », dans *Revue des Sciences Religieuses* 84, 2010, p. 219-227.

17 J.-C. MOROUBA, « La palabre africaine au service de la Parole pour un vivre ensemble », dans K. DEMASURE, A. JOIN-LAMBERT et G. MONET (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie*, coll. *Théologies pratiques*, Montréal/Namur, Novalis/Lumen Vitae, 2014, p. 241-260.

Mais si le message reste fondamentalement le même, la manière dont les hommes le comprennent et le transmettent peut varier. Nous savons à quel point il est important de comprendre correctement ce que la Bible veut nous dire. Si l'on comprend autre chose que ce que l'auteur a voulu dire, on passe à côté de la Parole de Dieu.

Chez les catholiques, le concile Vatican II a remis l'Écriture au cœur de la vie croyante, personnelle et ecclésiale. Il a exhorté tous les fidèles du Christ à acquérir « par la lecture fréquente des divines Écritures, la science éminente de Jésus-Christ ». Car l'ignorance des Écritures, c'est l'ignorance du Christ, a insisté le Concile (*Dei Verbum*, 25). L'interprétation de la Bible est une tâche de toute l'Église. Elle n'est donc pas réservée aux seuls exégètes. Ces experts en Bible ont, bien sûr, une tâche scientifique et ecclésiale puisqu'il leur revient de mettre en lumière les richesses profondes des textes sacrés et de les rendre accessibles à l'ensemble des croyants. Quant au Magistère, il a la charge de garantir l'authenticité des interprétations (*Dei Verbum* 10). Le pouvoir et le contrôle sont nécessaires comme principes d'organisation au sein de l'Église universelle et dans toute communauté chrétienne locale. Toutefois, il faudrait que ces principes n'étouffent pas les dons et les charismes dans leur diversité, et finalement l'Esprit à l'œuvre au milieu des croyants. Car le centre du message biblique étant Jésus-Christ, c'est aussi lui qui donne, même aux gens simples, la clef qui permet de comprendre la Bible.

Résumé

La Bible est l'outil de base en pastorale et la vie chrétienne ne peut s'édifier sans recours à cette source essentielle de la foi. La lecture populaire de la Bible permet aux gens simples aussi d'avoir accès à ce Livre qui, selon la tradition chrétienne, représente la Parole de Dieu destinée à toute l'humanité (cf. Dei Verbum 25). Son interprétation ne demeure plus l'apanage des experts. Après la présentation globale d'une manière de lire la Bible dans des communautés chrétiennes faites de gens sans formation biblique spécifique, cet article réfléchit sur l'autorité et la pertinence d'une telle lecture dans le travail pastoral.

Abstract

The Bible is the basic pastoral tool and the erection of the Christian life depends on this essential source of faith. The popular reading of the Bible allows ordinary people to access this Book which, according to Christian tradition, represents the Word of God to all humanity (cf. Dei Verbum 25). Its interpretation does not remain the exclusive privilege of experts. Following the author's global introduction into a way of reading the Bible in Christian communities composed of people without specific biblical training, this article contributes with a reflection on the authority and relevance of such a reading in pastoral work.

PARTIE V

Autorité et structures ecclésiales en milieu protestant

Changements dans les structures d'autorité de l'Église

Comment les interpréter ?

Jack BARENTSEN

Le leadership est actuellement en pleine mutation. La Théorie de l'Identité Sociale du Leadership (*Social Identity Theory of Leadership*) offre de précieuses ressources pour penser aussi théologiquement cette transformation profonde¹. Cette théorie explique la relation entre l'identité d'un groupe dans son contexte social et son leadership. Je suis l'instigateur d'un projet de recherche sur le leadership pastoral pour lequel j'ai interrogé plusieurs pasteurs de différents pays. Mes questions portaient sur leur style de leadership, les changements qu'ils ont vécus, et la biographie de leur carrière en leadership. La présente réflexion rend compte des premiers résultats de cette recherche et ouvre des pistes prospectives.

Tout d'abord, je préciserai ce que j'entends par 'pouvoir' et 'autorité'². Ces deux termes peuvent être abordés ou bien sous l'angle de la relation personnelle ou bien sous l'angle des relations communautaires. Sous l'angle de la relation personnelle, on peut évoquer la psychologie de la personnalité ou bien on peut étudier le narcissisme du leader. Les recherches du leadership portent d'ailleurs souvent sur la personne du leader, son caractère, ses tâches et ses activités. Sous l'angle des relations communautaires, on peut se baser sur la psychologie sociale pour étudier les

1 Je remercie ici Nathalie Gerardy (assistante au 9^e congrès de la SITP à Drongen) et Jean-Claude Thienpont (collègue à l'ETF) de m'avoir aidé pour le texte français.

2 Voir J. BARENTSEN, *Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus*, coll. *Princeton Theological Monograph Series* 168, Eugene, Wipf & Stock, 2011, p. 52-57.

dimensions sociales de la mémoire, de la connaissance et de l'identité. La dynamique de groupe est particulièrement importante dans le cadre du leadership ecclésial, notamment pour ce qui concerne les processus psychologiques d'identification avec un groupe dans un contexte social donné et la construction de l'identité du groupe par le leader pour guider ou diriger cette identification personnelle. Ma recherche porte sur la dimension communautaire.

Les conceptions scientifiques plus anciennes considèrent généralement le 'pouvoir' comme étant déterminé par le contrôle des ressources. Ainsi, un chef puissant est une personne qui a accès à des ressources auxquelles les autres aussi souhaitent obtenir l'accès³. Le contrôle des ressources conférerait du pouvoir au chef, ce qui est à la base de l'influence du chef.

Cependant, la psychologie de groupe nous offre une autre explication. Le pouvoir ne découle pas du contrôle des ressources, mais plutôt de l'influence sociale intragroupe, qui dépend à son tour du degré auquel le leader est prototypique du groupe. En effet, dans un groupe, on trouve toujours que certains membres sont plus représentatifs que les autres, que ce soit par leur comportement personnel, par leurs attitudes ou par leurs valeurs. Ils incarnent pour ainsi dire les croyances et les valeurs du groupe. Ces membres deviennent un point de référence pour les autres et deviennent même socialement plus attirants aux yeux de l'ensemble du groupe. Par ces processus sociaux, ces membres plus représentatifs acquièrent un plus grand niveau d'influence dans le groupe, de sorte que la littérature les définit comme membres prototypiques du groupe⁴. Par voie de conséquence, ces membres prototypiques, parce qu'ils ont un niveau d'influence plus élevé, réussissent à rassembler les autres membres autour d'objectifs communs. Ainsi, un membre de groupe a du pouvoir dans la mesure où il réunit les

3 J.R.P. FRENCH et B.H. RAVEN, « The Bases of Social Power », dans D. CARTWRIGHT (dir.), *Studies in Social Power*, Ann Arbor, Institute of Social Research, 1959, p. 150-167. Voir aussi la mise à jour depuis 1959 par B.H. RAVEN, « The Bases of Power and the Power/Interaction Model of Interpersonal Influence », dans *Analyses of Social Issues and Public Policy* 8/1, 2008, p. 1-22.

4 M.A. HOGG, « A Social Identity Theory of Leadership », dans *Personality and Social Psychology Review* 5, 2001, p. 188-191 ; M.A. HOGG, D. VAN KNIPPENBERG et D. E. RAST, « The Social Identity Theory of Leadership, Theoretical Origins, Research Findings, and Conceptual Developments », dans *European Review of Social Psychology* 23, 2012, p. 263-266.

autres membres autour d'un programme ou d'un agenda commun⁵. C'est cette influence sociale qui accorde au leader le contrôle des ressources du groupe⁶. Autrement dit, ce n'est pas le contrôle des ressources qui confère au leader un pouvoir sur les autres ; c'est plutôt son influence sociale qui lui permet de rassembler les autres membres autour des objectifs communs, lui accordant ainsi l'accès aux ressources du groupe pour le bien du groupe.

L'autorité, en revanche, n'est pas une réalité subjective, comme un attribut ou une qualité qui réside dans une personne. Elle n'est pas non plus une réalité objective, car elle ne réside pas dans des objets tels qu'un livre sacré, des lois ou des institutions. Telle conception transformerait ces 'autorités' en idoles. Au contraire, « ces 'autorités' sont toujours reçues dans le contexte plus large de l'utilisation que la communauté leur confère »⁷. C'est-à-dire que ces objets fonctionnent dans une communauté donnée qui en détermine la valeur en l'autorité. L'autorité devrait donc plutôt être comprise dans le sens d'une pratique sociale qui lie le leader et ceux qui le suivent dans une seule et même communauté. Même quand l'autorité et le pouvoir sont abusifs, ces pratiques sociales qui constituent l'autorité contribuent à la construction de l'identité de la communauté⁸.

Mes recherches sur le leadership ecclésial dans notre contexte occidental sont en partie inspirées par la plainte souvent entendue que les pasteurs ont perdu une partie significative de leur pouvoir et de leur autorité. Tandis que par le passé, l'autorité pastorale demeurait incontestée, même si certaines résistances s'expriment, elle est aujourd'hui systématiquement soupçonnée et sujet à d'intenses débats. Il en résulte un déclin du sentiment d'appartenance à une Église. Pourtant, de nombreux responsables d'Église réussissent à mobiliser leurs membres pour l'action religieuse et sociale commune. Force est de constater que ces pasteurs ont souvent adapté leur style de leadership et leur façon d'exercer l'autorité aux évolutions sociétales. Ma problématique

5 B. SIMON et P. J. OAKES, « Beyond Dependence : An Identity Approach to Social Power and Domination », dans *Human Relations* 59/1, 2006, p. 113.

6 J.C. TURNER, « Explaining the Nature of Power: A Three-Process Theory », dans *European Journal of Social Psychology* 35/1, 2005, p. 18.

7 D.J. STAGAMAN, *Authority in the Church*, Collegeville, Liturgical Press, 1999, p. 24-27.

8 *Ibid.*, p. 31-37.

est donc la suivante : comment les théories sociales sur le pouvoir peuvent-elles expliquer les changements observés dans les styles de leadership et d'exercice de l'autorité par les responsables d'Églises, dans un contexte occidental sujet à d'importantes évolutions sociétales ?

Recherches initiales

Les recherches effectuées dans ce domaine publiées dans la littérature révèlent certaines tendances actuelles dans la théologie pastorale et dans les recherches sur le leadership en général. L'étude de cette littérature a permis d'élaborer une liste de sujets à évoquer lors des entretiens semi-directifs avec des pasteurs. Il s'agit des sujets suivants : les tâches et les compétences qui incombent aux responsables de l'Église ; le contexte sociétal de l'Église et de son leadership ; la communication, l'influence et l'autorité du leadership de l'Église ; l'influence publique des responsables d'Église ; la personnalité et la spiritualité des responsables d'Église. Les premier et deuxième points explorent le terrain. Le troisième et le quatrième se concentrent sur les aspects les plus centraux des recherches. Le cinquième traite d'un domaine traditionnel dans les investigations sur le leadership, à savoir la personne du leader. Tous ces sujets contribuent à étudier les changements constatés par les pasteurs dans la pratique de leur ministère pastoral depuis les dix dernières années.

Sept entretiens et une séance avec un focus groupe ont été entrepris dans deux pays (États-Unis et Allemagne). Des entretiens complémentaires seront réalisés auprès de leaders ecclésiastiques dans d'autres pays (Belgique, Pays-Bas, France, etc.). L'analyse de ces entretiens n'est que commencée, mais il est déjà possible de présenter quelques résultats.

Quelques résultats

Aux États-Unis, j'ai interviewé trois pasteurs d'Églises évangéliques ainsi qu'un pasteur d'une Église presbytérienne. Leurs âges variaient entre 35 et 45 ans, et presque tous bénéficiaient de dix ans ou plus d'expérience pastorale. Ces pasteurs exerçaient leurs ministères dans des Églises bien établies, et travaillaient avec des conseils d'Église dont de nombreux membres étaient plus âgés qu'eux. Trois de ces pasteurs avaient été sciemment nommés dans leur Église actuelle pour initier un processus de changement. Il est significatif que ces pasteurs étaient des candidats peu plausibles, parce qu'ils ne correspondaient pas

au profil pastoral habituel dans leur type d'Église. Curieusement, ils n'ont pas été sélectionnés en fonction de leurs grandes visions stratégiques de changement, mais simplement pour diriger tels qu'ils étaient – authentiques, coopératifs, dans un esprit de leadership partagé. En ceci, ils personnifiaient un style de leadership assez différent des styles de leurs prédécesseurs, ce qui pourrait en partie expliquer pourquoi ils aient été sélectionnés.

Il n'est pas surprenant que ces pasteurs relativement jeunes aient adopté un style de leadership qui pourrait être qualifié de coopératif, où l'accent est mis sur la responsabilité et l'autorité partagée. Il était très clair pour eux que le processus de changement ne viendrait que par la coopération et la persuasion, conduisant progressivement – ils l'espéraient – à des transformations.

Concernant les changements, les pasteurs n'ont pas tous analysé leur style de leadership de la même façon. En effet, l'un des pasteurs baptistes soulignait que le leadership pastoral actuel n'a rien à voir avec celui de la génération précédente, même si l'on ne remonte que dix ans en arrière. En revanche, le pasteur presbytérien soulignait que les tâches comprises dans le rôle pastoral n'avaient pas fondamentalement changé au cours des dernières décennies, à l'exception du style qui est aujourd'hui plus collaboratif, plus authentique. Pourtant, ces deux pasteurs se préoccupent tous deux d'apporter des changements dans une Église dont les liens avec les générations plus âgées et avec leurs traditions ecclésiales étaient significatifs. Peut-être cette différence de point de vue peut-elle s'expliquer par le fait que l'Église presbytérienne est plus âgée et plus axée sur son histoire avec des fondements théologiques plus rigoureux, alors que l'Église baptiste est moins orientée sur son histoire, son objectif étant plutôt de se concentrer sur l'offre d'une contre-culture, d'une contre-société, tout en attendant le renouvellement que Dieu amènera. Ainsi, les tâches de ces deux pasteurs seraient comparables, mais leurs rhétoriques s'ajusteraient à leur propre contexte local et confessionnel⁹.

Ensuite, j'ai interviewé trois hauts responsables (*senior leaders*) en Allemagne du Sud. Ceux-ci étaient des pasteurs luthériens avec une affiliation piétiste, qui avaient atteint les postes supérieurs dans leur dénomination. Au moment de l'entretien, ils

9 Malheureusement, l'un de ces pasteurs a été contraint de démissionner de son Église sept mois après mon entretien avec lui.

étaient des cadres dans les domaines de l'éducation théologique, de l'administration confessionnelle et des missions à l'étranger. Leurs âges variaient entre 50 et 62 ans et ils travaillaient avec d'autres responsables plus jeunes qu'eux, ou bien avec des étudiants, l'inverse donc de la situation des pasteurs que j'avais interrogés aux États-Unis.

En dépit des systèmes complexes et parfois hiérarchiques dans leur dénomination, ces responsables allemands ont parlé du développement d'une vision commune, de la recherche du consensus dans la participation, et du travail d'équipe. Ils s'étaient orientés vers un style collaboratif dans leur mode de leadership. Ils ne parlaient pas explicitement d'autorité partagée – peut-être parce qu'ils représentaient la hiérarchie – mais ils étaient très conscients que leur autorité reposait sur leur capacité à influencer et à persuader leurs subordonnés par le dialogue et la discussion plutôt que sur des directives autoritaires émises du haut de leur position hiérarchique au sein de leur dénomination.

Comparaison des résultats des entretiens

Même si l'âge, la fonction, l'organisation et la culture divergeaient considérablement d'une série d'entretiens à l'autre (c'est-à-dire entre les entretiens enregistrés aux États-Unis et en Allemagne), les mêmes accents ont été retrouvés dans le style de leadership. Les termes clés sont : communication et persuasion, participation, authenticité et transparence. Ce constat est certes provisoire, puisque la collecte et l'analyse des données ne fait que débiter, mais il est intéressant de comparer ces données avec l'indice de la distance hiérarchique (*power distance*) du sociologue néerlandais Geert Hofstede. Pour l'Allemagne l'indice est de 35, pour les États-Unis, il est de 40. Ces deux pays sont donc assez comparables au niveau de l'indice. Par comparaison, l'indice de la Belgique est de 65 et celui de la France est de 68. Les indices plus élevés montrent que dans ces deux derniers pays, la population perçoit généralement beaucoup plus de différence entre le leader / chef et les suiveurs / subordonnés que la population des États-Unis et de l'Allemagne¹⁰. Peut-être était-il prévisible que les résultats aux États-Unis et en Allemagne soient comparables, pour des raisons culturelles plutôt qu'en raison de styles de leadership personnels – ce que pourrait prédire la théorie culturelle de

10 Voir www.clearlycultural.com/geert-hofstede-cultural-dimensions/power-distance-index (6/6/2014).

Hofstede. Les recherches devraient être étendues vers d'autres pays dont les indices de distance hiérarchique sont différents.

Une perspective sociétale

Les bases sociales du pouvoir

Ce qui m'intéresse dans ces résultats, c'est l'évolution dans les styles de leadership et dans l'exercice de l'autorité au niveau des responsables d'Églises. Comment pourrait-on décrire ces changements ? Une façon de faire serait d'utiliser la notion de « bases sociales du pouvoir » développée par French et Raven¹¹.

Il est aujourd'hui bien établi dans la recherche organisationnelle que l'utilisation du *pouvoir de position* ou du *pouvoir légitime*, accompagné du *pouvoir récompense* et du *pouvoir coercitif*, n'est plus le moyen le plus efficace pour motiver les subordonnés dans la société occidentale. Les entreprises doivent plutôt se tourner vers l'utilisation des *pouvoirs d'information* et *d'expertise*¹². Dans le monde de l'entreprise, on parle même de la direction spirituelle, avec un accent sur les valeurs et sur le leadership éthique, presque comme un pouvoir spirituel¹³. Cet accent sur éthique et comportement exemplaire est au fondement du *pouvoir de référence*, une forme de pouvoir sociale qui a rapidement gagné en reconnaissance et priorité¹⁴.

11 Les six bases sociales du pouvoir sont : pouvoir récompense, pouvoir coercitif, pouvoir légitime, pouvoir de référence, pouvoir d'expertise, et pouvoir d'information. Voir J.R.P. FRENCH et B.H. RAVEN, *op. cit.* et B.H. RAVEN, « The Bases of Power », *op. cit.*

12 Par exemple, P.M. SENGE, *The Fifth Discipline : The Art and Practice of the Learning Organization* (revised and updated edition), New York, Doubleday/Currency, 2006.

13 J.-G. et P.M. VAILLANCOURT parlent du pouvoir psycho-social et traditionnel, ce qui se rapproche d'un pouvoir spirituel dans la discours récent du 'spiritual leadership'. « Les bases du pouvoir dans les nouvelles formes d'organisation du travail », dans C. BERNIER (dir.), *Travailler au Québec. Actes du colloque 1980 de l'association Canadienne des sociologues et anthropologues de langue Française*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1981, p. 36-37.

14 J. BARENTSEN, « Spirituality and Innovation: New Faces of Leadership ? », dans J. BARENTSEN et P. NULLENS (dir.), *Leadership, Spirituality and Innovation*, coll. *Christian Perspectives on Leadership and Social Ethics* 1, Leuven, Peeters, 2014.

Il me semble que la perception du pouvoir dans l'Église a évolué de façon parallèle à celle du monde de l'entreprise. En d'autres termes, les pasteurs et les autres responsables ecclésiaux ne peuvent plus supposer qu'ils disposent d'une autorité qui se base simplement sur leur fonction et position dans l'Église. Dans le monde occidental, on observe un sentiment de méfiance vis-à-vis de toutes les formes de pouvoir légitime, en particulier les pouvoirs récompense et coercitif, un aspect de l'héritage de Michel Foucault. On considère plutôt le conseil d'experts, en particulier d'experts scientifiques, comme une base importante de l'autorité, mais même ces experts sont souvent l'objet de soupçon parce qu'ils représentent le 'système'¹⁵. Notre société n'est plus une société avec des institutions et des autorités respectées, mais une société dans laquelle l'information, qui circule à travers les médias sociaux et d'autres réseaux, crée des moments d'appartenance sociale et des dynamiques d'actions sociales. Ces informations peuvent provenir d'un expert scientifique ou d'une personne perçue comme étant authentique, ou comme un témoin personnel qui est perçu comme modèle (ou idole ?) par d'autres qui sont prêts à le suivre. Les bases sociales du pouvoir les plus pertinentes de nos jours sont donc les pouvoirs d'information, d'expertise et de référence. En d'autres termes, les responsables d'Église de nos jours ne peuvent plus gagner en autorité et en légitimité en raison de leur position hiérarchique dans l'Église ; au contraire, ils doivent modéliser la foi par leur exemple personnel (pouvoir de référence) et apporter une expertise pertinente pour solliciter la participation dans la mission et les opérations de l'Église.

Changements sociologiques

Ces changements de styles de leadership se produisent évidemment dans une société fortement changeante. De nombreux auteurs ont fourni des analyses de ces changements majeurs¹⁶. Les tendances les plus pertinentes pour le leadership d'Église me semblent être les suivantes : la fragmentation de la vie (individualisation, différenciation) ; des réseaux sociaux fluides

15 Q. KINNISON, « The Pastor as Expert and the Challenge of Being a Saltwater Fish in a Freshwater Tank », dans *Journal of Religious Leadership* 13, 2014, p. 5-7.

16 Voir les analyses du sociologue Paul Schnabel, directeur du *Sociaal en Cultureel Planbureau* au Pays-Bas, ou le théologien pratique néerlandais Jan HENDRIKS, qui examine les évolutions sociologiques et leur pertinence pour le développement de l'Église, *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen, Kok, 2008.

(informatisation, mondialisation) ; des désirs d'expérience personnelle et affective (intensification, antirationalisme) ; des intérêts spirituels croissants (sécularisation, consumérisme) ; des communautés non-institutionnelles (commercialisation, différenciation).

Dans un climat de soupçon, ces tendances ont pour conséquence que notre société se dérobe généralement aux pouvoirs qui créent une dépendance sociale (même si cela est impossible sur le long terme) ; s'ensuit un déplacement vers l'exercice des pouvoirs qui laissent plus de liberté et d'indépendance sociale. Dès lors, on peut observer les conséquences suivantes pour l'efficacité des bases diverses du pouvoir :

- les pouvoirs légitimes, coercitifs et de récompense, qui créent une asymétrie et une dépendance sociale, sont de plus en plus limités dans leur capacité de motiver des groupes de taille conséquente ;
- les pouvoirs d'expertise et d'information deviennent plus importants, même si leur influence se limite à des segments de la vie où l'expertise et l'information sont pertinentes. En outre, ces pouvoirs sont de plus en plus désinstitutionnalisés, puisque la connaissance et l'expertise sont disponibles facilement à travers Internet ;
- les pouvoirs spirituels et de référence deviendraient peut-être les plus importants, parce que ces pouvoirs sont des ingrédients essentiels pour la construction d'une identité de groupe : ils peuvent créer un sentiment d'unité, d'appartenance et d'égalité, même dans un contexte de fragmentation.

En termes sociétaux, ces changements dans les bases sociales du pouvoir concordent bien avec la description de Stagaman. Cet auteur les explique comme une tension croissante entre office et charisme, entre structure et liminalité comme anti-structure. C'est la condition d'une Église qui se retrouve en postchrétienté (*post-christendom*) tout en conservant encore des liens avec la modernité, éprouvant et prenant ainsi conscience de nouvelles formes de l'autorité ecclésiale et spirituelle¹⁷.

17 A. JOIN-LAMBERT, « Vers une Église liquide », dans *Études* 4213, 2015, p. 67-78.

Une perspective psychologique sociale de l'autorité

Jusqu'ici, j'ai brièvement rapporté mes recherches préliminaires sur les changements dans le leadership ecclésial et j'ai proposé une interprétation provisoire en m'appuyant sur la théorie des bases sociales du pouvoir dans un contexte sociétal tel que le décrivent certains sociologues. Celui-ci fournit un cadre interprétatif pour situer notre pensée sur le pouvoir et l'autorité. J'y ajoute quelques réflexions issues du domaine de la psychologie sociale.

On entend souvent dire que les pasteurs ont perdu de leur autorité. Il me semble que cela se reflète dans le nouveau discours sur le leadership collaboratif, la direction partagée et le travail d'équipe qui apparaît dans les entretiens évoqués ci-dessus. Je me demande si les périodes de changements radicaux ne constituent pas un terreau naturel pour le leadership de collaboration. Le raisonnement est le suivant : dans une période de stabilité relative, l'identité du groupe et le prototype du groupe sont relativement stables et clairs. Il est dès lors plus facile pour une ou deux personnes d'incorporer ou incarner les valeurs, les normes et les croyances du groupe.

Dans des contextes avec des formes relativement stables de l'identité chrétienne, le rôle du responsable s'aligne donc plus facilement avec celui du prototype du groupe. Le leader peut recevoir plus d'autorité, puisque les membres du groupe attendent à juste titre qu'il parle et agisse pour le bien de la communauté, et qu'il encourage la communauté d'une manière ajustée, c'est-à-dire d'une manière qui soit conforme à l'identité du groupe.

Toutefois, si le contexte social évolue d'une façon rapide et significative, l'identité et le prototype du groupe seront moins clairs et stables ; ils s'adapteront constamment à des réalités nouvelles dans leur environnement social. Il est moins probable, alors, qu'une ou deux personnes, en tant que prototype de groupe, puissent représenter adéquatement l'identité du groupe changeant. Au contraire, une identité du groupe plus étendue, plus floue et plus brouillée peut conduire à ce que plus d'une ou deux personnes soient probablement perçues comme étant l'incarnation des croyances et des valeurs du groupe. En d'autres termes, le prototype sera probablement perçu différemment au travers du groupe, de telle sorte qu'une équipe de leadership de plusieurs personnes sera requise pour que tous les membres du groupe puissent se reconnaître dans l'ensemble du leadership comme représentation approximative du nouveau prototype. Une telle équipe réduit le risque que certains des dirigeants ne se méprennent

sur la direction que prennent les changements de l'identité du groupe et ne le fasse involontairement dévier vers une direction non-désirée. Ainsi, les périodes de changement conduisent les membres d'un groupe à souhaiter une forme de leadership plus collaborative, puisque une identité ou un prototype du groupe flou et brouillé peut mieux être réalisé par une équipe de responsables que par une ou deux personnes.

Voilà donc une perspective issue de la psychologie sociale qui permet d'interpréter les évolutions au niveau du leadership d'Église, en complément de la perspective sociologique déjà proposée ci-dessus.

* * *

Cette interprétation de l'évolution radicale des structures d'autorité et des styles de leadership dans l'Église reste encore provisoire. Les résultats semblent bien s'accorder avec les développements décrits dans les recherches du leadership en général. Ces recherches pourront contribuer à un engagement théologique et éthique en rapport avec les changements dans le leadership de l'Église en Occident qui permettrait de répondre à des questions telles que : comment interpréter les phénomènes sociologiques et psychologiques qui se manifestent dans les changements de leadership et d'autorité, aussi bien dans l'Église que dans la société en général ? Comment la théologie et l'éthique peuvent-elles rendre compte des changements dans le leadership pastoral et ecclésial ? Comment pouvons-nous influencer ces développements pour qu'ils soient fidèles à la foi chrétienne ?

Les changements documentés dans la légitimité et l'autorité du leadership d'Église conduisent à des accents nouveaux en ce qui concerne la transparence et la façon de rendre des comptes publiquement. Ils renforcent la tendance à la professionnalisation du ministère, ce qui implique un certain 'désenchantement'. Comment pourrait-on maintenir les dimensions spirituelles de leadership et d'autorité d'une manière qui inspire la confiance, l'authenticité et l'innovation ? Sans une telle source d'inspiration, le leadership peut devenir la proie de la peur et de la suspicion, ce qui concentre le leadership sur la prévention des risques et conduit à la stagnation. Cela montre l'importance des telles recherches

pour maintenir le leadership fidèle et féconde dans l'Église dans un contexte sociale qui change rapidement et profondément¹⁸.

Résumé

Dans ses recherches menées sur les développements futurs de la direction de l'Église, les changements des structures d'autorité sont apparus à l'auteur comme une thématique importante. Dans une société en évolution constante et profonde, l'autorité ne peut plus être détenue par une seule et même personne établie dans un poste à responsabilité dans (la hiérarchie) d'une organisation, mais elle ne peut pas non plus être détenue par une ou deux personnes correspondantes au prototype du groupe. En effet, les contours des communautés étant de plus en plus diffus, il est d'autant plus difficile de déterminer quelle personne est prototypique. Cet article se donne pour objectif de décrire ces évolutions à la lumière de quelques résultats initiaux de recherches en cours et d'apporter des éléments de réflexion sociologique et psychologique.

Abstract

In my research on the future development of church leadership, I consider changes in the authority structures to be an important subject. In a society marked by constant and profound change, authority can no longer be held by just one person with a leader position in the (hierarchy of the) organization, nor can it be held by merely one or two persons by way of community prototype. The community is becoming more diffuse, which makes it rather difficult to indicate who functions as prototypical. This paper describes these developments based on initial research findings, and offers some insights related to sociological and psychological analysis.

¹⁸ Voir aussi J. BARENTSEN, « Church Leadership as Adaptive Identity Construction in a Changing Social Context », dans *Journal of Religious Leadership* 15/2, 2015, p. 49-80 et « Practising Religious Leadership », dans J. STOREY, J. HARTLEY, J.-L. DENIS, P. 'T HART ET D. ULRICH (dir.), *Routledge Companion to Leadership*, London, Routledge, 2016.

Autorité et pouvoir dans les Églises réformées romandes

Didier HALTER

Les lignes qui suivent sont le fruit de la réflexion d'un pasteur engagé sous différentes formes dans les tâches délicates de la direction d'Église. Par direction d'Église, il faut entendre ici tout exercice institué institutionnellement de leadership, que ce soit au niveau local ou supra local. Dans le même temps, ces lignes sont aussi le résultat de la réflexion d'un théologien, ce qui devrait toujours être la posture d'un pasteur dont l'action concrète se place, par définition, sous l'horizon de finalités dont il doit rendre compte théologiquement. Quant à la présentation, elle est celle d'un théologien pratique qui cherche, dans la conversation théologique, à comprendre de manière critique un élément de la pratique de la foi chrétienne, mais aussi à élaborer une proposition d'action sous la forme d'un outil conceptuel, adapté à l'exercice de la direction d'Église aujourd'hui.

C'est pourquoi, ces lignes débutent par une présentation non exhaustive du contexte dans lequel se vit la pratique analysée. Cette étape est nécessaire pour que les réflexions et les propositions finales puissent être comprises. Elle a aussi l'ambition de permettre par ce biais à chacune et à chacun de transférer dans son propre contexte de manière réflexive et réfléchie, les conclusions de mon propos.

Faisant suite à cette présentation, un rapide parcours à travers deux auteurs (Hannah Arendt et Max Weber) permet de préciser les concepts d'autorité et de pouvoir appliqués à la direction d'Église. En conclusion, je plaiderai pour une réévaluation positive du concept de 'pouvoir' dans la direction d'Église.

Une réflexion située

Ma réflexion s'élabore dans un contexte ecclésial spécifique : celui des Églises réformées de Suisse romande. Cet énoncé décrit les triples caractéristiques de ce contexte.

Dans des Églises réformées

Le fait que ma réflexion se déploie dans les Églises de la tradition réformée renvoie ici à des traits spécifiques de l'ecclésiologie réformée¹. Dans cette ecclésiologie, l'organisation institutionnelle des Églises fait partie du bien-être (*bene esse*) de l'Église et non pas de son être (*esse*). L'être de l'Église est compris comme un événement de parole :

Partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là il ne faut douter nullement qu'il y ait Église².

Cet être ne comprend pas *a priori* les manières concrètes dont l'Église s'organise pour rendre cette prédication et cette célébration possibles. Cette compréhension a conduit les Églises réformées à une forme de souplesse, voire d'accommodation, de leur organisation institutionnelle aux circonstances des temps. En tout cas, elles n'ont jamais considéré que telle ou telle structure garantissait la juste prédication ou la juste célébration des sacrements. Au contraire, c'est parce qu'elle permettait cette prédication que telle structure se trouvait légitime et cela toujours momentanément. D'autre part, ces Églises se sont organisées selon un système dit presbytero-synodal où le pouvoir s'exerce dans une circulation des prises de décision entre le pôle 'local' (compris ici au sens de paroisse et dit 'presbytéral') et supralocal (dit 'synodal'). De ce fait, elles sont organisées (au niveau synodal) selon une logique territoriale, qui généralement épouse les contours de la territorialité politique. Elles sont alors souvent des Églises nationales ou tout au moins se sont comprises comme telle, même si le terme d'Église nationale est aujourd'hui abandonné.

1 Pour une présentation synthétique de l'ecclésiologie réformée, voir A. BIRMELÉ, « Église », dans P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 483-499.

2 J. CALVIN, *Institution de la religion Chrétienne*, Livre IV, I,9.

Dans des Églises helvétiques

Ces caractéristiques propres à la famille réformée dans son ensemble prennent une teinte toute particulière dans le contexte helvétique. On constate une reproduction au niveau des Églises réformées suisses de la logique politique helvétique d'une confédération de cantons, conçus comme des états indépendants. Les Églises réformées sont donc cantonales et indépendantes les unes des autres, bien que regroupées dans une Fédération des Églises Protestantes de Suisse (FEPS)³. Cette forte division cantonale est aussi une conséquence de l'histoire helvétique au 16^e siècle où la « cantonalisation » des Églises a constitué une solution face à la menace d'éclatement de la confédération dont les cantons avaient accueillis de manière très diverse la Réforme. Il en demeure qu'aujourd'hui encore la question des relations entre le politique et l'ecclésiastique relève, sur le plan institutionnel, des compétences de chaque canton.

De plus, les Églises réformées sont aussi imprégnées de la culture politique propre à la Suisse. Cette culture politique est peut-être même plus déterminante dans la vie organisationnelle des Églises que la réflexion ecclésiologique réformée. Je relève ici trois impacts particuliers. D'une part, on assiste dans l'organisation des Églises réformées à la reproduction de la logique politique helvétique d'une forte distinction à tous les niveaux de la vie publique (et donc aussi des Églises) d'un pôle législatif et d'un pôle exécutif. D'autre part, l'exercice du pouvoir est éminemment collégial. Dans cet exercice, le président n'est qu'un modérateur du processus de décision collégiale et le garant d'une solidarité collégiale une fois la décision prise. La culture politique helvétique n'aime pas les « têtes qui dépassent ». Enfin, le mode de prise de décision est celui du consensus, qui porte une grande attention à la place des minoritaires⁴.

3 Dans les débats à propos de la révision de la Constitution actuellement en cours au sein de la FEPS, la question du nom est très présente. Faut-il renoncer au terme « protestant » pour lui préférer celui de « réformé » ? Les avis sont partagés et aucune décision n'est prise à ce jour.

4 On le sait, la décision par consensus est souvent privilégiée dans les Églises réformées en général. On cherche ainsi à prévenir les divisions et à maintenir l'unité de la communauté ecclésiastique considérée. La spécificité helvétique sur la compréhension du consensus tient à ce que ce dernier est pratiqué afin de permettre aux décisions prises d'avoir le maximum d'efficacité en permettant

Dans des Églises en restructuration permanente depuis 15 ans

Faisant face à des difficultés économiques (qui sont elles-mêmes le symptôme d'une crise spirituelle et théologique face à l'accélération de la sécularisation), les Églises réformées helvétiques n'ont cessé de se restructurer ces dernières années. Elles l'ont fait d'autant plus facilement que l'organisation institutionnelle relève, comme je l'ai rappelé plus haut, du « *bene esse* » dans l'ecclésiologie réformée.

Pour conduire ces restructurations, ces Églises ont puisé dans les méthodes contemporaines du management d'entreprises ou des organisations sans buts lucratifs, des ressources humaines (RH), de la communication et de la formation professionnelle. Or, ces restructurations ont entraîné des prises de décisions parfois brutales, souvent rapides et mal vécues et ne semblent pas produire de fruits véritablement satisfaisant pour la vie d'Église. Ici se pose la question de l'acculturation de ces outils à la théologie et à la culture réformée qui n'a pas réellement été pensée. Cette situation a eu pour conséquence qu'avec l'introduction de ce faisceau d'outils divers, on assiste aussi à l'introduction du système de valeurs des milieux économiques et sociaux qui les a vues naître.

C'est en réaction à cette situation récente que la question de la gestion du pouvoir dans les Églises réformées revient dès lors sans cesse sur le tapis⁵. Les personnes exerçant un leadership institutionnel et qui de ce fait ont procédé à ces restructurations organisationnelles, se sont trouvées dès lors devant une contestation. Cette contestation porte non seulement sur les décisions prises, mais aussi sur la manière d'exercer ce leadership

à un maximum de personnes d'en être partie prenante. Ainsi elles ne constituent pas un groupe d'opposants (certes minoritaires, mais néanmoins potentiellement très actifs) et ne cherchent pas à ralentir la mise en œuvre d'une décision ou à l'abolir une fois parvenu en position de majorité.

5 La question de la gestion du pouvoir a fait l'objet de nombreuses réflexions tout au long de l'histoire des Églises réformées. Il est possible d'y distinguer, outre la Réformation elle-même qui constitue en soi une réflexion sur la gestion du pouvoir dans l'Église (Cf. T. KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, Genève, Labor & Fides, 2014), deux étapes majeures : d'une part la « révolution radicale » de 1848 en Suisse ; d'autre part la contestation issue des mouvements plus ou moins liés à Mai 68. Je m'en tiens pour cet article au renouvellement récent de cette question dans le contexte que je viens de décrire brièvement.

institutionnel⁶. Si l'on se place au niveau des concepts utilisés dans ce mouvement de contestation, on constate qu'il reprend souvent la distinction : 'autorité' et 'pouvoir', en se référant aux travaux d'Hannah Arendt dans les années 1950.

La question de l'autorité

Le concept chez Hannah Arendt

Sans prétendre être un spécialiste d'Hannah Arendt, je m'y intéresse au vu de l'existence dans le débat réformé romand de cette opposition conceptuelle entre autorité et pouvoir. Ici donc, un bref rappel de la réflexion de la philosophe. Dans sa conférence « Qu'est-ce que l'autorité ? »⁷, elle déploie sa pensée à partir de l'exemple de l'antiquité romaine où, selon elle, l'autorité est un concept à la fois politique et religieux. Et d'emblée, Hannah Arendt oppose l'autorité au pouvoir :

La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. (...) [L'autorité] se trouve dans le fait qu'elle est un simple avis, qui n'a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d'un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure⁸.

Cette contrainte extérieure serait la caractéristique du pouvoir. Mais ce qui m'intéresse d'abord ici, c'est la réception et réutilisation de cette pensée dans le débat sur la bonne gouvernance dans l'Église. Je constate que globalement, dans le débat helvétique, l'exercice de l'autorité est qualifié positivement. Comme elle est ce qui fait grandir (selon l'étymologie mise en avant par Hannah Arendt), ou encore ce qui autorise, elle est comprise comme profondément compatible avec une éthique chrétienne car elle ne se mêle pas de l'exercice du pouvoir et en particulier ne recourt pas à la contrainte extérieure. L'exercice du pouvoir, au contraire, est qualifié négativement justement parce qu'il a recours au pouvoir de contrainte avec ce que cela suppose, de manière réelle

6 Je m'appuie dans les deux paragraphes qui suivent sur de nombreuses lectures de procès-verbaux de synodes, commissions et assemblées, ainsi que sur ma propre participation aux structures institutionnelles des Églises réformées romandes.

7 H. ARENDT, chap. « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972, p. 121-185.

8 *Ibid.*, p. 161-162.

ou fantasmée, de violence ou d'oppression. Dans cette perspective, l'exercice du pouvoir est compris comme contraire à une éthique chrétienne. Les deux réalités sont donc perçues comme s'excluant l'une l'autre au nom d'une éthique chrétienne. Alors qu'il est à noter que si l'attention de la philosophe s'attache à la question de l'autorité, elle ne conteste jamais dans son analyse de la société romaine que ces deux réalités coexistent, voire même qu'elles sont toutes les deux nécessaires.

Le recours à Hannah Arendt pour contester le pouvoir

Cette opposition entre pouvoir et autorité est présent tout d'abord dans le discours de celles et ceux qui combattent les décisions prises par les exécutifs d'Églises en contestant la légitimité chrétienne de ces décisions. Le raisonnement est le suivant : puisqu'elles ont été prises dans l'exercice du pouvoir et ne sont pas le résultat de celui de l'autorité, ces décisions ont un caractère non chrétien. Seules sont légitimes, de ce point de vue, les décisions prises qui autorisent. Par contre, sont illégitimes celles qui interdisent ou contraignent.

La demande pressante adressée à ceux qui exercent des fonctions dirigeantes dans l'Église est qu'ils exercent une autorité, ce qui signifie qu'ils ne fassent pas usage de la contrainte. Ou alors, le moins possible, lorsqu'il n'est pas possible de faire autrement. Il ne s'agit pas pour les tenants de cette contestation de simplement remettre en question telle ou telle décision, mais plus largement de déclarer comme non conforme à la foi chrétienne, une organisation qui délègue à certains l'exercice du pouvoir avec sa possibilité de contrainte.

Le recours à Hannah Arendt pour justifier le pouvoir

Mais l'opposition trouvée dans les travaux d'Hannah Arendt est, peut-être par réaction, aussi utilisée par ceux qui exercent des fonctions dirigeantes. Conscients de la nécessité pour eux de ne pas laisser la question de la légitimité chrétienne à leurs opposants, ces dirigeants retournent en quelque sorte l'argument. Dans leurs discours, ces dirigeants affirment à leurs opposants ne pas chercher à exercer de pouvoir contraignant. Ils ne le font, à leurs grands regrets, que quand ils ne peuvent pas faire autrement. Dans le même temps, ces dirigeants revendiquent pour eux une position d'autorité qui devrait tout naturellement rallier les opposants. L'argument final étant que si ces derniers ne le font pas, c'est soit par manque d'information sur la situation réelle, soit parce que ces

opposants sont eux-mêmes pris dans une logique de pouvoir. Mais, si cette rhétorique des dirigeants peut paraître habile, elle n'en a pas moins une conséquence, à mon sens, fort négative. En effet, elle accepte et renforce même la légitimité de la dualité conceptuelle entre autorité et pouvoir et surtout le jugement porté sur le caractère chrétien ou non de leur exercice.

Un concept pertinent ?

M'étant retrouvé en situation de direction ecclésiale avec des décisions à prendre, lourdes de conséquence pour des individus ou des paroisses comme la mise sous tutelle d'une paroisse, le licenciement de pasteurs ou l'adoption de restrictions budgétaires ; j'ai été amené à expérimenter la pertinence pratique de cette distinction autorité - pouvoir. Or, elle ne m'a pas semblé pertinente : la distinction est impossible en pratique. Elle n'est même pas aidante car, dans les faits, il n'y a pas d'exercice de l'autorité sans pouvoir de contrainte, ne fut-elle que psychologique, ce qui n'est pas la moindre des contraintes. Pas davantage, il n'y a d'exercice du pouvoir sans volonté de faire grandir, ne fut-ce que pour conserver le pouvoir. Ou pour le dire lapidairement, si l'on caractérise l'autorité comme la capacité à dire OUI et le pouvoir comme la capacité à dire NON comme semble le faire de nombreuses personnes dans les Églises réformées helvétiques, il n'y a pas, dans l'exercice du leadership institutionnel en Église, de capacité à dire OUI sans possibilité de dire NON. La crédibilité d'un OUI est proportionnelle à la possibilité effective de dire NON. L'opposition pouvoir/autorité se heurte donc à une impossibilité pratique.

Mais, dans le contexte qui est le nôtre, c'est avant tout sur le plan théologique que doit porter la critique de cette opposition. D'abord, il convient de s'interroger : l'inopérance pratique d'un concept n'est-il pas en soi un critère de discernement théologique ? Ensuite la distinction de Hannah Arendt suppose une conception particulière de l'Église. Sa vie est ancrée principalement dans le passé et non dans le futur. Selon cette conception, le cœur de la vie de l'Église se trouve derrière elle : c'est le « dépôt de la foi ». La tâche de l'Église est d'entretenir et de faire augmenter ce dépôt. Or, il est possible d'opposer à cette conception, celle d'une Église dont le cœur se trouve devant elle : la venue du Royaume de Dieu. Dans ce cas, la tâche de l'Église est de pérégriner vers ce royaume en posant des signes crédibilisant sa venue. Si, selon Hannah Arendt, l'Église est résolument tournée vers ce qui la fonde dans le

passé, on peut critiquer cette conception en affirmant que son fondement n'est pas donné par l'événement Jésus de Nazareth. Au contraire, ce dernier a tout entier orienté la vie de foi vers le futur comme lieu d'émergence du Royaume de Dieu.

Hannah Arendt s'est d'ailleurs rendu compte de cela en critiquant la Réforme⁹ qui vient, selon elle, détruire cette distinction autorité/pouvoir et rompre la triade : autorité/tradition/religion. Quoiqu'il en soit, cette rupture de la distinction est effective dans le protestantisme réformé. Cela explique, en partie l'inopérance de la distinction pouvoir/autorité en son sein. Son application ne conduit qu'à une forme de docétisme institutionnel, c'est à dire à un refus de la réalité incarnée des institutions ecclésiales réformées.

Le pouvoir comme violence légitime

Le concept chez Max Weber

Pour penser l'exercice de la direction d'Église, je me propose de partir des réflexions de Max Weber sur le concept de pouvoir. Car effectivement, il y a du pouvoir dans l'Église, comme dans toute société humaine. Il ne devrait pas être difficile à un théologien protestant de partir de ce constat puisque, dans l'ecclésiologie réformée, les structures de l'Église relevant du *bene esse*, cela implique une incarnation de celles-ci dans les épaisseurs de la création.

Disons d'emblée qu'il n'y pas de distinction autorité et pouvoir chez Weber. La réflexion de ce dernier part de l'exercice du pouvoir. Or ce dernier est défini, notamment, par la possibilité d'utiliser une violence jugée légitime comme moyen de contrainte.

S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'État aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'État – cela ne fait aucun doute – mais elle est son moyen spécifique¹⁰.

La question centrale chez Weber devient celle de la légitimation de cette utilisation potentielle de la violence. Elle peut être : traditionnelle, charismatique ou rationnelle-légale. Cette dernière,

9 *Ibid.*, p. 168.

10 M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 32.

qui est en œuvre dans les Églises réformées, fonctionne comme une délégation régulée de compétences dans le cadre de finalités communes. Ici chaque mot à son importance. L'exercice du pouvoir est basé sur une délégation de compétences par le principe de l'élection. Cette délégation suppose de la part de l'électeur un renoncement à exercer lui-même le pouvoir en le confiant à un autre. Il s'agit d'un renoncement à tout maîtriser qui suppose une base de confiance suffisante. Cette délégation est cependant régulée, en ce qu'elle est assortie de mesures de contrôles et de remise en cause. L'électeur garde la possibilité de contrôler la direction, voire de lui retirer sa confiance au besoin. Ce mouvement de délégation contrôlée s'exerce dans le cadre de finalités communes. C'est-à-dire d'un accord sur le 'pour quoi' (en vue de quoi ?) de l'exercice du pouvoir. Pour ce qui concerne l'Église, ce 'pour quoi' relève d'un questionnement théologique sur la mission de l'Église. Autrement dit, travailler sur la question organisationnelle de l'Église (*bene esse*) revient en ecclésiologie protestante à s'interroger aussi sur son être même (*esse*). Les frontières entre ces deux réalités ne sont pas étanches.

Structurer et contraindre

L'Église, dans sa réalité institutionnelle, ne peut donc pas seulement vivre d'autorité, mais elle vit aussi de pouvoir. Les deux y sont étroitement liées. Il est donc normal de s'interroger : à quoi sert l'exercice du pouvoir dans l'Église ? Quelles sont ses fonctions ? Elles sont au nombre de deux :

- structurer la vie communautaire par l'établissement de règles dans le but de permettre la prédication de l'Évangile (en paroles et en actes) et la célébration des sacrements selon la définition réformée classique de l'Église.
- assurer le respect des règles au risque de la sanction qui peut aller jusqu'à l'exclusion de celui qui ne les respecte pas. C'est sur ce point précis qu'intervient plus particulièrement l'exercice d'une violence légitime.

Légitimer la contrainte ?

On le voit l'exercice du pouvoir dans l'Église suppose l'exercice d'une forme de contrainte qui peut être l'expression

d'une violence¹¹ faite à des individus et ceci non pas seulement de manière accidentelle, mais principielle. La question est alors : peut-on légitimer théologiquement ce principe ? En évoquant la possible légitimation de la violence en régime chrétien, je ne parle pas ici des manipulations théologiques qui déforment l'image du Dieu biblique pour l'instrumentaliser au service d'ambitions tristement humaines. L'histoire résonne encore de « Gott mit uns » ou « Dieu le veut » qui devraient nous vacciner contre ces manipulations.

Il me semble que nous nous trouvons globalement devant deux options. D'une part, on peut répondre OUI à la question, en s'appuyant sur une théologie de l'incarnation qui considère la violence comme inévitable, sur la tension entre le déjà-là et le pas-encore, et l'existence de violence dans le ministère de Jésus lui-même¹². Mais l'on aboutirait au mieux à une forme de OUI résigné, un consentement du bout des lèvres face à la dureté de la condition de créature. Ainsi sans le vouloir peut-être, cette réponse se ferait dans la justification d'une approche hautement négative des capacités humaines et de la création.

D'autre part, on peut répondre NON à la question en tenant jusqu'au bout l'aporie de l'affirmation de l'utilité évangélique du pouvoir dans la conduite de l'Église et l'impossibilité de justifier théologiquement l'usage de la violence qui lui est liée. Il faudrait alors admettre l'existence d'une faille ou d'une tache aveugle dans le raisonnement théologique. Ce discours s'appuie sur la nécessité pour le théologien d'assumer les failles et les imperfections de la Création, comprise comme une Création continue en voie d'achèvement. Au risque cependant que cette réponse apparaisse comme un oreiller de paresse pour la réflexion théologique.

Pour ma part, je balance entre les deux réponses avec une préférence pour la seconde. Peut-être nous faut-il, à l'instar de Camus, imaginer Sisyphe heureux ?

11 Par violence, j'entends surtout la violence perçue par celui ou celle qui est l'objet d'une mesure contraignante. Mon propos, dans la suite de cet article, n'est pas de justifier l'usage de moyens délibérément violents qu'ils soient physiques, économiques ou psychologiques. Pourtant, il s'agit de prendre en compte le fait que chaque décision prise et mise en œuvre peut impliquer de faire violence à d'autres, ou tout au moins, ce qui n'est pas rien, qu'une décision peut être perçue comme violente, même si elle n'a pas été voulue en tant que telle. Il faut donc admettre que l'exercice d'un leadership institutionnel en Église suppose l'acceptation du principe même de l'existence d'une violence.

12 Par exemple l'épisode des marchands chassés du Temple, cf. Mc 11,15 et par.

Conclusion : l'exercice assumé du pouvoir comme service d'Église ?

Qu'implique dès lors l'exercice du pouvoir vécu et assumé comme un service rendu à l'Église ? Le défi n'est pas simple. Mais plusieurs balises viennent en marquer le chemin. Tout d'abord, le pouvoir étant exercé par des personnes au service de communautés locales ou supra locales, cet exercice requiert une maturité spirituelle individuelle et collective. Cette maturité spirituelle est d'autant plus importante pour les personnes que l'exercice du pouvoir isole. Au service de cette maturité, la question théologique du 'pour quoi' demeure au centre. C'est sans doute là le principal problème des Églises réformées aujourd'hui que d'avoir des difficultés à exprimer le « pour quoi » de l'Église et de l'Évangile. Si cela était fait, il devrait être possible de vivre et de penser le pouvoir (avec la violence qui lui est inhérente) comme service. Service à qui ? à quoi ? Service rendu à Jésus Christ seul chef de l'Église, mais aussi et dans le même temps, service rendu à l'Église dans sa tâche de témoin du Royaume à venir.

Résumé

Les réflexions d'Hannah Arendt conduisent à distinguer l'autorité (perçue positivement comme ce qui fait grandir) et le pouvoir (perçu négativement comme une oppression de l'individu). Elles ont un grand écho dans la vie des Églises réformées de Suisse romande. Dans l'exercice concret de direction d'Église, c'est plutôt à l'exercice du pouvoir que l'on est confronté et cet exercice amène à valider la définition du pouvoir par Max Weber comme « violence légitime ». Comment dès lors penser l'exercice inévitable du pouvoir dans l'Église comme service ?

Abstract

Hannah Arendt's reflections evoke a distinction between authority (perceived positively as what instigates growth) and power (perceived negatively as oppression). These reflections resonate in the life of the Reformed Churches of French-speaking Switzerland. However, in the concrete exercise of managing the Church, we are confronted with the exercise of power which brings us to validate the definition by Max Weber of power as "justifiable violence". How then can we conceive of the inevitable exercise of the power in the Church as a service?

Synodes et synodalité dans l'Église Protestante Unie de Belgique (1978-2005)

**MMUNGA MWENEBULONGO MULONGOY dit Pierre
MULENGWA MASI**

Je traite ce sujet en trois parties : un bref historique, de la préhistoire à l'érection de l'EPUB avec, succinctement, ce qui a fondé les autorités et l'exercice de l'autorité ; la délibération interne au sein de l'EPUB et ses structures, en continuité avec la tradition Réformée (illustrée avec une question qui a occupé les assises synodales de fin 1990-début 2000) ; une réflexion théologique sur l'exercice de l'autorité et du pouvoir en Église, depuis l'Église ancienne jusqu'à nous, et sur les enjeux ecclésiologiques de ce type de système dans le contexte belge. Je termine cette réflexion en questionnant sur l'apport de la praxéologie pastorale dans l'ecclésiologie presbytéro-synodale.

Brefs repères historiques, de l'origine ancienne à l'érection de l'EPUB¹

Née en 1978, l'EPUB est la fusion de l'Église Protestante de Belgique (EPB), l'Église Réformée de Belgique (ERB) et les « Gereformeerde Kerken in België » (GKB). Les origines de l'EPB remontent au 16^e s. L'ERB est en Belgique depuis 1837. Les GKB, créées aux Pays-Bas au cours du 19^e siècle, gagnent la Belgique vers la fin de celui-ci. Sauf les GKB, les deux premières sont le fruit de fusions alternatives et ont changé de nom chemin faisant².

1 EPUB, *Constitution et discipline* (éd. 2004 à avril 2010), p. III.1-III.8 ; les rapports synodaux des années 1976 à 1978 ; H.R. BOUDIN, *Mémorial synodal*, Bruxelles, PRODOC, 1992, p. 227-238 ; témoignages de mes interviewés Martin Beukenhorst, Bernard Blommaert, Hugh Robert Boudin, Emile Braekman, Yvon Brohez, Marcel Demaude, Roland Durieux, Guy Liagre, Marc Lombart, Tom Mahieu, Daniel Vanescote, Yvette Vanescote, etc.

2 En 1839, l'EPB s'appelle Union des Églises Protestantes Évangéliques du Royaume de la Belgique. En 1957, elle devient Église Évangélique Protestante de Belgique. En 1964 elle est rejointe par l'Église méthodiste avec laquelle elle fusionne en 1969 pour créer dès lors l'EPB. À sa fondation,

Chacune de ces trois a une solide tradition synodale comme fondement de son autorité, là où les GKB continuent de dépendre du synode général néerlandais jusqu'à l'érection de l'EPUB.

La délibération interne comme moyen d'exercice de l'autorité dans l'EPUB

L'EPUB est dite « Réformée ». À ce titre, son régime de délibération interne est presbytéro-synodal, tel que préconisé par Calvin qui prend appui sur le Nouveau Testament³. Selon respectivement Jean-Paul Willaime et Klauspeter Blaser, ce dernier à la suite de Jean Bosc, ce régime est « presbytérien parce qu'enraciné dans les Églises locales qui désignent leurs délégués ». Ceux-ci constituent des conseils qui « sont formés de presbytres ou anciens, c'est-à-dire de ministres ». Il est « synodal pour désigner la réalité supra-locale de l'Église et la communion qui lie différentes Églises locales ». « Il s'agit d'une pyramide de collègues ou de conseils »⁴.

En contexte belge, les règles de la délibération interne se trouvent définies dans *Constitution et discipline*, recueil normatif qui range l'EPUB dans la tradition Réformée et dont l'article 1.2 de la Constitution constitue le fondement de la structure de l'Église. Il stipule :

Dans la communion de l'Église universelle, elle se reconnaît héritière de ceux qui ont confessé leur foi dans le Symbole des Apôtres, le Symbole de Nicée-Constantinople, le Symbole d'Athanase, la Confession d'Augsbourg, la Confessio Belgica, le Catéchisme de

l'ERB est une association dénommée Société Évangélique Belge. En 1849, elle devient Église Chrétienne Missionnaire Belge. En 1970, elle s'appelle désormais ERB. Cette même année, elle rejoint les négociations initiées par l'EPB et les GKB en 1968 pour culminer, en 1978, à la création de l'EPUB. Les GKB servant de pont entre leur Église-mère et celles de Belgique, préservent cette collaboration synodale au sein de la nouvelle Église EPUB. Cf. EPUB, « Notice historique », dans EPUB, *op. cit.*, p. III.1-III.8, cf. aussi mes entretiens.

- 3 Voir la *Discipline ecclésiastique des Églises réformées* de 1559 et celle publiée par la suite au synode de Loudun du 10 novembre 1659, cf. www.info-bible.org/histoire/reforme/discipline (6/4/2015) ; K. BLASER, « Le synode en régime protestant », dans *Revue de théologie et de philosophie* 40, 1990, p. 69 et 71, cf. retro.seals.ch/digbib/view?pid=rtp-003:1990:40::618 (2/4/2015) ; J. BOSCH, « Note sur la théologie conciliaire de la Réforme », dans *Lumière et vie* 45, 1959, p. 152, cf. lumiere-et-vie.fr/crbst_115.html (6/4/2015).
- 4 J.-P. WILLAIME, « Synode », dans P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Le Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1508 ; K. BLASER, *op. cit.*, p. 71 ; J. BOSCH, *op. cit.*, p. 152. L'ensemble de mes interviewés reviennent sur ces considérations.

Heidelberg et les Vingt-cinq Articles de religion. Elle se place sous l'autorité des saintes Écritures, qu'elle reçoit par le Saint-Esprit, comme parole de Dieu, règle suprême de sa foi et de sa vie.

On peut dès lors se demander à combien d'échelons se joue la délibération au sein de cette Église.

Une pyramide à trois niveaux de pouvoir

Dans ce régime, la délégation se fait à trois niveaux. Selon *Constitution et discipline*, l'article 3.2 de la Constitution définit les corps constitués de l'EPUB comme étant, sur le plan local, les assemblées d'Église et les consistoires ; sur le plan régional, les assemblées de district ; et, au niveau national, l'assemblée synodale. Au niveau 1, dit aussi 'la base', le consistoire a ses membres élus par l'assemblée d'Église. Il constitue l'organe exécutif de celle-ci. Il a sous son contrôle le conseil d'administration, qui traite des matières reliant l'Église locale à la Fabrique d'Église, donc aux Pouvoirs publics. Au niveau 2, le conseil de district est l'organe exécutif de l'assemblée de district. Et à l'échelon 3, le Conseil synodal⁵ exécute les décisions de l'assemblée synodale.

Délégation, délibération et prise de décisions

Traitement des matières

Le traitement des matières d'intérêt général se déroule de la manière suivante.

Scénario 1 : La base, par le moyen de l'assemblée d'Église, mandate son consistoire de saisir le conseil de district au sujet d'un dossier donné, dossier qui peut être une question, une proposition, une contestation, etc. Le conseil de district, à son tour, fait part du dossier à son assemblée de district, laquelle le mandate d'en saisir le Conseil synodal. Ce dernier soumet, enfin, ledit dossier à l'appréciation de l'assemblée synodale.

Scénario 2 : Le Conseil synodal discute de la question qui lui a été soumise par le conseil de district, et conçoit qu'elle mériterait d'être approfondie. Alors il renvoie la question, enrichie d'un raisonnement, au conseil de district qui le soumet à son assemblée de district. Cette dernière donne mandat à son conseil ou directe-

5 Anciennement appelé « Conseil Exécutif » entre la fusion de deux Églises en 1969 et la fondation de l'EPUB en 1979, d'après Bernard Blommaert lors de mon entretien avec lui.

ment à ses membres, délégués de la base, de renvoyer le dossier au niveau local pour étude, avant de refaire la route inverse.

Scénario 3 : Le Conseil synodal conçoit un sujet qui mériterait, selon lui, d'être débattu en assemblée synodale. Il le soumet au niveau 2 de sorte que, par le même mécanisme, celui-ci le fasse descendre au niveau 1. Après débat à la base, les résultats reprennent le chemin inverse jusqu'au niveau 3.

Au bout du compte, quel que soit le scénario, c'est l'assemblée synodale qui a la suprême autorité de modifier, d'accepter ou de rejeter par voie de vote les propositions qui lui ont été soumises. En effet, selon Constitution art. 26.1, l'assemblée synodale « est l'instance supérieure » de l'EPUB.

Fréquence des assemblées et instances délibératives

Quant à sa fréquence, telle que définie par l'article 27 de *Constitution et Discipline*, « l'assemblée synodale est convoquée par son bureau au moins une fois par an en session ordinaire » (Constitution art. 27.1/1). Pour ce qui est d'une session extraordinaire de l'assemblée synodale, elle « est convoquée, par son bureau », à la demande de l'assemblée synodale elle-même ou du Conseil synodal ou d'au moins deux districts (Constitution art. 27.1/2). « S'il s'avère impossible d'épuiser l'ordre du jour dans le temps prévu pour une session ordinaire ou extraordinaire, le modérateur propose à l'assemblée le choix entre une prolongation ou un ajournement de la session » (27.1/3).

En ce qui concerne les clés de délégation aux différentes instances délibératives, elles rappellent le régime parlementaire, comme le répètent aussi Guy Liagre, Martin Beukenhorst, Hugh Robert Boudin, Eddy Van der Borght, Daniel Vanescote, Yvette Vanescote, Marc Lombart, Tom Mahieu parmi d'autres lors de mes entretiens avec eux. Ces clés, définies par *Constitution et discipline*, se présentent comme suit.

1) Au niveau de la base, le consistoire comprend des membres élus pour un mandat de 4 ans renouvelables. Ce renouvellement se fait par moitié tous les 2 ans (Constitution art. 12.1 ; Discipline art. 12.2/1).

Le consistoire nomme des délégués qu'il envoie à l'assemblée de district et désigne en même temps leurs suppléants (Discipline art. 12.2/8). Leur mandat est de deux ans renouvelables (cf. Discipline art. 9.3/2).

2) À l'échelon régional, l'assemblée de district est composée de « 3 délégués par Église locale (si possible un pasteur, un ancien

et un diacre) ; d'1 délégué de l'enseignement religieux protestant, faisant partie de l'EPUB (...) ; d'1 délégué de chaque ministère spécialisé ; et d'1 délégué du "Service de la Jeunesse" (ASBL) » ou de son pendant néerlandophone « *Protestantse Jeugddienstraad Op Vrije Voeten* (VZW) » (Constitution art. 20 a) ; Discipline art. 20). Leur mandat est de 4 ans renouvelables par moitié tous les 2 ans (Discipline art. 9.3/3).

L'assemblée de district élit des délégués à l'assemblée synodale ainsi que leurs suppléants, pour une durée de 2 ans renouvelables (Discipline art. 9.3/4 ; Constitution art. 28.1). Leur nombre, déterminé par *Constitution et Discipline* art. 25, correspond « à la moitié du nombre des Églises locales composant le district » ; et le nombre de pasteurs ne peut pas dépasser celui des autres représentants (Constitution art. 25 a).

3) Au sommet de la pyramide, les membres du Conseil synodal ainsi que leurs suppléants sont nommés par l'assemblée synodale (Constitution art. 26.6 et Discipline art. 26.6). Ils comptent, dans leurs rangs, un président, un vice-président francophone et un vice-président néerlandophone, un trésorier non rémunéré, et un représentant de chaque district (Constitution art. 28.1). Le nombre des pasteurs en son sein ne peut pas être supérieur à celui des non-pasteurs (Constitution art. 28.2). Tous participent aux assises de l'assemblée synodale.

En ce qui concerne la validité des délibérations et des votes, l'assemblée synodale, régulièrement convoquée, délibère valablement lorsque le quorum statutaire, celui de la majorité absolue, soit 50 % plus un des membres votants, est atteint (Discipline art. 27.3/1 ; Discipline art. 9.1/2 ; Constitution art. 27.3). Pour ce qui est du fonctionnement des sessions synodales quant aux matières concernant leur présidence, l'appel nominal, le mode de prise de décisions (votes à main levée ou scrutin secret, abstentions), j'en réfère à la note ci-dessous⁶.

6 Constitution art. 27.4/1 : « Chaque session est présidée par un modérateur bilingue français/néerlandais assisté, dans chacune de ces deux langues, par un vice-modérateur et deux secrétaires ». Discipline art. 27.3/2 : « Si, à la suite de l'appel nominal, le quorum n'est pas atteint, le modérateur peut décider d'un nouvel appel nominal en cas d'arrivée tardive de membres. Si le quorum n'est pas atteint, le modérateur dissout la session et fait établir par les secrétaires un PV de carence ». Discipline art. 27.3/3 : « L'art. 9.2/2 détermine à quelle majorité l'assemblée synodale prend les décisions ou fait les recommandations ». Discipline art. 27.3/4 : « Les votes ont lieu à main levée. Toute-

Pour illustrer cette pratique synodale, ci-après je considère brièvement une question de fin 1990-début 2000, pour voir comment on s'en est emparé et de quelle manière elle a été traitée au sein de cette pyramide à trois niveaux de pouvoir.

L'épineuse question de l'avènement du Conseil Administratif du Culte Protestant et Évangélique

Eddy Van der Borght, un de mes interviewés, stipule que vers la fin des années 1990, l'EPUB a connu des changements de structures « très énergivores », lesquels sont « à mettre particulièrement en relation avec la création du » CACPE⁷ en 2003. Une des grandes difficultés de ces longues négociations entre l'EPUB⁸, le gouvernement belge et les Églises évangéliques du nord et du sud constituées alors en « Synode Fédéral »⁹, fut le fait que la plupart des membres de l'EPUB n'en étaient pas demandeurs.

Lors de l'assemblée synodale 1997, Daniel Vanescote déclarait : « Mais les soucis du Conseil synodal ne lui viennent pas seulement de l'intérieur de la vie de l'EPUB »¹⁰. En clair, le protestantisme évangélique belge ne voulaient pas d'un intercesseur auprès de l'État. Alors l'assemblée synodale 1997 instaura le système de partenariat avec des dénominations non EPUB, où chacune des parties pouvait trouver son compte¹¹. La première

fois, à la demande d'un délégué, un scrutin secret peut être décidé, et ce à la majorité absolue ». Discipline art. 27.3/5 : « Tout délégué qui a exprimé son abstention lors d'un vote a le droit de justifier celle-ci dans une intervention dont la durée est fixée par le modérateur ».

- 7 E. VAN DER BORGHT, « Le ministère en évolution dans l'EPUB : 25 années de recherche pour des structures ministérielles adaptées », p. 1, texte français (17 pages sur A4) traduit du néerlandais par M.-C. VANDOOREN, M. LOMBART et D. VANESCOTE. Pour le texte néerlandais, voir E. VAN DER BORGHT, « Het ambt in beweging in de VPKB : 25 jaar zoeken naar aangepaste ambtsstructuren » dans G. LIAGRE (dir.), *Entre préserver et renouveler*, Bruxelles, PRODOC, 2005, p. 33. Eddy Van der Borght est professeur d'ecclésiologie et riche de ses quatre ans d'expérience, à l'époque de la rédaction, en tant que coordinateur néerlandophone des ministères de l'EPUB.
- 8 Dans les références qui suivent, tous les procès-verbaux des assemblées synodales ont l'EPUB pour auteur.
- 9 Assemblée synodale 1998. À propos d'une structure de coopération avec les dénominations non EPUB, p. 3 ; Message du Président du Conseil synodal lors de la première journée de l'assemblée synodale 1998, p. 1. Concernant les plaintes du Synode Fédéral et de la lettre ouverte de Vanescote, cf. Assemblée synodale 1997, Document B.1, annexes 8 et 9.
- 10 D. VANESCOTE, *Message d'introduction au travail du Conseil synodal* [Assemblée synodale 1997], p. 3.
- 11 D. VANESCOTE, *op. cit.*, p. 3, 4. *Assemblée synodale 1997*, Document B.1, p. 14, § 9.1 ; *Assemblée synodale 1997*, Document B.1, annexe 12 (Partena-

rencontre des deux parties en présence des pouvoirs publics fut convoquée le 2/10/1998 par le Cabinet du Ministre de la Justice. Après les réunions préparatoires de concertation hebdomadaires au Ministère de la Justice entre les deux protagonistes, la deuxième rencontre tripartite eut lieu le 13/11¹². Dès lors, l'assemblée synodale 1998 donna mandat au Conseil synodal d'entreprendre des pourparlers, dans l'année 1999, avec les dénominations non EPUB¹³. À l'heure de l'assemblée synodale 2000, les réclamations du protestantisme évangélique s'étaient faites croissantes. Des réunions suivirent. En 2002 Vanescote dénombre 57 séances de 4 heures chacune « presque toujours en présence d'un observateur du Ministère », « pour une durée d'environ 230 heures »¹⁴.

Par la suite, l'EPUB créa des organes *ad hoc* de négociations : « commissions mixtes » (assemblées synodales 1998, 1999), « cellules de travail » (assemblées synodales 2000-2002), « groupes de travail » (assemblée synodale 2003, Discipline art. 26.8/A.3), Conseil central du CACPE (assemblée synodale 2003¹⁵). Ces groupements ont permis de s'occuper des tractations dans leur évolution, en ce qui concerne les compétences de l'une et/ou de l'autre des deux parties en jeu. Ils ont aussi permis, au final, d'obtenir l'approbation des synodes (EPUB et Fédéral séparément) de la gestion des organes qui incomberaient distinctement à l'EPUB ou au CACPE dès son érection le 26/5/2003¹⁶.

riat), (2 p.). Pour le partenariat avec l'UBB et l'ouverture aux autres dénominations protestantes qui le souhaitent, voir la proposition de « décision 11 – sur le partenariat, Ad.9.1 » du Document B.1, annexe 11, p. 2, et le vote de cette annexe 11 en bloc, cf. *Assemblée synodale 1997*, p. 20.

12 Assemblée synodale 1998, p. 10, point 9 bis, § 1 ; Message du Président du Conseil synodal lors de la première journée de l'assemblée synodale 1998, p. 1, 2.

13 Assemblée synodale 1998, p. 22, cadre introduit par : « Dans cet esprit, le Conseil synodal demande... » ; Message du Président du Conseil synodal lors de la première journée de l'assemblée synodale 1998, p. 1 ; Assemblée synodale 1999, Document B.1, annexe 2, p. 1, point 1. À la demande du Conseil synodal, l'assemblée synodale 1998 confie les pourparlers à un trio pastoral chargé d'affaires : Daniel Vanescote, Guy Liagre et Vincent Tonnon. Cf. D. VANESCOTE, Aux communautés locales de l'EPUB, Bruxelles, le 12/11/1998, courrier réf. DV/Jvg 98/216, p. 1.

14 Assemblée synodale 2002, Annexe 1, p. 1 ; Assemblée synodale 2002, p. 11.

15 *Assemblée synodale 2003*, Document B.1, p. 7 et 16, points 2.1.10 et 9.4 ; *Assemblée synodale 2003*, p. 10, points 5.2 et 5.3, p. 12, « point 2.1.10 » § 2.

16 Pour l'évolution des pourparlers jusqu'à la formation du CACPE, cf. *Assemblée synodale 1999*, Document B.1, p. 3, § 2.1.4 ; Document B.1,

Une théologie du synode pour quelle ecclésiologie ?

Émile Braekman, pasteur, historien et professeur, me déclarait : « Il y a une différence entre ce que l'on dit, ce que l'on écrit et ce que l'on fait ! » Yvon Bohez, ancien Fondateur de pouvoir de l'EPUB, Tom Mahieu, ancien président du district Hainaut oriental, Marc Lombart, ancien président francophone de la commission des ministères, pour ne citer qu'eux, m'ont aussi fait des déclarations allant dans ce sens. Mêmement, Eddy Van der Borgh t me disait : « Vous avez les textes. Mais la question est de savoir comment vous les interprétez. »

Articles de foi et texte fondateur de l'EPUB : ambigüité

Eddy Van der Borgh t déclare que « la clé de voûte »¹⁷ – c'est-à-dire ce dont dépend l'équilibre – « de la structure interne de l'EPUB se trouve dans la première section de (...) *Constitution et Discipline* de l'Église ». Après avoir évoqué, à cet effet, l'article 1.1 de la constitution, il renvoie ensuite à l'art. 1.2 de celle-ci, qui stipule que l'EPUB « se reconnaît héritière d'un certain nombre de confessions de foi œcuméniques de l'Église primitive et de la Réforme¹⁸ ».

annexe 2 ; *Assemblée synodale 1999*, p. 15-17, § 2.1.4 ; *Assemblée synodale 2000*, p. 3, dernier § ; *Assemblée synodale 2000*, Document B.1, p. 2, § 1.2 et p. 3-4, § 2.1.4 ; Document B.1, annexe 2 ; *Assemblée synodale 2000*, p. 18, point 19, et p. 20-24 ; *Assemblée synodale 2001*, Document B.1, p. 2, § 1.2, p. 3, § 2.1.2, p. 16 ; Document B.1, annexe 1 ; Document D. Constitution 4.1, p. 5 ; Motion D.E.3, p. 3-4, § 6 et 7 ; *Assemblée synodale 2001*, p. 8-12, point « Étude du B.1 et annexes » & Document B.1, proposition de décision 1, 2ème § ». Il convient de noter que 2002 fut l'année charnière pour le CACPE : *Assemblée synodale 2002*, annexe 1, p. 1-2 ; voir aussi *Boodschap van de voorzitter synodevergadering 2002/Message du Président*, p. 1-2 ; *Assemblée synodale 2002*, Document B.1, p. 3, § 1.2, p. 3-4, § 2.1.1 ; Document B.1, annexe 1a ; Document B.1, annexe 1 ; Document B.1, annexe 1b (Budget CAPE 2003) ; Document B.1, annexe 16, p. 1, « Décision 1 – Ad 2.1.1 » ; *Assemblée synodale 2002*, p. 6-11 : * diverses décisions, p. 7-11, * ordonnances fortes relatives au CACPE, p. 10-11. Enfin, pour 2003, cf. *Assemblée synodale 2003*, Document B.1, p. 7, point 2.1.10 : date de la reconnaissance du CACPE par le Ministère de la Justice, cf. aussi *Assemblée synodale 2003*, p. 12, 19 ; Document B.1, annexe 8b ; Document Constitution 4.2 & Document D.E.3.2 et *Assemblée synodale 2003*, p. 9.

17 Cf. E. VAN DER BORGHT, *op. cit.*, p. 2, (texte néerlandais, voir Eddy VAN DER BORGHT, *op. cit.* dans Guy LIAGRE (dir.), *op. cit.*, p. 32-33).

18 Eddy Van der Borgh t renseigne erronément « C [Constitution] art. 2.2 » (voir texte néerlandais, E. VAN DER BORGHT, *op. cit.*, p. 33, et sa traduction française, p. 2). En réalité, il s'agit plutôt de Constitution art. 1.2. En effet, Constitution art. 1 porte le titre de « De la foi de l'Église » alors que Constitu-

Cependant, la lecture de Van der Borgh ne rend pas, ici, compte d'un élément important de l'art. 1.2 de la constitution. Il s'agit de ceci : l'EPUB « se reconnaît héritière *de ceux qui ont confessé leur foi dans*¹⁹ le Symbole des Apôtres (...) » ainsi que déjà rappelé ci-dessus. Il s'avère qu'entre l'EPUB et ces différentes confessions de foi œcuméniques se situe un nombre d'intermédiaires constitués de « ceux qui ont confessé leur foi dans » lesdites déclarations de foi. De la sorte, l'héritage de l'EPUB, ce ne sont pas directement les textes de foi, leur objectivité, mais plutôt les personnes qui les ont confessés, leurs subjectivités. À en croire cette déclaration de foi, l'EPUB entre en contact avec les textes fondateurs de foi, ou les aborde, à travers le prisme des subjectivités diverses des hommes et femmes qui, dans l'histoire, ont adhéré à ces proclamations.

Lors d'un entretien qu'ils m'ont respectivement accordé, les pasteurs Marcel Demaude et Marc Lombart, tous deux cofondateurs de l'EPUB, lèvent un coin du voile là-dessus. Le premier exprime son regret en ces termes :

Nous avons commis une grave erreur de vigilance en laissant, dans notre déclaration de foi, la partie selon laquelle l'Église était « héritière de ceux qui ont confessé leur foi dans » les textes de confession de foi plutôt que d'affirmer que l'Église était directement héritière des confessions de foi elles-mêmes.

Pour sa part, le second explique que les libéraux ont opposé une farouche résistance à ce que le texte soit libellé comme le suggère Marcel Demaude ci-dessus. Autrement, l'article n'aurait jamais été adopté et les libéraux n'auraient jamais adhéré à l'EPUB²⁰.

tion art. 2 parle d'un tout autre sujet, « De la vocation de l'Église », et ne comporte aucune subdivision en alinéas numérotés.

19 C'est moi qui souligne.

20 L'assemblée synodale de l'Église Protestante de Belgique (EPB) de juin 1976, préalable à l'érection de l'EPUB, laisse déjà distiller le climat avant-coureur qui régnait autour de cette question. En effet, dans le « Rapport du groupe de travail "Déclaration de Foi" » se trouve la communication suivante : « L'assemblée de district Brabant-Namur de l'EPB a examiné le texte de déclaration de foi présenté par le Groupe de travail Foi. Les membres de l'assemblée de district qui représentent diverses tendances théologiques ont estimé qu'une déclaration de foi ne doit jamais être ressentie comme une forme de contrainte morale ou spirituelle. Dans cet esprit, l'assemblée de district adresse à la commission de Déclaration de Foi le texte ci-dessous » [texte jamais retrouvé par l'archiviste de l'EPUB] « et en conséquence demande au synode de ne pas accepter le document présenté par le Groupe de

Par ailleurs, *Constitution et discipline* ainsi établie, son art. 1 de discipline donne à l'assemblée synodale, aux assemblées de district, aux Églises locales et aux membres de l'EPUB « la mission *d'expliciter* et *d'actualiser*²¹ la déclaration de foi de l'Église » et conclut : « Leurs traditions et leur spiritualité propres pourront s'exprimer librement dans le cadre de cette mission. »

D'une part, les libertés herméneutiques que cet article confère aux précités, de même que la charge d'une ecclésiologie en marche (grâce à l'effort d'actualisation, l'Église se met à jour), constituent un mandat (voir le terme « mission ») et non pas un choix. D'autre part, la richesse de la diversité, l'unité dans la diversité et vice versa, l'expression des traditions et pratiques spirituelles, l'accueil des libertés individuelles, sont constatés au sein de l'Église comme des possibilités (voir le groupe verbal « pourront s'exprimer »). En définitive, il s'agit pourtant des possibilités que « la mission » – en tant qu'elle est mandat, charge, impératif – donne l'obligation de considérer. Il y a là une ambivalence importante où cohabitent devoirs et choix, et où ces deux signifiants tantôt donnent libre cours à leurs signifiés (multiples et libres), tantôt les imposent. Cela ajoute de nouvelles subjectivités, herméneutiques – certes, impossibles à éviter dans l'approche de toute source – notamment à celles, déjà diverses, des personnes-héritages qui ont confessé les textes fondateurs de foi œcuméniques susmentionnés. Et lorsqu'aux subjectivités de ces personnes-héritages s'ajoutent celles de ceux qui les interprètent à leur tour, au final l'Église, qui se réclame héritière non pas des diverses confessions de foi mais de ceux qui les ont confessées, prend des visages multiples. S'il faut reconnaître de larges consensus recueillis dans les débats des assemblées synodales, l'état de choses ici constaté donne une clé d'explication de la difficulté à se mettre d'accord en certaines matières, notamment au sujet des questions éthiques auxquelles a été et est encore confrontée l'EPUB.

De toute évidence, d'une part, d'entrée de jeu *Constitution et discipline* de l'EPUB et, d'autre part, les déclarations des pasteurs Demaude et Lombart y relatives, font apparaître au sein de cette Église une pluralité théologique à prédominance libérale et une ecclésiologie à géométries variables. D'un autre côté, il y a lieu de se demander si, par sa déclaration de foi ainsi formulée (*Constitution* art. 1.2 et *Discipline* art. 1), *Constitution et discipline* ne pose

travail Foi ». Cf. EPB, *Procès-verbal de la 136^e session du synode de l'Église Protestante de Belgique tenue à Malines les 18-19 et 20 juin 1976*, p. 8, point 4. « Rapport du groupe de travail "Déclaration de Foi" ».

21 C'est moi qui souligne.

pas l'EPUB sur une base oscillante, de sorte à donner à tout l'édifice un équilibre fragile, notamment en matière de pouvoir et d'autorité ! Aussi, par voie de conséquence, ses solides structures internes vacillent-elles avec et sur leur base-même, malgré tant d'efforts fournis par ailleurs sur le plan ecclésiologique. Déjà l'assemblée synodale de 1997 cherchait des repères pour une EPUB du 21^e siècle. Cependant, je crains que cette préoccupation ne coure pas le risque de conduire vers des changements certainement utiles mais purement cosmétiques, tant que ne sera pas réévaluée la base constitutionnelle et disciplinaire sur laquelle repose l'Église. Cela est d'autant interpellant que le pasteur Daniel Vanescote, arrivé en fin de mandat et fort de plus de 25 années d'expérience, déclarait qu'il « avait le sentiment que l'EPUB est comme une construction qui n'a jamais cessé d'être entourée d'échafaudages »²². Le terme d'échafaudages signifie, certes, que l'Église ne peut jamais prétendre être une construction finie. Mais il signifie aussi, peut-être même *a fortiori* dans ce contexte, que l'équilibre fragile de l'EPUB explique leur présence continue.

Synode, parlement, vote. Question de la démocratie dans l'ecclésiologie presbytéro-synodale

Chacun à son tour, Guy Liagre, Daniel Vanescote, Yvette Vanescote, Laurent Durieux, Emile Braekman, Marc Lombart, Bernard Blommaert, Hugh Robert Boudin, Yvon Bohez, Marcel Demaude, Eddy Van Der Borght, Martin Beukenhorst, Ghislain Nazé, André Vogel, Tom Mahieu notamment, m'ont indistinctement déclaré que l'EPUB est organisée sur le modèle parlementaire belge. Ainsi le système politico-administratif du pays déteint-il sur le gouvernement ecclésiastique protestant. Blaser note que depuis le 19^e siècle, l'histoire de la structure synodale dans le protestantisme, singulièrement en Suisse, affiche « une tendance au parlementarisme. Le synode deviendrait donc l'expression de la démocratie moderne dans l'Église »²³. Le régime dit presbytéro-synodal, dont parle également Eugène Vassaux²⁴, ne va donc pas sans poser question, particulièrement sur la démocratie dans le fonctionnement des Églises.

22 E. VAN DER BORGHT, *op. cit.*, p. 1.

23 K. BLASER, *op. cit.*, p. 72.

24 E. VASSAUX, *Églises réformées d'Europe francophone : droit et fonctionnement*, Paris, L'Harmattan, 2008, voir p. ex. p. 43-54.

Il convient, à cet effet, de souligner que dans ce système à deux composantes, premièrement le rôle du presbytérianisme sert à prôner l'unique seigneurie du Christ au sein de son Église et, partant, l'égalité de tous ses membres. Un seul ministère, celui du presbytre (pasteur ou laïc), élu démocratiquement par la communauté croyante, en est l'expression. Cela distingue ce système de celui de la monarchie papale et, par ailleurs, de l'épiscopat aristocratique anglican. Au milieu de ces deux derniers se situe le congrégationalisme. Celui-ci ne reconnaît aucun autre ministère que celui de la communauté autonome. Deuxièmement, la composante synodale vient ajouter au régime presbytéro-synodal l'aspect conciliaire du gouvernement de l'Église. Comme elle accorde une place au laïc dans cette dernière, elle la démocratise²⁵.

Pour autant, d'aucuns voient dans le système presbytéro-synodal une organisation démocratique. Cela rejoint deux questions que j'ai posées aux intervenants et que je soumetts même aux sources écrites : « Dans la mesure où l'Église se reçoit du Christ, cette dernière est-elle démocratique ? Qu'en est-il alors de l'aspect 'vote' ? » « Le synode donne-t-il lieu de dire, comme dans les Actes 15, "Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de..." (v. 28) ? »

Au parlement, les députés, élus par le peuple, représentent celui-ci et défendent ses intérêts. Dans le cadre de l'ecclésiologie presbytérien synodal, Jean Bosc écrit :

Mais rien n'est moins exact : car si les ministres sont élus par le peuple, ce n'est pas pour qu'ils défendent les opinions et les désirs du peuple, mais parce que celui-ci reconnaît chez ces ministres un don du Saint-Esprit et une vocation correspondant à une fonction dans l'Église. Les ministres représentent certes le peuple et sont à son service, mais en tant que le peuple est soumis à la Parole de Dieu et à son service. Car le but de tout l'ordre de la communauté chrétienne est, comme nous l'avons vu, que le Seigneur Jésus-Christ soit chef de son Église et la gouverne par sa Parole et par son Esprit²⁶.

Puisque le synode n'est pas le seigneur de l'Église, la fondation et les missions de celle-ci ne peuvent pas être réexaminés au gré des opinions variables au sein de la société. L'Évangile est en fait l'inspirateur de la doctrine et de l'ordre ecclésiastique et, pareillement, la foi est la génératrice du comportement juste. La liberté individuelle et d'opinion, en démocratie, se trouve cadrée et

25 K. BLASER, *op. cit.*, p. 71, 72.

26 J. BOSCH, *op. cit.*, p. 153 ; K. BLASER, *op. cit.*, p. 72.

restreinte, au sein de l'Église synodale, par le principe de la fraternité où la lutte pour le pouvoir se voit exclue. Les thèses 1 et 4 de la Déclaration de Barmen limitent tout autant la démocratisation de l'Église conçue comme idéologie que le régime synodal compris selon le modèle politique²⁷.

Un autre aspect du même ordre, c'est celui de la majorité démocratique. Venons-en au vote et à la question de l'écoute de l'Esprit Saint.

En contexte de l'EPUB, j'ai exposé la validité des votes en assemblée synodale, quant au quorum et à la majorité statutaire de 50 % plus un des membres votants. Cependant, nombre de mes interviewés relèvent quelque inertie dans le déroulement des échanges précédant le scrutin. Et cet état de choses déborde le seul cadre ecclésiologique. Il s'agit de ce qu'ils appellent une certaine captation des débats occasionnant des « votes partisans ». En effet, depuis quelques années, lorsque les assemblées de district, particulièrement celles de la partie francophone, préparent les assemblées synodales, elles déterminent le vote que leurs délégués devront faire, en « Oui » ou en « Non », lors des assises synodales, à l'endroit de telle ou telle proposition de décision. De la sorte, quelles que soient les orientations ou les issues des débats, les délégués, impassibles, votent comme décidé d'avance. Les interviewés dénoncent par là un certain nombre d'écueils à leurs yeux : l'effacement de la personne des délégués au profit du groupe ; le freinage de l'effort de réflexion (l'effort intellectuel) dans l'évolution des assises synodales ; un genre de prise d'otage des assemblées synodales par les districts ; un coup porté à la démocratie des synodes par ce genre de « particratie »... Dans cette perspective, les délégués ont leurs pieds et leurs mains liés. À tout le moins peuvent-ils se donner la liberté de voter par abstention ! Marc Lombart, utilisant à ce propos un discours johannique, dit : « L'Esprit souffle où il veut, mais dans pareilles circonstances, on l'en empêche ! »

Par ailleurs, la plupart de mes interviewés décrient ce qui apparaît à leurs yeux comme une monopolisation des débats, lors des assises synodales, par quelques personnes dégageant une certaine aura de dominance. Avec leurs talents oratoires, ces 'grandes gueules' (termes de certains intervenants) arrivent à

27 Pour plus de détails, cf. K. BLASER, *op. cit.*, p. 72-74.

influencer les votes vers le sens qui les arrangent. Déjà en 1996 le professeur Léopold Schümmer écrivait à ce sujet :

*Calvin ne devait pas ignorer qu'une assemblée peut être le jouet d'orateurs, capables d'émouvoir et de convaincre. (...) Quand il s'agit de vrais disciples du Christ (...) la majorité suscitée par ces talents n'est pas préjudiciable au Corps, elle le fait même progresser. Mais quand les ténors sont des petits malins, des conformistes "petits bourgeois" du béni-oui-oui, ou des arrivistes, ce talent se transforme en danger pour le Corps*²⁸.

Dans cette perspective, « l'on sait, dit Léopold Schümmer, que l'organisation réformée avec son système d'assemblées (locale, régionale, provinciale et nationale) a été à l'origine de la démocratie »²⁹. Mais Schümmer, d'une part, et nombre de mes interlocuteurs, d'autre part, s'accordent à dire, comme Calvin, que la vérité n'est pas nécessairement du côté de la majorité. Christ était lui-même minoritaire mais n'a pas manqué de déclarer : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6). Schümmer déclare que Calvin, un mystique aussi réaliste que « doté d'une solide connaissance de l'histoire du droit et de l'organisation des cités, savait ce que peut la majorité et n'ignorait pas que l'Église jaillissait du reste d'Israël, une infime minorité, que l'Écriture loue. »³⁰ La vigilance s'impose donc en matière du scrutin et la démocratie dans l'ecclésiologie synodale reste et doit rester suspendue à la seigneurie de son chef, Christ. Or celui-ci gouverne son Église par son Esprit qui, comme susdit, souffle où il veut.

L'ecclésiologie presbytéro-synodale en contexte belge offre-t-elle une Église à deux visages ? Quelle garantie donne-t-elle du suivi des décisions synodales ?

Le fait que le monde extérieur appelle « Président du synode » ou « Président de l'EPUB » le candidat élu à la tête de la pyramide presbytéro-synodale laisse penser, en externe, que celui-

28 L. SCHÜMMER, « L'autorité des synodes et de leurs décisions du XVI^e siècle à ce jour », dans *Ad Veritatem* [Bruxelles] n° 49 (1996) p. 32. Calvin déclarait : « Je ne doute pas que même en ces temps qui ont été fort corrompus il n'y ait assisté des évêques de bonne sorte aux conciles ; mais il en est advenu comme les sénateurs romains se sont autrefois plaints qu'il en advenait à leur Sénat, c'est à savoir que quand on a compté les voix sans considérer les raisons, pour conclure selon la pluralité [= le plus grand nombre, (note de l'éditeur)], la plus grande partie a souvent emporté la meilleure. Certes il en est sorti de méchantes conclusions. » J. CALVIN, *Institution de la religion Chrétienne*, Livre IV, IX,8 § « Les conciles anciens que nous recevons ».

29 L. SCHÜMMER, *op. cit.*, p. 31.

30 L. SCHÜMMER, *op. cit.*, p. 31-32.

ci a le pouvoir de prendre des décisions ou, à tout le moins, que c'est à lui que revient le dernier mot dans la direction de l'Église. Il n'en va pas ainsi de l'intérieur. En effet, selon *Constitution et discipline*, ce personnage n'est que « Président du Conseil synodal » et, partant, son pouvoir se limite là *a fortiori*. Avec l'avantage d'associer l'ensemble du peuple de Dieu par sa participation de bas en haut (assemblée d'Église – consistoire; assemblée de district – conseil de district ; assemblée synodale – Conseil synodal) et de haut en bas par le moyen des délégués et des rapports synodaux, la structure présente une certaine lourdeur sur le plan ecclésiologique, en amont et en aval.

Daniel Vanescote me confiait :

Quand on commence [en tant que Président], on a de grandes idées, et puis petit à petit on s'aperçoit que pour faire bouger les choses, c'est très, très long, parce que, en fait, nous n'avons qu'un moyen, c'est de convaincre. Et ça, c'est long, étant donné qu'on s'adresse à un Conseil synodal qui est représentatif, mais qui lui-même doit se retourner vers ses districts, les districts vers les Églises, et avant que tout ça ne bouge, ça prend beaucoup de temps. (...) Personnellement, je crois que c'est assez regrettable. Je crois que c'est regrettable d'un côté parce qu'il y a des choses qui devraient se faire beaucoup plus vite qu'elles ne se font. Mais d'un autre côté, si on passe outre, on va perdre, on va perdre plein de monde.

Guy Liagre remet en question une autorité et un pouvoir sans compétences ou dont les compétences sont difficiles à définir :

Quand on entre en présidence, on a l'impression, dans notre structure, qu'un Président d'Église – et il n'y a pas de différence avec les autres Églises de type presbytéro-synodal – pourrait changer, ou pourrait avoir de l'influence sur, beaucoup de choses. Mais en fait, c'est beaucoup moins direct qu'on ne le pense au début, quand on est à l'extérieur. En effet, dès qu'on est à l'intérieur, on remarque que c'est une structure d'Église très horizontale. Cela veut dire qu'en fait le Président préside comme le mot le dit ; qu'il est en fait le générateur des décisions, comme la sage-femme qui essaie de trouver les solutions ensemble, mais qui n'a aucun pouvoir personnel. Et donc une des choses qu'on remarque dans la structure de l'Église, c'est que le Président du Conseil synodal est responsable de beaucoup de choses mais n'a pas beaucoup de compétences dans le sens strict du mot (...) Il n'a pas le moyen de changer les choses, parce que les structures sont tellement diversifiées, plurielles, que les décisions sont prises à beaucoup de niveaux qui ne sont pas directement liés à la

personne du Président. Et donc quand par exemple au Conseil synodal il est clair qu'un Président peut prendre une décision, c'est le Conseil synodal qui les prend et pas le Président.

En ce qui concerne le suivi et la mise en application des décisions synodales, le Conseil synodal, et le Président en son sein, en est le bras exécutif. Mais ce suivi et cette mise en application sont torpides et difficiles à assurer, d'une part, par l'absence d'obligation absolue de les mettre en œuvre au niveau des Églises locales et, d'autre part, par l'inexistence d'un pouvoir coercitif dans ce régime ecclésiastique. Certains de mes interviewés tels Guy Liagre, Marc Lombard, Eddy Van der Borght, Daniel Vanescote, Martin Beukenhorst, Tom Mahieu, le font remarquer, non sans quelque regret. Parallèlement à ce constat, un nombre croissant de protagonistes plaident pour une certaine dimension épiscopale. Celle-ci, selon eux, manque au système presbytéro-synodal de sorte que, dans ce régime, il n'y a en définitive personne à qui revient le dernier mot !

Conclusion : oser réformer ?

Notre parcours a permis de mettre en lumière le caractère subjectif du fondement-même de l'EPUB. En fait, celle-ci se veut héritière d'un passé qu'elle définit en terme de personnes (subjectivités) plutôt qu'en celui de textes fondateurs (objectivité). Cela donne à l'Église une nature qui, selon cette étude critique, mériterait d'être repensée.

Mais oser revitaliser signifie aussi oser réformer. Cette option revient aux instances synodales. L'appel de la praxéologie pastorale se traduirait, ici, par le courage de la pratique ecclésiale qui se laisse interpellé en va-et-vient, non seulement par l'apport de la tradition chrétienne à la pratique, mais aussi par l'apport de la pratique à la dynamique chrétienne, sous l'inspiration des Saintes Écritures³¹.

Il me convient de conclure cette étude par une évocation de Vanescote. En 1997, il disait de cette Église : « ... afin que "EPUB en marche" ne soit pas seulement un slogan, mais se concrétise dans des projets nouveaux »³². Il rappela d'ailleurs expressément la

31 J.-G. NADEAU, « La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique », dans *Théologiques* 1 (1993), p. 79-100, cf. <http://id.erudit.org/iderudit/602380ar> (28/11/2012). Voir aussi Id., « La pratique comme lieu de la théologie pratique », dans *Laval théologique et philosophique*, 60 (2004), p. 205-224, cf. <http://id.erudit.org/iderudit/010342ar> (09/08/2015).

32 Procès-verbal de la 19^e assemblée synodale, session du samedi 22 novembre 1997 à Liège-Lambert-le-Bègue, p. 9, point 15.

devise *Ecclesia Reformata Semper Reformanda* [« Église réformée toujours se réforme / sans cesse se refait »] qui, vu les circonstances qui évoluent, était pour lui « sans doute plus actuelle que jamais (...). EPUB en route, Église Protestante Unie de Belgique en marche, commente-t-il, nous ferons en sorte que ce ne soit pas seulement un slogan, mais que ce soit réalité ». Pour Vanescote, il était temps que l'Église fasse sa toilette, car la dernière datait déjà d'à peu près 20 ans pour une Église héritière du Synode mis sur pied au début du 19^e siècle !

Lorsqu'il est question de nouveauté, poursuit-il, je ne puis m'empêcher de penser à la publicité ; dans le domaine publicitaire en effet, le mot 'nouveau' est un argument de poids. Mais souvent, je me demande malicieusement ce qu'il y a de neuf. L'emballage, bien sûr ! Mais à l'intérieur, ne nous a-t-on pas resservi le même produit, les mêmes ingrédients ? Il me paraît, quant à nous, que nous ne pourrions pas nous contenter de changer l'emballage, mais que nous sommes appelés au renouvellement intérieur, c'est un appel fondamental de l'Évangile³³.

Résumé

En trois parties, l'auteur traite de la question de l'autorité et du pouvoir en contexte belge, au sein de l'EPUB. Premièrement, il donne un bref aperçu historique. Il passe de la préhistoire à la création de l'EPUB et évoque ce qui a fondé les autorités et l'exercice de l'autorité. Il consacre sa deuxième partie à la délibération interne au sein de l'EPUB et ses structures en ligne droite de la tradition Réformée. Il illustre cette pratique par une question concrète, celle de l'avènement du Conseil Administratif du Culte Protestant et Évangélique (CACPE), qui a occupé les assises synodales entre la fin 1990 et le début 2000. En troisième lieu, il élabore une réflexion théologique sur l'exercice de l'autorité et du pouvoir en Église, depuis l'Église ancienne jusqu'à nous, en relevant des enjeux ecclésiologiques du régime presbytéro-synodal en contexte belge. Entre autres questions, il analyse critiqueusement l'article 1.2 de Constitution et discipline pour repenser le fondement même d'une Église qui se veut héritière d'un passé qu'elle définit en termes de personnes (subjectivités) plutôt qu'en termes de textes fondateurs (objectivité). L'auteur termine cette réflexion en interrogeant sur la place de la praxéologie pastorale dans l'ecclésiologie presbytéro-synodale. Cette dernière discipline lui paraît un bras utile pour oser revitaliser l'Église en revisitant la

33 Cf. D. VANESCOTE, *Message d'introduction au travail du CS* [Assemblée synodale 1997], p. 3-4.

théologie-même du synode dans une série de points traités et/ou d'ambiguïtés soulevées.

Abstract

The author elaborates on the question of authority and power within the EPUB (United Protestant Church of Belgium) in the Belgian context, in three parts. First, the author provides a brief historical overview, spanning the period from the prehistory to the creation of the EPUB, in which he narrates what founded the authorities and the exercise of authority. In the second part, the author considers the internal deliberation within the EPUB and its structures in line with the Reformed tradition. He illustrates this practice by means of a concrete question, i.e., the advent of the Administrative Council of the Protestant and Evangelical Worship (CACPE), which occupied the synodical assizes between the end of 1990 and the beginning of 2000. Thirdly and finally, the author develops a theological reflection on the exercise of authority and power within the Church, from the ancient Church onwards up until today, thereby focussing on ecclesiological issues of the presbyterial synodical system in the Belgian context. Among others, he critically analyses article 1.2 of Constitution and Discipline with the aim of reappropriating the foundations of a Church which claims to be heir to a past which she defines in terms of people (subjectivities) rather than in terms of seminal texts (objectivity). The author concludes by questioning the place of pastoral praxeology in the presbyterial synodical ecclesiology. The author considers this last discipline as imperative for the revitalization of the Church as it facilitates a revisitation of the theology of the Synod with regard to a number of issues dealt with and/or ambiguities raised.

PARTIE VI

Autorité et structures pastorales en milieu catholique et orthodoxe

Les Équipes pastorales de paroisse : un nouvel exercice de l'autorité ?

Statuts diocésains et expériences de terrain

Dominique BARNÉRIAS

Les EAP sont une relative nouveauté dans l'Église catholique en France, mais sont maintenant bien implantées dans le paysage paroissial. Nous appelons EAP : Équipe d'animation pastorale ou paroissiale, ou Équipe pastorale (d'autres noms encore possibles), une équipe qui associe ministres ordonnés et chrétiens laïcs pour la prise en charge de la paroisse, de manière globale. De nombreux diocèses de France ont publié des textes officiels pour les organiser. De nouvelles relations s'y élaborent entre prêtres et laïcs, marquées par le partage de l'autorité. Mais pour comprendre ce qui se produit avec la mise en place des EAP, il ne suffit pas d'analyser les textes, il faut aussi interroger les acteurs de terrain sur le rapport d'autorité qui se crée entre le prêtre (curé ou modérateur), les laïcs qui lui sont associés, et les paroissiens¹. Les équipes d'animation paroissiale sont un des lieux où de nouvelles manières de vivre l'autorité se développent dans l'Église, elles permettent à des chrétiens de participer à la mission pastorale du curé et d'en découvrir certaines contraintes. Mais contribuent-elles vraiment à un exercice collégial de l'autorité ? Les statuts diocésains sont-ils assez explicite sur ce sujet de l'autorité ? Quels sont les aléas de leur mise en œuvre ? Nous proposons ici une lecture des textes diocésains² qui sera ensuite confrontée avec une enquête auprès des membres d'EAP dans un de ces diocèses³.

1 Ma conviction de la nécessité du recours à la recherche empirique en ecclésiologie s'est imposée au cours de ma recherche doctorale, publiée en 2011 : *La paroisse en mouvement, l'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004*, coll. *Théologie à l'Université* 19, Paris, DDB 2011.

2 J'ai pu consulter les statuts/chartes/décrets actuellement en vigueur de 22 diocèses, et d'autres documents de travail ou d'organisation de 7 autres

Pourquoi une EAP ?

Trois raisons principales sont données dans les textes diocésains pour créer une EAP. En premier lieu, il s'agit de réaliser une collaboration plus étroite entre laïcs et prêtres. Les laïcs sont coresponsables de la mission de l'Église, et en particulier dans la paroisse. Ensuite, on veut donner un nouveau visage de l'Église, en vue d'une Ecclésiologie de communion : un seul ministère, celui du prêtre ne peut résumer à lui seul la mission de l'Église. Chacun apporte ses charismes à la communauté. Enfin, on évoque la pénurie de prêtre, qui n'est pas d'abord citée, mais qui oriente alors vers le canon 517§2 moins souvent utilisé par les diocèses.

Par exemple, à Chambéry, le vicaire général introduit ainsi les statuts diocésains :

Quand on parle des EAP comme équipes fraternelles et missionnaires, on dépasse la simple organisation des activités pastorales pour se situer dans l'élan missionnaire des paroisses (aller vers, cheminer avec, annoncer). Avec des prêtres, présents autrement, c'est la mise en œuvre d'une collaboration nouvelle avec des laïcs baptisés qui permet à nos communautés de présenter un visage qui accueille et qui annonce.

À Saint-Dié, c'est la pénurie de prêtres qui est mise en avant, dans l'ordonnance de 2012 « Paroisses en mission, un nouvel

diocèses, soit presque un tiers des diocèses de France, répartis sur 14 des 16 provinces (manque celles de Lille et Clermont, ainsi que Metz et Strasbourg).

- 3 La bibliographie sur le sujet de l'autorité dans les paroisses, des nouveaux ministères, de la prise en charge pastorale est abondante. Voir A. JOIN-LAMBERT, « Évolutions et avenir des paroisses et des Églises. Aperçu de recherches et réflexions récentes », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90, 2014, p. 127-151. Auparavant en français et qui ont alimenté la présente réflexion, on peut citer en particulier les travaux d'A. BORRAS : *Les communautés paroissiales, droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1996 ; *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Cerf, 1998 ; « Participer à la charge pastorale », dans *Prêtres diocésains*, octobre 1998, p. 412-426 ; « L'autorité du presbytérat dans la diversité des ministères », dans *Esprit et Vie* 134, 2005, p. 1-9 ; « Les équipes pastorales de paroisse : le défi du travail en équipe et l'enjeu d'une nouvelle gouvernance », dans *Transversalités* 101, 2007, p. 187-212 ; ID. et G. ROUTHIER : *Les nouveaux ministères, diversité et articulation*, Paris, Médiaspaul, 2009 ; O. BOBINEAU, A. BORRAS, L. BRESSAN, *Balayer la paroisse ? Une institution catholique qui traverse le temps*, Paris, DDB, 2010. Voir aussi : O. BOBINEAU et J. GUYON (dir.), *La coresponsabilité dans l'Église, utopie ou réalisme ?* Paris, DDB, 2010 ; C. BÉRAUD, *Prêtres, diacres, laïcs, révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007 ; F. MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale, une évaluation théologique du canon 517§2*, coll. *Théologie à l'Université* 14, Paris, DDB, 2010.

élan » : « il n'est plus possible de pourvoir l'office curial de toutes les paroisses du diocèse malgré une meilleure répartition du clergé et l'accueil de prêtres étrangers. » En raison de cette pénurie, « la charge curiale des paroisses du diocèse sera assurée selon le canon 517§2. Ainsi, une participation à l'exercice de la charge pastorale de chaque paroisse sera confiée à une communauté de personnes appelée « équipe paroissiale. » » Un prêtre est nommé curé pour chaque paroisse, charge qu'il exerce comme prêtre modérateur, muni des pouvoirs et facultés du curé. Un prêtre peut être curé de plusieurs paroisses. Le doyen est curé d'une des paroisses.

Comment est définie la mission de l'EAP ?

Dans les textes, la mission peut être définie par des verbes actifs qui décrivent le rôle de l'EAP vis-à-vis de la communauté paroissiale : veiller, animer, conduire, promouvoir, coordonner, dynamiser, organiser, prendre soin, veiller à la qualité, choisir des projets, avoir le souci, être au service de la dynamique missionnaire. Ces verbes décrivent une action sur la communauté qui est menée par l'équipe, une responsabilité qui place les laïcs dans le champ de la pastorale, mais sans préciser la manière dont cette action sur la communauté s'articule avec celle du curé.

On va aussi dans un certain nombre de cas définir la mission de l'EAP en rapport avec la charge pastorale qui est confiée au curé. La question est alors de déterminer le rapport entre le curé et l'équipe, le curé étant normalement titulaire de la charge pastorale, que l'évêque lui a confié. De quelle manière des laïcs peuvent-ils eux aussi prendre part/participer à cette charge pastorale ? Seul le canon 517§2, en cas de pénurie évoque cette participation⁴ : Mais un certain nombre de diocèses, tout en récusant l'utilisation de ce canon, qui est normalement un canon d'exception utilisent l'expression qui s'y trouve et qui lui est normalement réservée. Ainsi, le diocèse de Versailles appuie l'existence de l'EAP sur le

4 Can. 517§2 : Si, à cause de la pénurie de prêtres, l'Evêque diocésain croit devoir confier à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse, il constituera un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés du curé, sera le modérateur de la charge pastorale.

canon 519, qui décrit la charge pastorale habituellement confiée au curé⁵. Mais l'évêque décrit ainsi le rôle de l'EAP :

Elle est composée du curé, du ou des vicaires, le cas échéant d'un diacre si sa mission principale est paroissiale, de 3 ou 4 (exceptionnellement 5) fidèles laïcs qui, au titre de leur baptême et de leur confirmation, coopèrent à l'exercice de la charge pastorale confiée par l'évêque au curé de la paroisse ou du groupement paroissial.

Il reprend l'expression du canon 517§2, ce qui manifeste que cette participation à l'exercice de la charge pastorale n'est pas un fait d'exception. Il en est de même à Dijon :

Dans l'esprit du canon 519, il est recommandé de mettre en place une Équipe d'animation paroissiale dans chaque paroisse. Unie au curé, elle collaborera à l'exercice de sa charge pastorale : annoncer, célébrer, servir.

À Nanterre, on cite aussi sans sourciller le canon 517 en faisant référence au canon 519 :

L'EAP est une équipe restreinte, de 6 à 8 personnes, composée de prêtres, diacres et laïcs qui collaborent à l'exercice de la charge pastorale du curé (can. 519).

Un certain nombre de diocèses soulignent la distinction entre la participation à l'exercice de la charge pastorale et la participation à la charge pastorale : selon le droit canon, la pleine charge pastorale (*cura animarum*), qui comprend les trois fonctions d'enseigner, de sanctifier et de gouverner ne peut être confié qu'à une personne revêtue du caractère sacerdotal. En toute rigueur canonique, la charge pastorale n'est pas partagée, mais une part de son exercice est confiée par le titulaire (curé) à d'autres. Ainsi à Blois : « La mission de l'E.A.P. est d'apporter son concours au curé afin de l'aider à exercer la charge pastorale qui lui a été confiée. » Ou bien à Bourges :

L'EAP est un groupe de chrétiens mandatés par l'évêque pour apporter leur concours à l'exercice de la charge pastorale du curé, 'pasteur propre' de la paroisse. Bien qu'ils soient issus de la communauté paroissiale elle-même, les membres de l'EAP reçoivent

5 Can. 519 : Le curé est le pasteur propre de la paroisse qui lui est remise en exerçant, sous l'autorité de l'évêque diocésain dont il a été appelé à partager le ministère du Christ, la charge pastorale de la communauté qui lui est confiée, afin d'accomplir pour cette communauté les fonctions d'enseigner, de sanctifier, de gouverner, aussi avec la collaboration d'autres prêtres ou diacres et avec l'aide apportée par des laïcs, selon le droit.

vent une mission qui les situe avec le curé comme envoyés à la communauté, en vis-à-vis de la communauté, à son service. L'EAP ne remplace pas le curé. Elle appelle au contraire sa présence et son ministère pour que soit pleinement assurée la charge pastorale.

Ces diocèses ont une préoccupation de conformité de leur statut diocésain au code de droit canonique. D'autres, comme à Amiens, sont moins préoccupés de marquer la différence de place dans l'équipe entre le prêtre et les laïcs :

Nous confions le souci pastoral à une équipe. Elle s'appellera équipe de conduite pastorale. Elle reçoit et partage la charge pastorale avec le prêtre et l'exerce en coordonnant et dynamisant la vie paroissiale.

La charge pastorale est ainsi confiée directement à l'équipe, et non pas seulement au curé.

Le diocèse d'Évreux propose une réflexion assez intéressante sur la manière dont l'Équipe d'animation pastorale assure la charge de la paroisse :

La charge pastorale est le nom donné à la responsabilité de l'EAP (...) L'EAP exerce cette responsabilité au nom du Christ pasteur de son Église. Dans un diocèse, la charge pastorale est confiée à l'évêque, aux prêtres ses collaborateurs et dorénavant aux baptisés qui sont associés à cette charge dans les EAP par l'évêque. (...) Le pouvoir du Christ n'est pas un pouvoir sur son peuple, mais avec lui. Car Jésus-Christ est le pasteur de son peuple – donc en tête de son peuple, le chef de son peuple – et, en même temps, avec son peuple par l'Esprit : Jésus-Christ dirige son peuple avec l'Esprit qui l'anime. C'est ce type – unique – de pouvoir que l'EAP doit exercer. Comment faire ?

Deux réponses sont données : d'abord par un « état d'esprit des membres de l'EAP : ils ont à prendre des décisions, parfois difficiles, mais doivent les prendre après un temps d'écoute », écoute de la Parole de Dieu, écoute mutuelle au sein de l'équipe, écoute de la communauté. Mais également par des institutions, tel le conseil pastoral représentant la communauté.

Concernant la prise de décision, les textes affirment souvent que le Curé préside l'EAP, que l'EAP élabore la décision en commun. Le curé ne décide pas seul. Mais il décide au sens où il entérine, il cautionne, il garantit la décision prise. Ensuite, l'action de l'EAP est commune pour la mise en œuvre. Le curé est dans l'EAP et en vis-à-vis d'elle. Cette présidence dit la nature du

pouvoir de l'EAP, l'origine de sa responsabilité de gouvernement de la paroisse : elle le tient du Christ.

Comment interpréter cette distorsion entre le code de droit canonique et les législations locales ? La participation à l'exercice de la charge pastorale n'est plus comprise et vécue comme une situation d'exception, elle est devenue dans un grand nombre de lieux une expérience commune, bénéfique pour l'Église, et même heureuse pour ceux qui en vivent, qui ouvrent de nouvelles possibilités aux ministères des prêtres et des laïcs. Elle est entrée dans les mœurs, et le droit local de l'Église prend acte de ces nouvelles formes de prise en charge pastorale. Le code de 1983, issu du Concile, et qui a maintenant plus de 30 ans pourra peut-être un jour recueillir ces fruits des dynamiques locales de l'Église, au nom de la circulation des dons entre le centre et la périphérie. Mais les EAP sont encore en évolution, ainsi que le souligne une relecture faite à Chambéry :

Plusieurs soulignent une évolution dans la mission de leur équipe : d'équipes gestionnaires, elles sont devenues des équipes au service de la dynamique missionnaire de la paroisse : pas seulement 'faire tourner la boutique' mais être ouverts, attentifs aux besoins nouveaux, soutenir les initiatives locales, ne pas tout faire mais appeler d'autres.

Que change l'expérience de l'EAP à l'autorité propre du curé ?

Plusieurs textes soulignent que la fonction propre du ministre ordonné demeure dans la paroisse, même si sa pratique est transformée. La création des EAP demande aussi d'accompagner les prêtres pour leur permettre de trouver la juste attitude entre autoritarisme et laisser-faire, comme ici à La Rochelle :

Il ne monopolise pas toutes les responsabilités de manière exclusive mais, loin d'être un simple accompagnateur, il coordonne, anime, soutient les fonctions assurées par les uns et les autres...

On va mettre en valeur l'apport propre d'un prêtre dans une équipe, ici selon les termes utilisés à Évry :

Le prêtre est le modérateur de l'Équipe Animatrice : il lui revient en particulier de veiller à la qualité spirituelle du discernement, d'assurer la communion de tous dans l'engagement missionnaire et d'en vérifier l'authenticité évangélique. En lien étroit avec le responsable laïc de l'Équipe Animatrice, il conduit l'activité commune dont il rend compte à l'Équipe Pastorale du Secteur.

Les textes diocésains n'évoquent pas une perte d'autorité du curé. Au contraire, ils valorisent plutôt le fait qu'il puisse s'appuyer sur une équipe pour asseoir les décisions qu'il doit prendre. L'équipe lui offre un discernement plus large et lui donne des relais pour expliquer la décision et la mettre en œuvre : « Les curés trouvent dans leur EAP un réel soutien dans leur ministère, voire une sécurité dans les choix difficiles quand la décision est prise ensemble... » (Chambéry) Mais dans certains cas, c'est au curé d'assumer les décisions prises : « Le curé, au titre de la charge pastorale qu'il a reçue, est responsable, en dernière instance, des décisions prises en équipe. » (Bourges). Le curé doit couvrir la décision prise en équipe de son autorité propre auprès de la communauté et de l'évêque. L'équipe ne peut pas être pour lui un moyen de se défausser. Mais on doit bien sûr attendre des membres laïcs une loyauté par rapport aux décisions prises.

Ces statuts diocésains sont un véritable laboratoire de nouvelles formes d'exercice de l'autorité dans l'Église, de nouveaux rapports qui transforment la gouvernance paroissiale. Les textes des diocèses sont d'ailleurs eux-mêmes le fruit d'une expérience, de premiers textes *ad experimentum*. Il faut penser l'EAP comme un lieu d'expression de ces nouvelles relations au sein de l'Église, dans le cadre d'une mission de l'Église reposant en droit sur l'ensemble des baptisés et en fait sur un cercle plus ou moins nombreux de chrétiens convaincus. C'est parmi de nombreux laïcs actifs dans une paroisse que quelques-uns se trouvent associés de manière particulière à la charge pastorale pour la coordination de l'ensemble pastoral. Il faut donc penser leur mission en inclusion dans la mission de l'Église, qui est assurée par le corps paroissial, mais également en vis-à-vis, puisqu'ils partagent avec le curé l'exercice de la charge pastorale et reçoivent mission pour cela. La mission de l'EAP doit donc articuler cette inclusion et ce vis-à-vis.

Mais que se passe-t-il dans la pratique ?

Les textes officiels ne disent pas le concret de la vie de l'Église, la manière dont les personnes vivent leur engagement. Mais comment vérifier que l'existence d'une EAP transforme vraiment l'exercice de l'autorité sur le terrain paroissial ? Est-ce qu'elle est vraiment vécue de manière collégiale, est-ce qu'elle est reconnue comme telle par la communauté ? Est-ce que les membres des EAP acceptent d'assumer une part de l'autorité sur la communauté ? Les réponses à une enquête envoyée aux membres

laïcs et prêtres d'EAP du diocèse de Saint-Dié offrent un bon reflet de l'expérience vécue en France même si ce n'est qu'une réalité parmi bien d'autres (enquête réalisée en mai 2014, 25 réponses reçues).

Cette enquête fait apparaître que les décisions sont bien prises en équipe, « de façon collégiale et après discussion », « Les idées sont commentées et débattues pour finir par une décision collégiale. » « Ce sont des décisions collectives qui engagent toute l'équipe. » Dans un seul cas, c'est le curé qui prend la décision après analyse par l'équipe et ensuite la mise en œuvre est confiée à un membre de l'équipe selon les compétences et les attributions. La mise en œuvre des décisions prises va souvent faire appel à d'autres paroissiens. L'EAP ne doit pas tout faire, mais veillera à ce que tout se fasse.

Une autre question est celle de la reconnaissance des EAP par la communauté. Les membres d'une EAP ont le sentiment d'être reconnu lorsqu'on s'adresse à eux en fonction de leur mission, mais souvent les gens s'adressent d'abord au prêtre. Cela change quand il n'y a plus de prêtre résident dans une paroisse. Mais il faut aussi qu'une équipe pose des actes, acquière une visibilité pour être reconnue, il faut du temps pour que ça murisse dans les esprits. Des membres d'EAP récusent le terme d'autorité : « Nous refusons le terme de chef, nous avons le sentiment de répondre simplement à notre vocation de baptisés appelés à annoncer l'Évangile. » « Nous n'avons pas le sentiment d'exercer une autorité dans la paroisse ; c'est une mission et donc un service... » « Autorité : non. Responsabilité : Oui. Le vécu est plutôt dans le sens d'une mission. » Le terme d'autorité étonne même une personne à la fin de sa réponse à l'enquête : « Je suis un peu surpris par ce questionnaire, car je pensais qu'un fonctionnement vraiment chrétien était débarrassé des affres de l'autorité et du pouvoir... » Ces réponses qui manifestent une réticence vis-à-vis de l'autorité montre qu'il est difficile pour certains baptisés d'accepter d'avoir une autorité sur d'autres, même si elle est comprise comme mission et comme service.

Dans le diocèse de Saint-Dié, les membres de l'EAP sont nommés avec chacun une responsabilité particulière, dans un champ de la vie de l'Église : annoncer, célébrer, servir, gérer, communiquer, etc... Chacun a donc une responsabilité particulière, mais c'est bien en tant que membre d'une équipe et les décisions diverses sont décidées en équipe. « Règle du jeu de l'équipe : chaque champ n'est pas une chasse gardée. Les décisions se réfléchissent et se prennent en équipe. C'est donc plutôt de manière collégiale que la vie paroissiale est portée. » « Chaque champ de

responsabilité est attribué à un responsable de champ (qui coordonne ses troupes s'il en a). Le curé modérateur et le coordinateur de l'EAP battent la mesure. Le coordinateur fait les CR, synthétise, fait émerger des membres leurs idées d'axes de développement. L'EAP œuvre de manière collégiale uniquement lorsque la paroisse doit être représentée lors d'actes essentiels et forts. Même si le sujet est porté par un des responsables, l'ensemble de l'équipe s'y associe par sa présence. » Mais là aussi, il faut du temps et des actions concrètes pour consolider les liens entre les membres et que tous se sentent ensemble responsables de ce que chacun fait. Il y a une solidarité dans l'action pastorale à apprendre de fait. Le travail en équipe permet en tous cas à chaque membre d'avoir « une vision d'ensemble de la paroisse. »

À la question de savoir si l'EAP changeait « l'exercice de l'autorité du prêtre, » une minorité pense que non : « Autorité spirituelle = non ! Il reste le pivot de la vie paroissiale » ; « Non, il reste le guide spirituel. » Mais la majorité des réponses estime qu'il y a un changement réel, car l'autorité du prêtre s'exerce dans un travail d'équipe : « Ses propres décisions et initiatives doivent être collégiales. Ça invite à regarder à plusieurs les projets, les réponses, du moins à travailler dans une étroite collaboration avec le coordinateur paroissial et les membres de l'EP. » « Oui, le prêtre veille, mais les décisions sont prises par l'équipe et le prêtre veille à ce que les décisions soient bien d'Église. » « Oui, ceci lui permet de se décharger de certaines fonctions avec la certitude d'avoir des relais, tout en étant partie prenante. » « Oui, il ne peut pas ne pas entendre, chaque membre donne son avis en fonction de ses compétences professionnelle ou de son vécu. » Un prêtre répond pour sa part : « les laïcs et aussi ma spiritualité en recherche d'unité m'ont amené à me situer non en chef mais en serviteur : c'est le bonheur ! »

Cette autorité partagée, réfléchie en équipe ne signifie pas nécessairement moins d'autorité pour le prêtre comme le souligne une réponse : « L'autorité du prêtre en sort plutôt renforcée, car il ne se sent plus seul pour assurer la mission, il peut s'appuyer sur un soutien reconnu officiellement. » Le prêtre peut s'appuyer sur l'équipe, à la fois pour rendre compte de ses décisions et pour leur mise en œuvre. Sa capacité d'action est multipliée par la mise en œuvre collégiale et partagée des projets.

Ça ne signifie pas qu'il n'y ait plus de responsabilité propre du curé modérateur, du prêtre. Celle-ci ne cesse pas d'être reconnue, mais elle peut s'entendre différemment : « Le curé étant curé

modérateur préside donc à l'EAP. Il propose et il met des jalons à tout débordement. Chaque action est soumise à sa connaissance et à son approbation. » « Elle est à caractère spirituel, pleine de bienveillance aussi. » « Le prêtre indique la direction et authentifie que ce soit bien conforme avec l'Église. » « Je dirais qu'il veille et impulse, tout en répondant à nos questions. Il est aussi notre référent vu les connaissances de la Parole. »

Du côté des prêtres, le sentiment qui prédomine est qu'ils ont bien une mission spécifique au sein d'une EAP : « Pour moi, le curé, comme prêtre, doit insuffler un triple souffle : missionnaire, souffle d'unité, souffle spirituel. » « Cette responsabilité est avant tout une responsabilité de communion, ainsi que d'ouverture au « parvis » et aux plus faibles. C'est surtout ainsi que je vois ma place quand il y a à trancher. » Chaque prêtre pourra avoir sa propre conception de sa mission, donner du souffle, stimuler, orienter.

Plusieurs réponses soulignent aussi l'influence de la personnalité du prêtre et de son caractère, de ses qualités relationnelles : « Le prêtre est très à l'écoute, mais pas assez tranchant. » « L'énorme avantage que je vois dans mon EAP est l'excellente entente que nous avons entre les membres et le curé modérateur. Notre curé modérateur nous appelle à participer activement, nous délègue les décisions opérationnelles. Il fait preuve d'un sens de la diplomatie, de la négociation et cherche le compromis. Point de conflit larvé ou définitif chez nous. C'est une chance. Est-ce que tout le monde a cette chance ? À voir. »

Finalement, ce qui est difficile dans une vie d'équipe est en particulier lié à la densité du travail, aux limites de chacun, à la situation de pénurie de bénévoles : « Deux difficultés principales : le nombre de sujets à traiter et le temps nécessaire à y consacrer. Il faut ajouter à cela les engagements des uns et des autres dans d'autres activités de la paroisse et même ailleurs... Dans ces situations et les tensions que cela peut engendrer, la joie de l'annonce de l'Évangile n'est pas toujours au RDV ! La difficulté de trouver d'autres personnes qui acceptent de s'engager durablement. » On sent qu'il y a un danger à tirer trop sur la corde de l'engagement : « Je ne suis pas toujours d'accord pour encore et toujours faire du bénévolat : le temps passé, les dépenses en fourniture et en carburant... pour tous les membres : attention au risque : trop de tâches à remplir que cumulent certains membres pour liturgie ou funérailles et aussi dans des associations. » Les textes insistent sur le respect de la vie personnelle et familiale des membres d'une EAP, mais dans la pratique, les exigences de la mission peuvent être difficiles à contrôler.

Une autorité nouvelle dans l'Église ?

L'émergence des EAP fait quitter radialement le modèle d'un gouvernement d'un seul sur la paroisse sous le mode du contrôle pour l'animation pastorale et missionnaire d'une communauté, dans un mode de gestion multipolaire. Il s'agit d'articuler participation et autorité d'une façon nouvelle : L'autoritarisme d'une personne ou d'une instance n'est plus accepté. L'EAP apprend elle-même à tenir comptes des autres instances paroissiales (conseil pastoral et équipes diverses). On entre dans un mode de gestion multipolaire. Les attentes sont fortes en termes de consultation (conseils et synodalité), de collaboration, de prise en compte de la diversité des personnes et des points de vue, d'explication des décisions prises.

La réussite du travail en équipe comprend de multiples paramètres psychologiques, théologiques, spirituels, ecclésiaux. Des baptisés apprennent à participer à l'autorité de l'Église, et donc à la comprendre autrement. Ils sont invités à entrer dans « un exercice communicationnel de l'autorité », ainsi que le précise Jean-Yves Baziou :

Il est intéressant de noter qu'à la racine du mot gouverner on trouve le grec 'kubernè' qui veut dire gouvernail et qui renvoie à l'image de la navigation marine. Il a donné 'cybernétique', qui désigne les technologies de la communication. Gouverner, c'est relier, conduire vers. C'est à une compréhension symbolique ou dialogale de l'Église que correspond une telle philosophie de l'autorité.⁶

Gouverner les paroisses aujourd'hui demande aux membres des EAP et aux paroissiens de vivre de nombreux apprentissages nécessaires à une crédibilité renouvelée de l'institution paroissiale.

Il est frappant de constater une vraie cohérence entre les textes diocésains et les paroles des membres d'EAP, même si une enquête plus large mériterait d'être menée. Cette cohérence est en particulier dû au fait que la législation diocésaine actuellement en œuvre dans les diocèses français est le fruit d'expériences succes-

6 J.-Y. BAZIOU, « À la recherche d'un art d'exercer l'autorité », dans *Prêtres diocésains* 1403, 2003, p. 107.

sives et d'ajustements progressifs. Voilà plus de 25 ans que les EAP se développent en France, que cet exercice de l'autorité en collaboration entre dans les mœurs et transforme les représentations. On peut cependant noter que la généralisation de cette expérience n'a pas encore conduit à des orientations nationales. La conférence épiscopale française reste en retrait sur ce sujet de la gouvernance paroissiale, alors que c'est une préoccupation constante des évêques. Chaque diocèse est maître de sa pratique, au risque d'un émiettement et d'une perte d'énergie. Peut-être faudra-t-il encore quelques années d'expérimentation avant d'arriver à une cohérence plus forte au niveau national.

Résumé

Les équipes pastorales de paroisse se développent en France depuis plus de 25 ans. Elles ont précisées dans de nombreuses législations diocésaines qui donnent lieu à des articulations nouvelles entre l'autorité propre du curé et celles des laïcs appelées à collaborer avec lui, pour le service de la mission de l'Église. L'analyse des textes diocésains sera croisée avec une enquête auprès de membres d'équipes pastorales, sur la manière dont ils vivent l'exercice de l'autorité. La cohérence qui se dégage de ce double regard met bien en lumière une nouvelle manière de vivre l'autorité dans l'Église sur le terrain des paroisses aujourd'hui.

Abstract

Parish pastoral teams have been developing in France for over 25 years. These teams have issued several diocesan laws articulating new relations between the clergy's authority and the laity, which is called to collaborate with the clergy to serve the Church's mission. The analysis of diocesan texts will be intersected with surveys of members of pastoral teams, which inquire into the way they experience the exercised authority. The coherence that emerges from out of this dual perspective sheds light on a new way of exercising the parishes' authority in the Church nowadays.

L'expérience du « Synode des jeunes » du diocèse de Vicenza en Italie

Giovanni CASAROTTO

De plus en plus souvent aujourd'hui, le réflexe premier quand on pense à l'Église est de l'associer à une institution, un pouvoir, une autorité au mieux considérée comme utile pour la vie sociale. L'influence des mass-médias, l'opinion commune et le décalage entre l'expérience ecclésiale et la vie sociale obligent l'Église à réfléchir à de nouvelles manières de déployer son engagement propre. L'Église trouve son identité dans l'annonce de l'Évangile, la construction du Royaume, au service de la croissance de chacun et de chacune.

Nous allons aborder la perception de l'Église et de son pouvoir à partir d'une recherche qualitative menée dans le cadre du « Synode des jeunes » vécu par le diocèse de Vicenza (Italie). L'article est structuré en trois moments. En premier lieu, la présentation générale du Synode permettra de comprendre l'originalité de l'expérience et de la recherche. La deuxième étape sera la description de la recherche qualitative « *C'è campo ?* » ; elle donnera la parole aux jeunes et à leur perception du pouvoir dans l'Église. Enfin l'attention se centrera sur le cheminement vécu par le diocèse de Vicenza suite à l'écoute des jeunes et aux questions ouvertes par le Synode.

Le diocèse de Vicenza est situé au nord-est de l'Italie, dans la région ecclésiastique 'Triveneto'. Il est constitué de 354 paroisses organisées en 23 doyennés. Des paroisses ont été regroupées et la vie pastorale est caractérisée par un ensemble d'activités, d'associations, par une vitalité et une pluralité d'efforts au niveau social et éducatif. Le projet diocésain de pastorale des jeunes essaye de coordonner les différentes activités des paroisses,

des services diocésains, des mouvements et des associations avec une attention spéciale pour l'intériorité et la vie spirituelle¹.

Le Synode des jeunes « La parole aux jeunes »

L'idée

Le Synode est né d'une suggestion de Mgr Nosiglia qui, pendant les Journées mondiales de la jeunesse à Cologne en 2005, avait imaginé une journée diocésaine pour les jeunes. L'idée initiale a été développée par la réflexion de la commission centrale constituée de prêtres et de responsables engagés dans la pastorale de la jeunesse. Le Synode a pris le visage d'une réelle expérience d'échange, d'écoute et de responsabilité des jeunes dans l'Église, structurée en un parcours de plusieurs étapes étalées sur quatre années.

Dans la lettre d'invitation au Synode, l'évêque exprime de manière très claire l'objectif de l'expérience qui se veut comme un rêve qui devient réalité :

Que vous, jeunes de Vicenza vous puissiez vous sentir prêts et capables de vous renouveler vous-mêmes, de renouveler l'Église et la société, à partir de la foi au Christ vécue ensemble dans la vérité et dans l'amour².

Le but du Synode est double : d'une part, répondre à la nécessité de s'informer sur l'expérience ecclésiale et la relation avec le Christ, et d'autre part, écouter tous les jeunes, ceux qui sont engagés dans la foi, mais aussi ceux qui y sont indifférents.

Les jeunes à partir de 18 ans et les communautés chrétiennes ont été impliqués. Le travail du Synode a pour but de donner des repères pour orienter la vie du diocèse : comment conduire les éducateurs, les jeunes et les communautés chrétiennes à mieux connaître le chemin de la foi ? Les formations proposées sont-elles adéquates ? Comment favoriser le dialogue entre les différentes articulations de la pastorale des jeunes ? Comment rencontrer les jeunes, surtout les plus éloignés de l'expérience ecclésiale ? etc.

1 Cf. UFFICIO PER I GIOVANI, *Ci vuole più vivere dentro. Per un progetto di pastorale per i giovani e con i giovani*, Vicenza, Diocesi di Vicenza, 1994.

2 Note pour les lecteurs : les premiers documents du Synode ne sont pas publiés officiellement, mais diffusés en photocopies. Toutes les citations sont directement traduites de l'italien par l'auteur.

La structure et les temps du Synode

Crocevia di speranza. Sinodo dei giovani (Carrefour d'espérance. Le Synode des jeunes) a été choisi comme titre général. Au niveau diocésain, la commission centrale a réfléchi sur les étapes nécessaires, sur le style des différentes propositions et sur les événements à vivre pendant le Synode. C'est là qu'a mûri l'idée de réaliser une recherche qualitative sur la religiosité des jeunes.

Dans chaque doyenné, une commission de pastorale des jeunes a été constituée ou améliorée, avec la désignation d'un prêtre et d'un laïc responsables, nommés officiellement par l'évêque. Chaque commission, constituée de représentants des groupes et des associations, ainsi que de personnes sensibles à la jeunesse, avait pris l'engagement de réfléchir et d'être spécialement attentive à la réalité des jeunes dans son milieu. Constituer cette commission a déjà représenté un effort qui a réveillé l'attention aux jeunes dans les paroisses, les groupes et les associations.

La phase d'information

Le chemin synodal a été structuré en deux grandes phases : la récolte d'information et l'écoute-proposition. Il a été ouvert le dimanche 24 septembre 2006. La période d'octobre 2006 à février 2007 a été consacrée à la récolte d'informations et le 23 septembre 2007, la marche diocésaine pour les vocations « *La parola ai giovani* » a conclu la première étape et lancé la phase de l'écoute-proposition.

La commission centrale du Synode avait préparé des pistes travail et de réflexion soit pour les individus, les groupes ou les associations, soit pour les conseils pastoraux paroissiaux et décanaux sur leur engagement et leur attitude à l'égard des jeunes. Ces données ont permis une relecture d'ensemble de la réalité diocésaine.

De cette récolte d'informations ont surgi trois points principaux de réflexion : la vie des communautés chrétiennes, la formation et le témoignage. La communauté chrétienne se présente surtout comme un lieu qui propose des activités. Il est demandé d'y remédier par une attention plus grande à la vie spirituelle et aux relations interpersonnelles. Ressortent en particulier des appels à valoriser la liturgie dominicale, les chorales, les patronages et les

associations, la relation entre la pastorale des jeunes et des familles. Une coordination paroissiale entre les différents groupes qui travaillent avec les jeunes apparaît nécessaire.

À propos de la formation ressort la nécessité d'une présence d'adultes significatifs, par leur âge ou par leur foi, dans la vie ordinaire des paroisses, ainsi que l'importance de l'accompagnement individuel pour la croissance dans la foi. La centralité de la Parole dans la vie chrétienne demande qu'on s'intéresse à la formation spirituelle et pas seulement aux techniques d'animation de groupe. Face à la demande de formation, les ressources diocésaines et vicariales ne semblent pas être suffisamment connues et utilisées par les animateurs et les éducateurs des groupes. Les lieux privilégiés de la formation restent les associations et elles proposent de plus en plus souvent des expériences telles que des semaines de partage ou de fraternité et des pèlerinages qui associent marche et partage de la foi.

Le troisième élément mis en évidence dans la récolte d'informations concerne le témoignage de la foi. Témoigner dans la vie ordinaire est difficile, surtout dans les milieux qui ne sont pas identifiés comme chrétiens. Les jeunes ont utilisé l'image d'un patchwork pour décrire leur difficulté à intégrer et à unifier leur foi dans les différentes dimensions de leur existence. Les occasions de partage et de réflexion dans la phase d'information ont donné des indications concrètes pour vivre le témoignage sur le terrain ; celles-ci seront proposées comme 'vade-mecum'. Le témoignage demande dans la vie ordinaire, une action plus que des mots, une attitude humble, la capacité de reconnaître la présence de Dieu, le choix de temps de formation, de prière, pour vivre en paix avec soi-même et avec les autres, dans un chemin vers la foi adulte.

La phase d'écoute-proposition

Dès le début de la phase de récolte d'information, on a démarré la recherche qualitative qui a accompagné tout le parcours et le développement du Synode. Cette nouvelle phase est définie non seulement comme un temps d'écoute des jeunes, notamment ceux qui vivent en dehors de la communauté chrétienne, mais aussi comme un temps de proposition : proposition de vivre des moments de partage, de dialogue et de service. Les jeunes chrétiens sont appelés à devenir missionnaires auprès de leurs compagnons d'âge en vue d'un enrichissement réciproque.

L'intérêt s'est porté tout d'abord sur le style de l'écoute plus que sur le nombre et la nature des activités mises en place au niveau paroissial, décanal et diocésain.

La conclusion du Synode a eu lieu au cours de deux événements : la veillée de prière pour les vocations (17 avril 2010) et la présentation de la publication officielle de la recherche qualitative sur la religiosité des jeunes du diocèse, '*C'è campo ?*', menée par l'Osservatorio Socio-Religioso Triveneto (10 octobre 2010). La méthode et l'originalité de la recherche scientifique au service de la réflexion pastorale seront présentées de manière plus développée dans la suite du texte.

Le document final du Synode

Le document final du Synode a voulu offrir un regard d'espérance sur le monde de la jeunesse à partir de la réalité actuelle, en prenant en considération des éléments recueillis par les phases de récolte d'information, d'écoute-proposition et par la recherche qualitative³.

Le chemin des disciples d'Emmaüs a donné le cadre biblique, en déterminant quatre passages qui interrogent la communauté et qui interpellent les jeunes et toute la pastorale :

- La proximité et l'écoute (Lc 24,13-24) invitent à vivre un style d'accompagnement, la présence d'un adulte significatif, à valoriser la vie paroissiale et les passages existentiels.
- L'annonce et la rencontre avec la Parole (Lc 24,25-27) demandent à la communauté d'accompagner les jeunes pour vivre la relation, l'amitié avec Jésus dans des expériences de service, de fraternité, des pèlerinages, à travers la vie de groupe et des propositions spécifiques d'écoute de la Parole.
- Le troisième passage conduit à reconnaître que c'est toute la communauté qui vit avec authenticité les relations et l'Eucharistie (Lc 24,28-31) qui l'acteur de la pastorale des jeunes. Elle implique les jeunes dans la liturgie et dans les organismes de participation à la vie paroissiale.
- Le dernier passage inspiré du récit évangélique d'Emmaüs (Lc 24,32-35) confie aux jeunes le rôle d'acteurs de l'annonce et du témoignage de la foi dans une perspective missionnaire.

3 UFFICIO PER I GIOVANI, *Sinodo dei giovani. Dal racconto di Emmaus, i passi di una Chiesa che cammina con i giovani*, Vicenza, Diocesi di Vicenza, 2010.

‘C’è campo ?’ La ricerca qualitativa

L’Osservatorio Socio-Religioso Triveneto avait auparavant mené des enquêtes quantitatives sur la religiosité de la jeunesse dans cette région ecclésiastique. Leurs conclusions ont permis de dessiner le contexte dans lequel est situé le diocèse de Vicenza.

Le ‘nord-est’ du pays est traversé par le même déplacement que toute l’Italie, mais on peut déceler des différences dans la manière de vivre les évolutions et dans la vitesse du changement qui affecte une zone traditionnellement chrétienne. Certains éléments semblent importants comme la pratique de la prière liée à la recherche spirituelle⁴ ; l’interruption de la transmission familiale et féminine de la foi⁵ ; mais aussi un nouveau lien à la paroisse qui caractérise « un christianisme ‘avec moins d’Église’, mais ‘pas sans Église’ »⁶.

La méthode

La recherche s’était donnée comme objectif d’aborder « la vie spirituelle des jeunes et leur relation avec la religion (...) pour reconstruire les sentiments religieux et spirituels des jeunes »⁷. La religiosité des jeunes est décrite comme en ‘*stand by*’ et le but spécifique de ce travail a été de réactiver leur réflexion pour connaître leur relation avec la religion et leurs représentations sociales dominantes. La recherche qualitative a cherché à approfondir certains questionnements et à collecter les matériaux linguistiques et symboliques dans une logique inductive qui donne des représentations et des mots pour décrire l’expérience religieuse individuelle⁸.

Au moment de lancer le projet, l’équipe de recherche s’est interrogée sur la manière adaptée de réactiver la pensée des jeunes sur la religiosité. La recherche qualitative, incluant la réalisation de *focus groups* et d’entretiens semi-directifs, s’est présentée comme

4 Cf. A. CASTEGNARO, « Le trasformazioni del quadro socio-religioso: dal primo al secondo convegno di Aquileia », dans *Credere Oggi* 185, 2011, p. 20-33, ici p. 23 ; cf. A. CASTEGNARO, « Verso Aquileia: la fede del Nord-est. Una prospettiva individuale », dans *Il Regno-Attualità* 57, 2012, p. 126-136, ici p. 130.

5 Cf. A. CASTEGNARO, « Verso Aquileia... », *op. cit.*, p. 132.

6 *Ibid.*, p. 135.

7 A. CASTEGNARO, « Uno studio sulla spiritualità dei giovani », dans ID. (dir.), *C’è campo? Giovani, spiritualità, religione*, coll. *Riflessione – Prassi* 5, Venezia, Marcianum Press, 2010, p. 17-60, ici p. 19.

8 *Ibid.*, p. 33-34.

une expérience novatrice pour assurer un caractère scientifique à la recherche au service de la réflexion pastorale.

Les *focus groups* ont eu pour but de faire émerger les stéréotypes et les formes linguistiques de l'expérience religieuse. L'entretien semi-directif a porté sur les quatre indicateurs de la religiosité (les croyances, l'expérience religieuse, l'appartenance à l'Église, la pratique) auxquels se sont ajoutées les règles et les valeurs comme expression vécue du sentiment individuel à l'égard la religion⁹. Ont été déterminants dans la méthode l'éclaircissement du rôle de l'intervieweur, la manière de mener les entretiens et le choix de réaliser ceux-ci chez eux¹⁰.

L'échantillonnage à 'choix raisonné' a distingué le genre, l'âge et le degré d'appartenance. Pour rendre plus apparente la description de l'échantillon, une distinction fonctionnelle a été posée au début de la recherche : on a déterminé trois catégories de jeunes, selon leur appartenance à l'Église : 'intérieur'; 'intermédiaire' ; 'extérieur'¹¹. C'est un choix méthodologique car le résultat de la recherche montrera combien les distinctions des jeunes en catégories ne sont pas possibles aujourd'hui, ni respectueuses de la réalité¹². 72 entretiens ont été menés dans le cadre de cette recherche.

Les résultats de la recherche

Les résultats principaux de la recherche peuvent être résumés en trois 'nœuds' récapitulatifs : l'individualisation ; le 'croire' ; l'image critique de l'Église.

L'individualisation

« En relisant les profils individuels des entretiens, l'idée qui en ressort presque immédiatement est très simple : à 72 entretiens correspondent 72 profils de spiritualité qui, à leur tour, reflètent 72 individualités¹³. Les aspects principaux de l'individualisation sont : l'intériorisation de ce qu'on reçoit ; la recherche

9 *Ibid.*, p. 44-47.

10 *Ibid.*, p. 49-50.

11 *Ibid.*, p. 53-55.

12 *Ibid.*, p. 51-54.

13 A. CASTEGNARO, « C'è campo ? », dans ID. (dir.), *C'è campo? op. cit.*, p. 557-604, ici p. 564.

d'authenticité et le respect de chacun dans le champ éthique ; un 'relativisme soft' caractérisé par la liberté et la tolérance.

En conséquence, les valeurs transmises sont reçues comme des conseils, mais les règles sont refusées au nom de l'autonomie individuelle. Le slogan est 'les valeurs oui, les règles non'.

Le 'croire'

L'individualisation conduit à considérer la religion de naissance comme un répertoire et un bagage dans lequel chacun choisit sa propre trajectoire. Les jeunes vivent une situation de 'stand by' où parfois 'c'è campo' ('on a du réseau'). Aujourd'hui, croire, c'est vivre une situation de 'déséquilibre stable'¹⁴, où les jeunes ne croient pas de manière naïve, mais « on croit au relatif » et « on croit sur un chemin de crête » en plusieurs possibilités dans le pluralisme¹⁵.

L'image de l'Église

La recherche a fait apparaître une image critique de l'Église qui fait partie du regard des jeunes : en ressort la représentation peu attrayante qu'ils ont de l'Église et qu'elle-même leur donne. Des questions explicites ont été posées : quand tu penses à l'Église, à quoi penses-tu ? Qu'est-ce qui te plaît et qui ne te plaît pas ? Qu'est-ce que tu dirais à ceux qui la dirigent ?¹⁶

Chez les jeunes qui fréquentent la communauté ecclésiale, le registre pour parler de l'Église distingue clairement entre la 'petite' (le lieu d'expérience ordinaire, le lieu connu, les personnes rencontrées) et la 'grande' (l'institution, l'organisation, le système), alors que les autres jeunes parlent d'une Église qu'ils connaissent seulement à partir des mass-médias et des idées reçues. Le sentiment d'appartenance se développe autour de la 'petite' Église¹⁷.

14 *Ibid.*, p. 585.

15 *Ibid.*, p. 587 et 592.

16 Cf. A. CASTEGNARO, « Immagini di Chiesa », dans ID. (dir.), *C'è campo? op. cit.*, p. 445-556, ici p. 445-446.

17 *Ibid.*, p. 472-507.

Les appels lancés par les jeunes à l'Église

Les appels adressés à l'Église se focalisent autour de quatre expressions utilisées par les jeunes : « s'ouvrir »¹⁸ ; « sortir de la logique de l'obligation et de l'interdiction » ; « être plus pauvre » ; « moins de pouvoir, moins de politique ».

L'Église aujourd'hui : Quel pouvoir ? Quelle autorité ?

Le thème du pouvoir en lien avec l'Église traverse la recherche, soit comme action exercée directement, soit comme influence, soit comme à partir de la perception qu'en ont les jeunes. La perception d'un tel pouvoir contraste avec le principe fondamental de l'individualisation qui oriente les choix aujourd'hui. La liberté, le respect et l'authenticité sont vécus dans la possibilité de choisir et de construire sa propre réalité.

Le pouvoir de l'Église traverse aussi le langage que les jeunes utilisent pour la décrire. Ce qui pose problème, ce n'est pas l'empiétement de l'Église dans le champ public et politique, mais c'est à un niveau plus profond le pouvoir ecclésiastique comme force de contrôle sur les consciences au détriment de la liberté individuelle. Les jeunes qui fréquentent l'Église en parlent peu : ils connaissent directement la réalité ecclésiale et la difficulté de faire changements rapides ; leur critique porte surtout sur les manières et sur la sélectivité des interventions de l'Église dans la vie sociale et politique. Les intermédiaires parlent quelques fois du pouvoir, mais ce sont les jeunes qui regardent l'Église de l'extérieur qui abordent le plus et de façon négative le thème du pouvoir. Les images utilisées traduisent une contradiction avec la nature de l'Église même : centre de pouvoir plus que réalité spirituelle, 'un pouvoir oppressant/martelant', une multinationale. Tous les jeunes ont exprimé le désir d'une Église moins hiérarchique et plus communautaire¹⁹.

Le thème du pouvoir de l'Église émerge surtout en relation avec la dimension éthique et morale, où elle apparaît principalement comme productrice de normes, comme une réalité légaliste qui vise à imposer des règles, à produire des obligations. Même ici, les jeunes extérieurs à la vie ecclésiale critiquent

18 « Une façon de dire que c'est ce qui est à l'intérieur qui doit sortir des églises et des presbytères, pour aller vivre parmi les gens », cf. A. CASTEGNARO, « Immagini di Chiesa », *op cit.*, p. 544.

19 *Ibid.*, p. 487-493.

‘l’hypertrophie normative’²⁰, tandis que les ‘intérieurs’ doutent du mode d’application des normes. La perception de l’Église comme institution oppressive ne voile cependant pas la reconnaissance de son rôle dans la transmission des valeurs et du dépôt normatif. La relation aux normes ouvre une multitude de questions : la légitimité ; l’inactualité ; l’incompréhensibilité ; la praticabilité ; l’asymétrie par rapport aux pratiques. Ceux qui prennent encore en considération les normes de l’Église n’appliquent plus simplement les règles, mais construisent un nouveau système de référence. La possibilité de faire fi des normes se justifie dans leur incompréhensibilité et aussi parce qu’on les considère comme des suggestions et comme des orientations. Cette relation sélective avec les normes n’a pas l’air, sur base des entretiens, de mettre en question l’appartenance²¹.

L’impact du Synode sur l’Église à Vicenza

Les fruits et les attentions nés du Synode

Le Synode a mis en place beaucoup d’activités : la création d’une Web radio *Radio Vigiova*, le site Internet de la pastorale des jeunes (www.vigiova.it), des programmes à la télé locale, des ciné-clubs, la collaboration avec les écoles secondaires pour des projets sur la citoyenneté ou avec la pastorale des familles, des initiatives de charité et de prière, le renouvellement des équipes diaconales et l’implication stable de jeunes dans les conseils pastoraux paroissiaux, la recherche socioreligieuse, des activités musicales, des concerts, des propositions de formation et des pèlerinages. À côté de ces initiatives particulières, il est projeté de profiter des appels qui ont surgi l’occasion du Synode pour être attentif à l’ordinaire de la vie communautaire et ecclésiale.

Soulignons quelques points d’attention que l’expérience du Synode a permis d’approfondir et qui sont devenus des repères importants. En ce qui concerne le style et l’attention pastorale, l’écoute des jeunes a mis en évidence l’importance d’une disponibilité et d’une présence effective des chrétiens adultes dans les lieux ordinaires de vie.

Le site Internet et la radio on-line sont devenus des instruments pour la relation et le lien avec la pastorale dans les lieux

²⁰ *Ibid.*, p. 509.

²¹ *Ibid.*, p. 551-541; cf. A. CASTEGNARO, « La Chiesa della legge », dans ID., G. DAL PIAZ et E. BIEMMI (dir.), *Fuori dal recinto. Giovani, fede, Chiesa: uno sguardo diverso*, coll. *Saggi*, Milano, Ancora, 2013, p. 141-160, ici p. 149-151.

virtuels et ils offrent des outils de formation. Les expériences de prière et les initiatives d'évangélisation 'sur la route' représentent des occasions enracinées dans la tradition pour l'engagement missionnaire des jeunes

La continuation du travail des commissions décanales de pastorale des jeunes a permis que s'affermisse la conscience de la coresponsabilité entre les différents acteurs et vocations. Pendant le Synode, le diocèse a choisi d'embaucher un responsable formé, engagé pour une réelle coresponsabilité, et pas seulement au niveau du secrétariat. À la fin du chemin synodal, cet aspect est devenu un élément important dans la pastorale des jeunes du diocèse.

Le chemin synodal a aussi fait mûrir la conscience que les activités sont l'occasion et non le but d'une pastorale qui doit être de plus en plus engagée dans l'écoute, l'accompagnement, dans l'accompagnement personnel et de groupe, et dans la formation.

Pour continuer le chemin ...

Nous ne pouvons oublier que l'initiative du Synode est venue de l'évêque et qu'au début, l'initiative n'a pas rencontré un terrain de déroulement très ouvert. En ce qui concerne la vie ecclésiale, il reste nécessaire de cerner les lieux de relation, des moments d'ouverture et des occasions de vrai chemin partagé.

Donner la parole n'est-il pas un acte d'exercice du pouvoir ? Comment vivre l'attitude de l'écoute et comment se laisser rencontrer ? Quels sont les choix nécessaires pour passer de donner la parole à l'écoute effective ? Quels sont les passages nécessaires pour une institution ecclésiale qui voudrait se déplacer d'une logique du pouvoir à une attitude du service ?

Pour le diocèse de Vicenza, plus de cinq ans après la conclusion du Synode, c'est aujourd'hui le moment favorable pour un nouveau parcours de réflexion. Comment imaginer ce parcours sans qu'il vienne d'en haut ? Où et comment écouter aujourd'hui les appels des jeunes ? Comment rendre vivant l'esprit synodal ? N'est-il pas temps de rendre permanente l'attitude de dialogue vécue au Synode ?

Avec les jeunes, il est nécessaire d'avoir un nouveau regard : ils sont à la recherche de leur identité dans un monde en changement, face à une Église en transition. Les juger trop rapidement ne permet pas de reconnaître ce qui se cache derrière les attitudes extrêmes d'intégrisme ou d'indifférence : la plupart

des jeunes aujourd'hui vivent dans cet espace d'incertitude. Comment le christianisme peut-il rencontrer les nouvelles attitudes spirituelles ? Quelles propositions doit-il mettre en place pour aller vers les hommes d'aujourd'hui ? Est-il disponible pour se laisser renouveler sans perdre sa propre spécificité qui est l'annonce de l'Évangile pour conduire au Christ ?

* * *

À partir du synode et de cette recherche, le diocèse a pris conscience qu'il doit repenser sa façon de vivre l'autorité et sa relation aux jeunes pour être plus proche, plus à l'écoute et en dialogue. Un renouvellement ecclésial ne peut se limiter à une simple adaptation extérieure, mais il nécessite la volonté de faire émerger les demandes, de reconnaître tous les chrétiens comme des sujets en chemin, dans un style qui mise sur le partage et la croissance réciproque. Entrer en relation avec l'Évangile passe par une rencontre de l'Église vécue dans la confiance et par le témoignage de chrétiens aux visages libres et authentiques.

La présentation plus légère et pastorale de la recherche 'C'è campo ?' porte le titre 'Fuori dal recinto' ('Dehors de l'enclos'). À première vue, le mot 'enclos' rappelle la limite entre l'intérieur et l'extérieur de l'Église dont sont sortis aussi les jeunes qui l'habitent encore... Mais 'l'enclos' aujourd'hui est la mentalité ecclésiale de se placer au centre, dans la vérité, au-dessus de l'expérience réelle. Si l'Église y reste emprisonnée, sont compromis même son avenir et sa mission d'annoncer l'Évangile. Alessandro Castegnaro, le responsable de la recherche 'C'è campo ?', décrit la situation actuelle ainsi : « L'enclos est mental. C'est l'idée que l'institution, y compris religieuse, vient avant la personne, que la loi vient avant la conscience, que l'obéissance vient avant la liberté »²².

L'écoute du langage franc des jeunes questionne l'Église sur sa position dans le monde, sur l'exercice de son autorité et sur son pouvoir. Cela l'amène à retrouver son identité et sa mission, à sortir de l'enclos dans lequel elle s'est enfermée. Donner la parole aux jeunes, c'est reconnaître, comme dans l'Évangile, que l'autorité et le pouvoir sont exercés en vue de servir la Parole de Dieu et celle des hommes.

²² A. CASTEGNARO, « Due alberi e una forest' » dans *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, p. 161-188, ici p. 183.

Résumé

La possibilité d'écouter la voix des jeunes dans les communautés paroissiales est très rare, soit parce que leur présence est peu nombreuse, soit parce que leur regard est critique sur la vie de l'Église. Celle-ci est perçue plus comme une force de pouvoir que dans son identité de signe et d'instrument de salut pour l'annonce du Royaume de Dieu. Le diocèse de Vicenza a donné la parole aux jeunes à travers l'expérience du 'Synode des jeunes' pour être éclairée sur la qualité de ses propositions de foi et pour écouter les jeunes engagés dans l'Église comme ceux qui sont indifférents à la vie ecclésiale. L'article présente les traits essentiels du Synode pour introduire ensuite à la recherche qualitative menée par l'Osservatorio socio-religioso Triveneto, marquante pour le développement de la vie spirituelle et la relation des jeunes d'aujourd'hui avec l'Église. Ce que les entretiens ont mis en évidence – en particulier la perception que les interviewés ont du rapport de l'Église au pouvoir – a provoqué la communauté diocésaine au changement. Le texte offre Les considérations pastorales de ce texte invitent à prendre au sérieux la parole des jeunes, dans un horizon d'ouverture et de conversion missionnaire de l'Église.

Abstract

The opportunity to listen to the voice of the youngsters in the parish community is rare due to their few presence or their critical stance with regard to the life of the Church. The Church is often understood in terms of institute of power rather than in terms of sign and instrument of salvation and proclamation of the Kingdom of God. The Diocese of Vicenza aspired to give voice to youngsters by means of the experience of the 'Synod of young people.' The attending young people were invited to assess the quality of the propositions of faith and were listened to, irrespective of their level of engagement in the Church's life. The article presents the main features of the Synod so as to introduce the qualitative research conducted by the Osservatorio socio-religioso Triveneto, which has paid attention to the young people of today's development of their spiritual life and relationship with the Church. The interviews witness to a desire for the diocesan community to change and highlight the perception of power that the interviewees have in relation to the Church. The text offers pastoral considerations so as to take serious the views of young people by opening up the Church's horizon for missionary conversion.

Authenticité et autorité du futur concile général de l'Église orthodoxe

Christophe D'ALOISIO

Pour tout observateur de l'histoire récente de l'orthodoxie, le sujet du futur « Saint et Grand Concile » constitue un motif d'inquiétude et d'espérance à la fois : on l'attend depuis de longues décennies ; parfois, on s'est surpris à l'oublier, mais sa préparation a repris, depuis quelques années : il est prévu qu'il se tienne au printemps 2016.

Pourtant, aussi paradoxal que cela puisse paraître, il faut souligner que, en théologie orthodoxe, on ne connaît pas de définition positive du concile. Comme l'indique Alexandre Schmemmann :

L'Église orthodoxe se revendique l'Église des conciles. Cette prétention apparaît suffisamment claire dans sa version négative, quand on l'utilise contre le papisme romain ou l'individualisme protestant. Toutefois, que signifie positivement cette affirmation¹ ?

Devant la multiplicité des formes conciliaires qu'a adoptées l'Église à travers les âges, il y a lieu de chercher à discerner quelles sont les caractéristiques fondamentales qui pourraient permettre une actualisation de la définition d'un concile et la reconnaissance de l'authenticité conciliaire à une assemblée qui se réclame être un concile. À cet égard, l'auteur qui apparaît le plus intéressant, en théologie orthodoxe, est Nicolas Afanassieff ; l'ecclésiologie qu'il a développée comporte d'étude de l'institution historique des conciles depuis l'Église ancienne jusqu'à sa forme actuelle dans l'Église orthodoxe. La pensée d'Afanassieff au sujet des conciles est relativement peu connue ; on a même parfois considéré ce théologien comme opposé à la notion elle-même de concile, ce qui est bien loin de la réalité. En effet, Afanassieff a écrit d'importants travaux sur la théologie des conciles, dans lesquels il loue le caractère catholique de cette institution ecclésiale ; dans une œuvre

¹ A. SCHMEMMANN, « Towards a Theology of Councils », dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 6, 1962, p. 171.

publiée à titre posthume, mais qui date de la fin des années 1930, il écrit notamment :

Dès avant son premier concile, l'Église était conciliaire [...]. Le concile est l'expression concrète de l'unité de l'Église dans la multiplicité de ses aspects empiriques [c'est-à-dire des Églises locales]. La multiplicité des Églises empiriques ne fractionne pas et ne divise pas la plénitude et l'unité organique de l'Église comme Corps du Christ. Dans chaque communauté ecclésiale prise séparément, cette plénitude et cette unité organique se manifeste dans son assemblée Eucharistique [...]. Pour la totalité des assemblées ecclésiales empiriques, cette même plénitude et cette unité organique trouve son expression dans le concile [...]. C'est pourquoi le concile est l'Église elle-même dans son incarnation empirique².

Comme Afanassieff, son contemporain Serge Boulgakoff († 1944) rappelle que l'authenticité et l'autorité d'un concile ne dépendent pas des paramètres extrinsèques qui sont le fait de ses organisateurs, mais de la catholicité intrinsèque de l'Église et de la communion supra-locale des Églises catholiques assemblées en session conciliaire :

Les congrès des représentants de l'Église, dans les cas où il leur est donné de devenir des conciles ecclésiastiques, actualisent la conscience de l'Église touchant une question donnée (...); ces assemblées peuvent manifester la "conciliarité" de l'Église et devenir, par conséquent, de vrais conciles (...). Toute assemblée ecclésiastique veut devenir concile et exprime cette tendance dans ses prières. Mais toutes les assemblées ecclésiastiques ne sont pas des conciles, quoiqu'elles prétendent l'être, et qu'elles remplissent les conditions extérieures requises à cette fin (...). Une assemblée d'évêques est-elle vraiment un concile de l'Église, qui témoigne, au nom de l'Église, qui témoigne de la vérité de l'Église ? Seule l'Église peut le savoir. C'est elle qui prononce son oui silencieux (et quelquefois non silencieux), c'est elle qui acquiesce (ou non) au témoignage du concile sur lui-même. Il n'y a pas et il ne peut y avoir de formes extérieures établies d'avance pour ce témoignage de l'Église sur elle-même (...). Celui qui est troublé par ce manque de signes extérieurs de la vérité ecclésiastique – celui-là ne croit pas à l'Église et ne la connaît pas (...). Le fétichisme ecclésiastique, qui cherche un oracle parlant au nom de l'Esprit Saint et qui le trouve dans la personne d'un hiérarque suprême, ou dans la

2 N. AFANASSIEFF, *Церковные соборы и их происхождение* [Les conciles ecclésiastiques et leur origine], Moscou, Institut Saint-Philarète, 2003, p. 41 (en russe, texte écrit entre 1936 et 1940).

classe épiscopale et ses assemblées – ce fétichisme est un symptôme terrible de cette demi-foi³.

La terminologie qu'on peut parfois considérer comme inachevée qu'emploient les auteurs tels qu'Afanassieff ou Boulgakoff n'empêche pas de discerner, dans leurs considérations théologiques, des interrogations toujours actuelles au sujet des conciles de l'orthodoxie.

Le futur « Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe » se revendiquant, d'emblée, comme un concile de suprême autorité, il n'est pas dépourvu d'intérêt d'évaluer le processus qui a mené à sa convocation, car si la tenue du futur concile est espérée depuis de longues décennies, certains éléments de sa préparation interrogent gravement son autorité.

Un préconcile trop long ou trop court ?

Revenir aux fondamentaux de la théologie du concile constitue une tâche urgente pour l'ecclésiologie orthodoxe, étant donné que, après quarante ans de processus préconciliaire officiel et un siècle de réflexions préparatoires, le concile général de l'Église orthodoxe se tiendra en 2016, probablement à Istanbul, au siège du patriarcat œcuménique de Constantinople⁴. C'est en mars 2014 qu'a été prise cette décision⁵, dans des circonstances particulières, notamment en l'absence remarquée de plusieurs Églises régionales⁶.

3 S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, coll. *Les Religions*, Paris, Félix Alcan, 1932, p. 102-103 (ouvrage réédité et révisé, à titre posthume, à Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980 ; pour cette citation, cf. p. 86-87).

4 En janvier 2016, il a été décidé que le concile aurait lieu en Crète, du 16 au 27 juin 2016, en raison des vives tensions politiques entre la Russie et la Turquie.

5 Cf. Message signé par douze primats, à l'issue d'une assemblée extraordinaire qu'ils ont tenue à Istanbul-Constantinople. Ce texte existe en grec, allemand, anglais, italien, russe, espagnol sur www.ec-patr.org (23/09/2014). Il n'est pas indiqué si l'une des versions fait autorité ; en outre, la langue française, qui était, avec le grec et le russe, l'une des trois langues officielles dans la préparation du concile, semble avoir disparu de certains documents officiels actuels.

6 Par Église régionale, j'entends une communion d'Églises locales ; actuellement, dans l'orthodoxie, ces Églises régionales sont soit patriarcales, soit autocéphales, soit autonomes ou encore semi-autonomes. Il n'y a pas d'accord unanime sur leur nombre.

Le futur concile rassemblera seulement les primats des Églises patriarcales et autocéphales, car les Églises autonomes ont été exclues du préconcile depuis la reprise des travaux en 2009, par un accord conclu principalement entre les Églises de Constantinople et de Moscou. Au concile, chaque primate sera accompagné d'une ambassade d'un maximum de vingt-quatre évêques⁷. En cas de vote, chaque ambassade d'Église régionale disposera d'une seule voix ; mais les votes ne seront probablement pas nécessaires, car les décisions conciliaires devront être prises à l'unanimité, comme c'est déjà le cas dans les conférences préconciliaires. Outre l'exigence d'unanimité des primats (car, quand on connaît la culture ecclésiale actuelle, on sait qu'il y a lieu de douter que, au cours des délibérations, ce soit une autre voix que celle du primate qui prévale, au sein des ambassades respectives), il a été décidé que tous les points à l'ordre du jour du concile auront dû faire l'objet d'accords unanimes préalables, en conférence préconciliaire. Enfin, il faut rappeler que, pour éviter au maximum les contestations, au sein du peuple ecclésial, à propos des éventuelles décisions conciliaires, l'ordre du jour, qui, dans sa forme actuelle, a été établi en 1976, ne doit pas aborder de questions doctrinales.

Cette précaution pose question. En effet, les questions ecclésiologiques telles la définition et le mode de proclamation de l'autocéphalie ou de l'autonomie (qui sont deux points à l'ordre du jour), ainsi que la question de l'organisation pastorale des communautés orthodoxes établies hors des limites des actuelles Églises patriarcales, autocéphales ou autonomes⁸, sont bien d'ordre dogmatique. En fait, les initiateurs du projet conciliaire voulaient éviter de donner l'impression à certains cercles ecclésiaux conservateurs d'être prêts à transiger sur des articles de foi christologique ou trinitaire. Néanmoins, la dépendance mutuelle de toutes les disciplines théologiques empêche de concevoir cette exclusion du « dogmatique » de l'ordre du jour du futur concile, comme, d'ailleurs, de tout autre concile.

7 Il a été proposé, en outre, que si une Église patriarcale ou autocéphale ne compte pas assez d'évêques pour remplir son quota de participants, elle pourrait en « emprunter » à une autre Église régionale. Au stade actuel, il est impossible de savoir si cette éventualité (qui appelle une analyse ecclésiologique *ad hoc*) sera mise en œuvre.

8 L'ordre du jour se réfère à ces communautés ecclésiales par l'utilisation du concept de « Diaspora orthodoxe ». Cette désignation, problématique en ecclésiologie, a fait l'objet de nombreuses discussions, surtout par des théologiens des régions concernées, mais elle n'a pas été amendée et figure telle quelle à l'ordre du jour du concile de juin 2016.

Il faut noter aussi que, établi en 1976, l'ordre du jour du futur concile a vécu ; il est difficile de comprendre que l'on décide de ne pas le réviser. Lorsqu'il a été arrêté, il était le résultat d'une réduction à un dixième de sa taille initiale : en effet, la conférence panorthodoxe de 1961, au cours de laquelle il avait été formellement décidé de convoquer un concile avait recensé plus de cent thèmes à soumettre à la délibération et les avait classés en huit catégories⁹. En 1976, lors de la première conférence préconciliaire, cette longue liste avait été jugée trop ambitieuse. La conférence de 1976 avait alors décidé de réduire la centaine de thèmes à dix, considérés comme les plus urgents et comme ceux qui, de manière réaliste, pourraient faire l'objet d'un consensus au sein des Églises orthodoxes¹⁰.

Pour désigner la participation au concile, c'est à dessein que j'ai employé plus haut le terme d'ambassade, peu commun dans la terminologie ecclésiale, car, il convient de souligner que, pour la première fois dans l'histoire et de manière préméditée, l'on assiste à une rupture délibérée du principe ecclésiologique qui veut qu'un évêque rende présente son Église locale au concile. Pourtant, c'est là l'une des fonctions épiscopales les plus éminentes ; nul autre évêque ne peut remplacer l'évêque d'une Église locale donnée. Dans la configuration actuelle, décidée rapidement en mars 2014, les membres des ambassades respectives apparaissent davantage comme les conseillers du primat, érigé en super-évêque d'une

9 À savoir : foi et dogme ; culte divin ; administration et discipline ecclésiastique ; relations des Églises orthodoxes entre elles ; relations de l'Église orthodoxe avec le reste du monde chrétien ; l'Orthodoxie dans le monde ; questions théologiques ; problèmes sociaux.

10 Finalement, en janvier 2016, trois points ont été exclus de l'ordre du jour : – l'autocéphalie et la manière de la proclamer (faute d'accord unanime sur le fond) ; – les « diptyques », c'est-à-dire l'ordre des préséances des Églises régionales (exclu pour la même raison que le précédent) ; – la réforme du calendrier liturgique, singulièrement de la date de Pâques (en raison de la demande instante de certaines Églises, notamment le patriarcat de Moscou). En outre, deux points de l'ordre du jour de 1976 ont été fusionnés (ceux liés aux relations de l'Église orthodoxe avec les autres chrétiens) en un seul projet de décret conciliaire. Les cinq autres points à l'ordre du jour ont fait l'objet de délibération préconciliaire qui ont produit des projets de décrets renvoyés au concile pour approbation. L'analyse de l'ordre du jour, qui comporte donc seulement six points, et des documents préparatoires correspondants qui sont soumis au concile, dépasse le cadre de cette intervention.

communion régionale d'Églises locales¹¹. C'est une chose de constituer des commissions synodales restreintes, des commissions préconciliaires et tous les autres organes de concertation entre Églises ou communions régionales d'Églises ; c'en est une autre d'exclure, par commodité, des Églises locales catholiques du lieu authentique de la délibération conciliaire.

Au vu de toutes les précautions que les organisateurs ont prises pour favoriser le consensus des participants réels du futur concile, l'on est en droit de se demander à quelle fin les évêques se réuniront en 2016, sinon pour produire le cliché d'une unité orthodoxe de plus en plus chimérique¹².

Certains imputent la qualité des projets de décrets conciliaires à la longueur exceptionnelle du préconcile (officiellement, quarante ans ; officieusement, quelques décennies de plus), d'autres estiment, en revanche, que prendre encore quelques années pour épuiser en profondeur l'ordre du jour, même dans sa forme réduite de 1976, aurait été opportun. Après tout, qu'auraient représenté quelques années de plus, au vu des décennies déjà passées en processus préconciliaire ?

Redécouvrir la conciliarité

Si l'on se convainc aisément qu'il n'existe pas, en théologie orthodoxe, de définition unanime de la notion de concile, il n'en demeure pas moins que certaines caractéristiques fondamentales de l'institution conciliaire peuvent être établies.

Le principe de conciliarité a été particulièrement mis en avant par les théologiens de ce qu'on appelle désormais l'« École théologique orthodoxe de Paris », dont les représentants fameux

11 Rappelons qu'il s'agit là, précisément, de l'un des griefs principaux de l'ecclésiologie orthodoxe au principe catholique romain de primauté papale, qui s'exprime notamment dans le droit canonique de l'Église catholique romaine : parallèlement à la juridiction de l'évêque local, le pontife romain dispose d'une juridiction immédiate et ordinaire sur toute Église particulière (cf. canon 333 du Code de 1983).

12 Pas plus que l'institution conciliaire, l'unité ecclésiale ne peut être définie de manière positive et exhaustive en théologie. Aujourd'hui, l'Église une, sainte, catholique et apostolique ne porte pas souvent témoignage de son unité. En tout cas, l'unité de l'Église constitue un domaine de recherche d'une brûlante actualité œcuménique pour la théologie orthodoxe. Notamment, l'idée, qui prévaut en théologie orthodoxe, selon laquelle l'unité ecclésiale correspond à une communion de foi ne se vérifie pas toujours dans la réalité. Maintenir comme prédicat principal de l'unité ecclésiale la parfaite communion doctrinale pourrait augurer de futures et profondes fractures dans l'Église orthodoxe.

sont, notamment, Serge Boulgakoff, Nicolas Afanassieff, Paul Evdokimov, Vladimir Lossky, Alexandre Schmemmann, Georges Florovsky, Jean Meyendorff, Élisabeth Behr-Sigel ou Olivier Clément¹³. C'est surtout Afanassieff qui a étudié l'ecclésiologie des conciles ; selon lui, de par sa nature même, l'Église est le concile ou, plutôt, le concile est l'Église en délibération interne. Afanassieff voit la première forme conciliaire, historiquement et logiquement, dans l'assemblée plénière de l'Église locale, c'est-à-dire dans la délibération qui se passe en présence de tous les charismes constitutifs de l'Église locale, sous la modération du ministère épiscopal.

Les assemblées conciliaires postérieures à l'ère apostolique ou subapostolique ont connu des développements vers toujours plus d'exclusivité épiscopale aux conciles, mais sans jamais éradiquer de la conscience ecclésiale le sens originel de la conciliarité qui se fonde sur la capacité de tout baptisé de participer aux délibérations internes de l'Église, en vertu de son sacerdoce royal et prophétique. Réfléchir sur la préparation d'un éventuel futur concile général de l'Église orthodoxe doit donc mener, nécessairement, à proposer des retours à l'échelon local, diocésain, pour mener un renouveau en profondeur de l'expérience conciliaire à travers le fonctionnement des plus petites entités catholiques de l'Église, les assemblées eucharistiques locales réunies autour de leur évêque, dans la communion de tous les charismes de l'Esprit conférés au sein du peuple ecclésial. Et si l'assemblée d'une Église locale se trouve être trop grande pour tenir en un même lieu¹⁴, il s'imposera de constituer des Églises locales (catholiques) de taille plus humaine.

À partir de l'époque constantinienne, ceux qui n'étaient pas évêques ont été progressivement exclus de participation conciliaire ; pourtant, l'histoire atteste que des délégués impériaux assistaient toujours aux conciles, et même avec pouvoir de police et autorité sur l'ordre du jour. À l'époque où l'Église orthodoxe était relativement soumise au pouvoir de l'État (c'est-à-dire

13 Cette liste est loin d'être exhaustive. Par sa formation auprès de Florovsky et au contact de Schmemmann et Meyendorff, même Jean Zizioulas ou Georges Khodr peuvent être vus comme des continuateurs de l'École de Paris.

14 « En un même lieu », ἐπὶ τὸ αὐτό, selon une expression néotestamentaire bien établie qu'affectionnait particulièrement Nicolas AFANASSIEFF. Voir, par exemple, son article « Le sacrement de l'assemblée », dans *Internationale kirchliche Zeitschrift* 46, 1956, p. 200-213, ainsi que dans *Le Messager Orthodoxe* 27-28, 1964, p. 30-43.

pendant la longue période qui court du 4^e au 20^e siècle), le pouvoir d'État influençait considérablement l'ordre du jour du concile et sa composition. Les critères utilisés par le pouvoir d'État pour exclure certains évêques (donc certaines Églises) ou pour arrêter un ordre du jour relevaient de la fonction organisatrice de l'État. Était-ce là un phénomène favorable ? Probablement pas, mais l'histoire passée ne peut être réécrite. Il serait encore plus regrettable de la répliquer à l'échelle d'aujourd'hui. Qui, en effet, pourrait s'arroger le droit d'intervenir dans la composition ou l'ordre du jour d'un concile de l'Église et déclarer, par exemple, telle Église locale comme insignifiante, tel thème à l'ordre du jour comme anathème ? Selon quels critères ? L'État impérial (romain, romano-byzantin, ottoman, russe, soviétique, etc.) pouvait se montrer arbitraire en théologie, mais les autorités pastorales, quant à elles, peuvent-elles faire fi des considérations théologiques, du moins lorsqu'elles revendiquent être libres de toute contrainte extra-ecclésiale ? Or, les critères de certaines décisions récentes relatives au futur concile de 2016 demeurent théologiquement non élucidés et non opposables à la conscience du peuple des Églises locales.

Même si l'on ignore ce qu'est positivement un concile ecclésial, il est possible de tracer quelques grandes lignes de la théologie des conciles. Malgré les vicissitudes de l'histoire, plusieurs principes fondamentaux sont toujours restés garants de la catholicité des expressions conciliaires ; le plus important de ces principes consiste dans le processus de réception des décisions conciliaires par le peuple ecclésial entier. En effet, par le baptême, la chrismation et l'eucharistie, le peuple ecclésial entier jouit de l'autorité d'évaluer les sujets de foi qui sont discutés dans l'Église. L'histoire a connu de multiples exemples d'opposition populaire à certaines doctrines, pourtant édictées par les plus hautes instances ecclésiastiques. Or, il faut souligner que, depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne (y compris le 20^e siècle, pour de multiples pays d'Europe orientale), malgré les régimes politiques qui pouvaient user, à son égard, de mesures arbitraires et de coercition, le peuple ecclésial a su, lors de moments cruciaux de son histoire, exercer sa tâche de réception (ou de non-réception) de décisions conciliaires.

Ne serait-il pas surprenant que le peuple ecclésial du 21^e siècle, incommensurablement moins soumis aux pressions d'État qu'aux époques anciennes, se cantonne au mutisme quant à la préparation et à la tenue d'un concile au sujet duquel on ne parle même jamais d'un processus de réception *a posteriori* ? Car c'est bien là la situation actuelle de l'Église orthodoxe.

De même qu'elle a connu des progrès dans les libertés individuelles, la société contemporaine a connu de prodigieux progrès

dans les moyens de communication. Serait-il admissible que l'on n'invite pas au concile tous les évêques de l'Église, alors qu'ils sont bien moins nombreux, par exemple, que les délégués d'Église aux assemblées du Conseil œcuménique des Églises ? De nombreux évêques, délégués d'Églises orthodoxes, se pressent à chaque assemblée du Conseil œcuménique des Églises, ne semblant voir aucun empêchement à procéder à des délibérations en large assemblée. Par évêques de l'Église, au sens pastoral, il faut entendre uniquement les évêques diocésains de plein exercice, à l'exclusion des évêques émérites, évêques auxiliaires, évêques titulaires et évêques diocésains sans charge pastorale¹⁵. À ce jour, si l'on réunissait uniquement les évêques diocésains orthodoxes en charge pastorale ordinaire, la taille de l'assemblée épiscopale n'excéderait pas 650 participants, ce qui ne serait pas du tout ingérable.

Jadis, les évêques qui participaient aux conciles risquaient leur vie sur le chemin, parcouraient des distances considérables pour leur époque, envoyaient, en cas d'empêchement majeur, des lettres exprimant la position de leur Église locale, délibérée de manière conciliaire avec le peuple de l'Église concernée. L'histoire ne jugerait-elle pas sévèrement l'authenticité d'un concile dont la tenue ne s'inspirerait pas de cet esprit synodal de la tradition ancienne, dans laquelle les laïcs étaient activement présents ?

Concernant le mode de prise de décision au futur concile de 2016, il a été décidé que l'assemblée devrait être unanime. Le communiqué officiel de la réunion des primats de mars 2014 ne donne pas davantage de précisions quant au type d'unanimité prescrit ; or, la question est assez épineuse, car les versions grecque et italienne du message des primats indiquent l'unanimité, tandis que les autres indiquent le consensus¹⁶. Certains commentateurs de la réunion de mars 2014 interprètent cette décision dans le sens de la recherche d'un consensus, plutôt que d'une unanimité. Même si certains primats ont exprimé avec vigueur tenir au principe de

15 En effet, même s'ils ont pleinement reçu l'ordination épiscopale pour la célébration déléguée de tous les sacrements de l'Église, ces évêques ne peuvent pas rendre présente une authentique Église locale au concile, ce qui constitue la fonction charismatique que l'on sollicite dans la convocation d'un évêque au concile.

16 Lors du lancement du préconcile, il avait été décidé que les langues officielles seraient le français, le grec et le russe. Actuellement, l'anglais s'est ajouté à cette liste. Toutefois, entre ces quatre langues, aucune n'est censée prévaloir. Les divergences entre les versions devront donc faire l'objet d'un arbitrage.

l'unanimité parfaite, le mode de prise de décision par consensus paraît le plus compatible avec l'esprit évangélique et la culture contemporaine. Toutefois, les sciences humaines actuelles établissent qu'on peut concevoir plusieurs formes de consensus qui, toutes, présentent des avantages et des inconvénients et qui méritent d'être discutées. Dans tous les cas de figure, le rôle du modérateur de la délibération s'avérera déterminant. Préalablement à l'ouverture des travaux d'une assemblée conciliaire éventuelle, il s'impose qu'un accord soit trouvé sur le mode de prise de décision définitivement adopté. En pratique, la méthode de prise de décision par consensus a été adoptée par le Conseil œcuménique des Églises, en 2006. Ce sont justement les délégations orthodoxes qui avaient demandé que ce mode de délibération se substitue au traditionnel vote à la majorité absolue, mettant en avant qu'il s'agissait du mode de délibération ecclésiale orthodoxe par excellence. Néanmoins, il est étonnant que les primats qui ont procédé à la décision de mars 2014 n'aient pas cherché, pour décider de décider à l'unanimité, à atteindre eux-mêmes l'unanimité lors de leur réunion.

Des absences qui entament la catholicité

En effet, c'est là l'un des points pénibles de la situation actuelle de la préparation d'un futur concile général de l'Église orthodoxe, des communions régionales d'Églises locales sont absentes de la prétendue unanimité, soit partiellement soit totalement. D'emblée, l'on pense au patriarcat d'Antioche, dont les représentants ont ostensiblement quitté la réunion de mars 2014 au cours de laquelle a été décidée la convocation du concile pour 2016 ; leur sortie est due à un désaccord qui est toujours d'actualité aujourd'hui, à savoir le contentieux territorial avec le patriarcat de Jérusalem au sujet du Qatar¹⁷. Je pense aussi à l'Église autocéphale de Tchéquie et Slovaquie, qui était totalement absente de la réunion de mars 2014 ; il s'agit d'une Église autocéphale torturée par un schisme¹⁸, certes, mais comme l'ont été ou le sont toujours

17 Chacun des deux patriarcats revendique la responsabilité missionnaire et pastorale sur ce territoire. Ce contentieux a atteint une telle intensité que, à ce jour, les deux patriarcats se trouvent en rupture de communion, phénomène exceptionnel dans l'histoire ecclésiale, tellement traumatisant que beaucoup, ne sachant probablement pas quoi faire pour remédier à la division, font mine de l'ignorer.

18 Aujourd'hui, l'unité de cette Église autocéphale est rétablie. L'histoire de cette crise, relativement brève, mais qui, comme tout schisme, n'avait pas lieu d'être, requiert une analyse rapprochée de la situation de cette Église, qui dépasse le cadre de cette contribution. Il est particulièrement interpellant de constater que le statut autocéphale de cette Église ne l'a pas prémunie contre

d'autres Églises autocéphales pourtant présentes à la réunion qui a décidé de la tenue prochaine du concile général. Enfin et surtout, je pense aux Églises autonomes, qui ont été littéralement exclues du processus préconciliaire et, probablement, du futur concile, lors même qu'elles prenaient part régulièrement aux rencontres préparatoires, depuis l'origine, c'est-à-dire depuis des décennies.

Il faut rappeler qu'une Église autonome est, comme les patriarcats anciens et les Églises autocéphales, une communion régionale d'Églises locales, qui élisent, sans recours extérieur, les suffragants du primat, mais qui doivent obtenir la confirmation d'un patriarcat pour l'élection du primat de l'Église autonome. Hors période de vacance du siège primatial, une Église autonome ne devrait en aucune manière se distinguer d'une Église autocéphale. Pourtant, les Églises autonomes sont, depuis 2009 et non de leur propre fait, exclues du processus préconciliaire.

Paradoxalement, l'un des points qui demeurent à l'ordre du jour du concile de 2016 consiste dans la définition de l'autonomie d'une Église : peut-être observera-t-on un concile qui décide, enfin, de définir le statut des Églises autonomes, c'est-à-dire de reconnaître l'existence de ces Églises régionales, mais qui ne s'embarrasse pas de les convier elles-mêmes au concile.

Parmi les Églises absentes du concile, il faut également mentionner l'*Orthodox Church in America*, qui est en communion plénière avec toutes les Églises régionales, mais dont le statut d'autocéphalie n'est pas reconnu unanimement. Par le choix d'accorder le droit de vote uniquement aux primats des Églises patriarcales et autocéphales, cette entité ecclésiale ne sera aucunement représentée au concile de 2016, alors que, dans l'hypothèse d'une invitation au concile de tous les évêques en charge pastorale ordinaire, la quinzaine d'évêques de cette dynamique Église orthodoxe aurait été présente. Toutes les Églises orthodoxes d'Occident, d'Asie et d'Océanie se trouvent dans la même situation que l'*Orthodox Church in America*. Comme pour le cas de l'autonomie, le statut de ces Églises, prévu à l'ordre du jour du concile, sera décidé en l'absence des communautés concernées. Si certains de leurs évêques participent aux ambassades présentes au concile, ils seront simplement membres de la suite d'un primat, mais seront dépourvus du droit de vote.

des interventions extérieures diverses ; or, par définition, des interventions extérieures, qu'elles soient exercées à bon ou à mauvais escient, contreviennent à la capacité d'auto-administration d'une Église autocéphale.

Dans un fonctionnement réellement inspiré par le principe de conciliarité, un authentique concile devrait permettre à toutes les Églises concernées par les questions qui y sont débattues d'être, par le ministère de leur évêque, présentes aux délibérations. Il serait donc urgent de retrouver les Églises absentes du processus préconciliaire.

Toutefois, la première et principale préoccupation pastorale en lien avec la conciliarité consisterait dans un renouveau conciliaire à l'échelle de chaque Église locale (diocèse). Le peuple ecclésial, en effet, est le grand absent de la préparation du concile. Aucun évêque ne devrait même se mettre en chemin pour le concile avant d'avoir procédé, au sein de son Église locale, à de multiples délibérations sur les questions à l'ordre du jour du concile, menées elles aussi de manière consensuelle, pour pouvoir exprimer loyalement le sentiment réel de son Église sur les questions soumises à la délibération conciliaire. Si cette prise de conscience avait été suivie d'effet depuis le début officiel du préconcile, en 1976, il est probable que l'on aurait pu constater un grand bénéfice pastoral d'une conciliarité appliquée à l'échelle locale.

Enfin, l'esprit conciliaire mis en œuvre dans chaque Église locale ne doit pas préjuger de la réception finale et décisive du peuple ecclésial, *a posteriori*, surtout au sein des Églises qui n'auraient pas pu être présentes au concile ou celles dont la hiérarchie pastorale est très distante du reste du peuple ecclésial (par la taille des circonscriptions pastorales ou par la culture cléricale).

L'orthodoxie refusant, avec une vigueur historique, le dogme de l'infaillibilité pontificale du catholicisme romain, elle ne peut pas l'appliquer à ses propres hiérarques (que ce soit à l'un ou à plusieurs d'entre eux ou même à un collège d'évêques), mais doit professer que l'authenticité de l'enseignement ecclésial n'est la propriété de personne, excepté du Christ qui la partage avec tous les membres du corps ecclésial.

Questions ouvertes

À qui profite la situation actuelle d'exclusion de nombreuses Églises locales par les autres Églises locales ou d'indifférence à leur égard ? Pourquoi exclure les laïcs de toute réflexion préconciliaire à l'échelle de la plupart des Églises locales ? Ces questions, à elles seules, devraient amener à une reconsidération radicale de la composition du futur concile général de l'Église orthodoxe, mais aussi de son ordre du jour, de ses modalités de tenue et, bien sûr, de sa date.

La nomenclature du concile a fait l'objet de discussion par le passé : officiellement, la réunion sera le « Saint et Grand concile de l'Église orthodoxe ». Fréquemment, on se réfère aussi à ce concile en le qualifiant de « panorthodoxe ». J'ai évité d'utiliser ce terme, pourtant présent dans beaucoup de documents préparatoires officiels, car il sous-entend une conception géopolitique de l'orthodoxie qui n'est pas compatible avec l'ecclésiologie, du moins avec une ecclésiologie de communion. En effet, est considérée comme « panorthodoxe » un organe, une réunion ou une décision qui résulterait de l'addition unanime des voix de toutes les Églises orthodoxes régionales. Cependant, il n'y a pas d'accord unanime sur le nombre des Églises régionales et, même si cet accord existait, le caractère additif du concept « panorthodoxe » s'opposerait au principe d'unité ecclésiale d'une ecclésiologie de communion, fondée sur la reconnaissance réciproque des expériences de foi respectives des Églises locales. Ecclésiologiquement, pour être orthodoxe, une Église ou une décision n'a pas à être une pièce du puzzle « panorthodoxe ». L'étude de l'histoire des « Conférences panorthodoxes » permet d'appuyer encore cette réticence ecclésiologique de principe à l'égard de cette épithète dont l'ecclésiologie sous-jacente est universaliste.

Je me suis contenté d'évoquer le thème brûlant du lieu où se tiendra le concile. Cette question a été brièvement soulevée par l'un des primats, en mars 2014. La Turquie est-elle un pays qui garantisse l'expression libre des convictions des chrétiens¹⁹ ? Les pays démocratiques occidentaux ne sont-ils pas les seuls, à ce jour, à pouvoir servir de lieux d'expression libre, pour les chrétiens

19 Les primats ont décidé, en janvier 2016, de convoquer le concile en Crète et non à Istanbul. Toutefois, la question de cette localisation en engendre une autre, celle de la non-invitation de l'Église semi-autonome de Crète au concile : son primat, l'archevêque d'Héraklion, président du synode permanent régional de Crète, sera probablement membre de l'ambassade d'évêques du patriarcat de Constantinople. Cependant, comme tel, il ne disposera pas du droit de vote au concile qui aura lieu sur le territoire de sa propre Église. En revanche, pour ce qui est de la question de la liberté d'expression, la Crète fait partie d'un pays où les droits fondamentaux sont garantis ; il n'y a pas lieu de s'inquiéter de cet aspect des choses. Il n'en demeure pas moins que nombre d'évêques orthodoxes qui participeront au concile ne se montrent pas toujours vraiment libres par rapport à la ligne politique des dirigeants de leur pays de provenance. Au début du 20^e siècle, le problème de la participation conciliaire de personnes tenues par une loyauté idéologique avait été soulevée par Antoine Kartachev († 1961), alors professeur d'histoire de l'Église à l'Institut Saint-Serge de Paris. Cette question, elle non plus, n'a jamais été tranchée pendant les décennies de processus préparatoire préconciliaire.

comme pour tous les êtres humains de bonne volonté ? Notamment, comment envisager les expressions populaires à l'égard des délibérations conciliaires, lors même qu'au printemps 2013, des manifestations populaires à Istanbul se sont soldées par un bain de sang ? Que dire de pays comme l'Égypte (où siège le patriarche d'Alexandrie), la Syrie (où siège le patriarche d'Antioche), Israël et la Palestine (où siège le patriarche de Jérusalem) ou la Russie (où siège le patriarche de Moscou), pour ne citer que les premiers primats dans l'ordre des préséances ? Les pasteurs orthodoxes sont-ils prêts à dénoncer les abus dont sont victimes les êtres humains qui vivent autour d'eux ? Comment envisager une délibération conciliaire sereine sur le témoignage de l'Église dans les sociétés contemporaines, si le lieu où siège le concile est connu pour des entorses aux droits humains fondamentaux ?

Enfin, il faut ajouter une dernière remarque quant à la composition du concile, en lien avec sa visée pastorale et son rôle de témoignage au monde contemporain. La réunion de plusieurs centaines de personnes destinée à représenter l'universalité orthodoxe, si elle se borne à des personnes uniquement masculines, ordonnées à l'épiscopat et d'âge mur, pourrait être de nature à porter préjudice au crédit de la démarche conciliaire. Les dysfonctionnements séculaires avérés du ministère épiscopal devraient induire l'ouverture du concile à la participation de femmes et de jeunes.

Toutes ces questions, et bien d'autres encore, mériteraient, à mon sens d'être approfondies préalablement à l'ouverture d'un concile. Ne pas y répondre, ne pas même les prendre en considération, reviendrait à remettre leur résolution pour l'après-concile. Cela ne rendrait pas forcément les choses plus faciles à traiter. Manifestement, les plus grands artisans du concile actuel sont animés de la meilleure volonté qui soit ; en particulier, les délégués des Églises lors des conférences préconciliaires se montrent prêts à se dépenser personnellement pour aboutir à la tenue, sans nouveau délai, du concile tant attendu. Ils montrent une conscience aiguë de leur responsabilité face à l'Histoire. Pour faire en sorte que le futur concile en soit un et que l'histoire et la tradition de l'Église le reconnaisse un jour comme tel, on ne peut négliger les principes fondamentaux de l'ecclésiologie que sont la manifestation du sacerdoce royal et prophétique de tous les baptisés, ainsi que la recherche de la catholicité et de la synodalité dans le corps ecclésial, à tous les niveaux de sa vie. Laisser les principes ecclésiologiques uniquement à la théologie livresque de l'Église orthodoxe risquerait de laisser le futur concile dépourvu de toute autorité ecclésiale authentique.

Résumé

L'Église orthodoxe s'applique, depuis plusieurs décennies, à convoquer un concile général d'autorité universelle pour les chrétiens orthodoxes. Ces dernières années, la préparation du concile, dont la convocation semblait inespérée, a adopté un rythme soutenu, si bien que le patriarche œcuménique de Constantinople et la majorité des primats d'Églises orthodoxes patriarcales et autocéphales ont annoncé la tenue du concile pour le printemps 2016. Dans la précipitation à convoquer le concile pour 2016, on en oublie que la composition, l'ordre du jour, le lieu des délibérations et, surtout, la réception du concile restent des questions ouvertes. Cette contribution vise à relever quelques points épineux de la préparation du concile et à rappeler, à défaut d'une définition de l'institution conciliaire en théologie orthodoxe, les principes fondamentaux de conciliarité et de catholicité ecclésiale.

Abstract

For several decades, the Orthodox Church is trying to convoke a general Council which would bear universal authority for all Orthodox Christians. Although the convocation of the Council had become unhoped-for, the preparation of the Council has been restarted in recent years. In fact, the Ecumenical Patriarch of Constantinople together with the majority of the Primate of the Orthodox Patriarchal and Autocephalous Churches have announced the Council to be held in Spring 2016. In the rush to convene the Council in 2016, certain issues appear to be forgotten and remain open: the composition, the agenda, the venue of the meetings and above all the reception of the Council. The current contribution aims to raise some tricky issues related to the preparation of the Council and to bring to mind, in the absence of a definition of the Council in Orthodox theology, the fundamental principles of Church conciliarity and catholicity.

Les autorités ecclésiales au Liban entre mission et défis

Marie-Rose TANNOUS

Le dimanche 7 juillet 2013, une libanaise de 32 ans est décédée battue à mort par son mari¹. Cette jeune mère de cinq enfants n'est pas la première femme libanaise victime de violence domestique et évidemment ne sera pas la dernière. Le 5 février 2014, une autre jeune de 33 ans, mère de deux enfants est décédée près de douze heures après avoir été brutalement battue par son mari². Le 24 décembre 2015, l'*Orient-le jour*, premier quotidien francophone au Liban, annonce le décès d'une jeune femme de 27 ans, quatre mois après son mariage, tuée par son mari³. Et la liste s'amplifie. La discrimination entre les sexes et la situation précaire de la femme comme épouse, mère et citoyenne interpellent les activistes qui plaident pour une société civile au Liban. Ces derniers réclament la promulgation d'un droit civil commun à tous. Ils réclament, en particulier, la promulgation d'une loi civile qui garantit les droits de la femme et la protège contre la violence. Toutefois, cette loi a pris du retard à être promulguée en raison de l'incapacité du Parlement à se réunir pour l'approuver⁴. Pendant ce

1 Voir Z. ZERBÉ, « La femme libanaise, entre lois de 'Dieu' et lois des hommes », dans *L'Orient-le jour* [premier quotidien francophone au Liban], 24/02/2015, www.lorientlejour.com/article/836960/la-femme-libanaise-entre-lois-de-dieu-et-lois-des-hommes-1.html

2 Voir N. MERHI, « Manal Assi : un crime conjugal de trop ? », dans *L'Orient-le jour*, 24/02/ 2015, www.lorientlejour.com/article/853653/manal-assi-un-crime-conjugal-de-trop-.html

3 Voir www.lorientlejour.com/article/961812/quatre-mois-apres-son-mariage-elle-est-tuee-par-son-mari.html

4 Ce projet de loi figurait en tête de l'ordre du jour de la réunion des commissions parlementaires pour le 22 Juillet 2013. *Human Rights Watch* déclare que la loi sur la violence conjugale adoptée par le Parlement libanais le 1er avril 2014 représente une avancée pour les droits des femmes au Liban et pour leur sécurité. Cependant, cette loi demeure insuffisante car elle comporte des mesures de protection de la femme, assure la possibilité aux recours judiciaires disponibles, mais elle garde le risque de viol conjugal, auxquels

temps, les autorités religieuses musulmanes se sont prononcées. Elles se sont opposées à la promulgation de cette loi, car l'islam traite des droits de la femme et des relations familiales. Cependant, aucune réaction ou réponse solennelle ne se fait connaître de la part des autorités religieuses chrétiennes. Ce silence nous a poussée à réfléchir sur le rôle de l'Église au Liban. Il a aussi fait jaillir une grande question autour du pouvoir des autorités libanaises. Que porte ce silence et que révèle-t-il ? Peut-il être interprété comme une indifférence à l'égard de la situation de la femme libanaise ? Ou révèle-t-il plutôt la difficulté de se positionner par rapport aux autres autorités religieuses, d'une part, et les partisans de la société civile, d'autre part ?

Pour pouvoir répondre à ce questionnement, nous commençons, en premier lieu, par expliquer le système politique libanais et le système religieux. Dans un deuxième temps, nous ressortons les défis des chrétiens au Liban sur le terrain politique et religieux. Puis, nous analysons les actions et les réactions face à la nouvelle loi qui protège la femme contre la violence. Nous poursuivons notre travail par une réflexion sur l'agir de l'Église, les quelques initiatives prises à ce sujet, puis nous clôturons par les limites de cet agir et la suggestion de quelques autres ouvertures.

Le système politique libanais et le système religieux

Le système politique libanais, promulgué sous le mandat français et appliqué le 22 novembre 1943 date de l'indépendance du Liban, repose sur le confessionnalisme. À cette date, les musulmans ne voulaient pas le mandat français. Ils tendaient vers une unité arabe ou encore plus précisément une unité avec la Syrie⁵. L'entente entre musulmans et chrétiens finit par un renoncement à l'unité arabe de la part des musulmans, contre le renoncement des chrétiens à la réclamation d'une puissance occidentale, qui à cette époque était la France. Les Libanais s'unissent autour de cette décision, affirment la souveraineté du Liban, qui vit dans un monde arabe, tout en étant indépendant. « Le Liban est annoncé une patrie au visage arabe, qui puise dans la

plusieurs femmes sont exposées, dans l'ombre. Voir « Au Liban, un pas en avant dans la lutte contre les violences conjugales », sous la direction de l'équipe de l'Orient-le jour, www.orientlejour.com/article/824737/au-liban-un-pas-en-avant-dans-la-lutte-contre-les-violences-conjugales.html (19/04/2016) et www.hrw.org/fr/news/2014/04/03/liban-la-loi-sur-la-violence-conjugale-represente-une-avancee-mais-souffre-de (19/04/2016).

5 Voir H. PHARAON, « Où est la bonne foi d'Antan », dans C. TROUBE (dir.), *Comment te nommer, Liban ? Des libanais racontent la guerre*, coll. *Pour quoi je vis*, Paris, Cerf, 1985, p. 28.

culture occidentale ce qui est bon et utile »⁶ pour son développement et autonomie.

Sous le mandat français, la Constitution de 1926 et le traité franco-libanais de 1936 répartissent les responsabilités présidentielles et ministérielles⁷. Quant aux tâches administratives, militaires et gouvernementales, elles sont réparties sur une base égalitaire entre chrétiens et musulmans pour que l'équilibre communautaire soit respecté. Pour sortir les représentations proportionnelles des communautés, la population libanaise est recensée en fonction des confessions⁸. En conséquence, et à long terme, « [l']emprise de la religion est devenue très forte au sein de chaque groupe religieux et chaque individu au niveau de la conscience, l'éducation, la culture et la société »⁹. Le religieux institutionnel gère le statut personnel¹⁰. Ainsi, les dix-huit tribunaux religieux compétents en matière de statut personnel, et qui représentent les dix-huit confessions, s'occupent du domaine familial tel que le mariage, la séparation¹¹ et le divorce¹², la garde des enfants, l'héritage et le droit familial. Le Liban est le seul pays arabe au Moyen-Orient qui ne possède pas un code unique unifiant ses citoyens à travers leurs différentes religions et confessions, en ce qui concerne leur statut personnel¹³.

6 C. TROUBE, « Le Pacte de 1943 », dans *Comment te nommer, Liban ? op. cit.*, p. 214.

7 En 1943, fut élu le premier président maronite de la république libanaise, Béchara al-Khoury. Riad Al-Solh sunnite occupe le poste du premier ministre. Cette répartition a pour but de garantir les droits de chacune des deux religions représentées par les communautés majoritaires et de perpétuer l'entente entre chrétiens et musulmans.

8 Voir A. KANAFANI-ZAHAR, *Liban : le vivre ensemble. Hsoun 1994-2000*, Paris, Geuthner, 2004, p. 169.

9 W. HAIDAR, *La dimension religieuse dans le mariage au Liban*, Thèse de doctorat (promoteurs V. FORTIER et T. KHODARI), Montpellier 1, Faculté de droit privé et sciences criminelles, soutenue le 07-01-2011, p. 15. www.theses.fr/15150167X (23/04/2016)

10 *Ibid.*, p. 19.

11 Le mot séparation est utilisé ici dans le cadre des confessions chrétiennes qui ne reconnaissent pas le divorce.

12 Le mot divorce est utilisé ici dans le cadre des confessions chrétiennes (non-catholiques) qui reconnaissent le divorce ainsi que pour les confessions musulmanes.

13 Voir A. NACHEF et K. EL HENDI, *Le mariage civil facultatif au Liban. Le côté historique, juridique et social, un documentaire complet*, Tripoli, Liban, Institution moderne du livre, 1998, p. 15 (titre en arabe traduit par nous).

Les défis des chrétiens libanais sur le terrain politique et religieux

Les défis politiques

Le confessionnalisme garantit une participation directe des chrétiens aux affaires publiques et protège leur liberté¹⁴. En 1990, suite à l'accord de Taëf¹⁵, une réforme constitutionnelle modifie et ramène un rééquilibrage quant à la participation effective des chrétiens dans le fonctionnement de l'État¹⁶. Avant l'accord, les chrétiens détenaient 55 % des sièges parlementaires, car ils représentaient 55 % de la population. Suite à la guerre civile qui a ravagé le pays, entre 1975-1995, l'émigration et la crise économique, le rôle des chrétiens s'affaiblit et leur nombre diminue. En 2009, le Liban compte 1.9 million de chrétiens et 4 millions dans la diaspora selon l'Annuario Pontificio¹⁷. L'accord du Taëf augmente le nombre des sièges parlementaires à 128, toutefois les chrétiens continuent à avoir 55 sièges. De plus, la fonction attribuée au président de la République maronite fut largement amputée et l'essentiel du pouvoir exécutif est passé au gouvernement présidé par un sunnite¹⁸. Le renforcement de la puissance du Hezbollah parti chiite appuyée par l'Iran et la Syrie s'affirme de plus en plus sur les sunnites¹⁹ et indirectement sur les chrétiens. L'arrivée au Liban des groupes terroristes liés à El Qaïda sunnite, accentue davantage l'instabilité du pays et menace son identité²⁰. De plus, l'accroissement des menaces de l'État islamique (EI ou EIL) rend la présence des chrétiens au Liban, et tout le Moyen-Orient, de plus en plus précaire.

Les défis religieux

Suite au concile Vatican II et la déclaration *Nostra Aetate* sur la relation de l'Église avec les religions non-chrétiennes²¹, les

14 Voir A. LAURENT, *Les chrétiens d'Orient vont-ils disparaître ? Entre souffrance et espérance*, Paris, Salvator, 2008, p. 98.

15 L'accord de Taëf est un traité inter-libanais, signé le 22 octobre 1989, à Taëf en Arabie Saoudite. Il est destiné à mettre fin à la guerre civile libanaise et est une tentative de restaurer la paix à partir d'une réconciliation nationale.

16 Voir A. LAURENT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 99.

17 Voir J.-M. CADIOT, *Les chrétiens d'Orient, vitalité, souffrances, avenir*, Paris, Salvator, 2010, p. 157.

18 Voir A. LAURENT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 99.

19 *Ibid.*, p. 100.

20 *Ibid.*

21 J.-M. CADIOT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 307.

chrétiens, et plus particulièrement les catholiques, furent appelés au dialogue. Dialoguer avec les musulmans fut un nouveau langage. De nombreux chrétiens libanais avaient la certitude que les musulmans libanais ne sont pas prêts à dialoguer²². De plus, la perpétuation de la présence chrétienne au Moyen-Orient semble de plus en plus compromise. À cette époque, le Liban était le seul pays qui offre une possibilité de citoyenneté partagée à égalité avec les musulmans²³. En conséquence, malgré la réticence de certains chrétiens concernés par le dialogue, l'appel fut accepté par l'Église au Liban, surtout que le synode « Une espérance nouvelle pour le Liban »²⁴ accorde une place substantielle à la coexistence et à la collaboration entre chrétiens et musulmans. Les Chrétiens comprennent qu'ils sont appelés au dialogue et au témoignage. L'Église est appelée à rester ouverte au dialogue et à la collaboration avec les musulmans du Liban et d'autres pays arabes, dont le Liban fait partie intégrante²⁵.

Un droit civil commun à tous. Actions et réactions

Le Liban a ratifié la Charte universelle des droits de l'Homme et reconnaît que tous les êtres humains naissent libres et égaux et bénéficient des mêmes droits. Cependant, des pratiques discriminatoires sont maintenues entre les sexes. La violence contre la femme et l'enfant demeure pour de nombreux professionnels de santé, de justice et de police de l'ordre des affaires familiales privées²⁶. L'inégalité entre l'homme et la femme est abolie des lois civiles depuis 1993, toutefois, le patriarcat social conditionne l'application de ces lois. À titre d'exemple, au Liban, la loi punit les assassins, à l'exception ceux qui ont tué pour défendre leur propre dignité et leur honneur. Souvent, les victimes de ces crimes sont des femmes, mariées ou célibataires, soupçonnées d'avoir eu des relations sexuelles hors du mariage. Père, frère

22 Voir A. LAURENT, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban à la lumière du Synode spécial des évêques », dans M.-T. URVOY (dir.), *En hommage au Père Jacques Jomier*, Paris, Cerf, 2002, p. 305-320. Voir A. LAURENT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 101.

23 *Ibid.*, p. 97.

24 Voir JEAN-PAUL II, *Une espérance nouvelle pour le Liban*, 1997, 89-99.

25 *Ibid.*, 93.

26 Voir Z. ZERBÉ, « La femme libanaise », op. cit.

ou mari se charge de ‘laver’ l’honneur de la famille²⁷. Jusqu’en 1999, l’article 562 du code pénal libanais stipulait :

*Pourra bénéficier d’une excuse absolutoire quiconque, ayant surpris son conjoint, son ascendant, son descendant ou sa sœur en flagrant délit d’adultère ou de rapports sexuels illégitimes avec un tiers se sera rendu coupable sur la personne de l’un ou de l’autre de ces derniers d’homicide ou de lésion non prémédités*²⁸.

La loi ‘cautionne’ en quelque sorte ce genre de crime et les chiffres sont révélateurs. Entre 1995 et 1998, trente-six jugements sur des crimes d’honneur sont présentés aux tribunaux. Toutes les victimes sont des femmes, tous les assassins sont des hommes, autant de chrétiens que de musulmans ont bénéficié de circonstances atténuantes²⁹.

Face à cette discrimination au niveau des sexes et envers la femme, les activistes qui plaident pour une société civile au Liban réclament la promulgation de lois qui protègent la femme et ses droits. Néanmoins, Dar el Fatwa, la plus haute autorité sunnite du pays, s’est dite opposée au projet, car à son dire, cette loi risque de disloquer la famille. Les enfants musulmans verront leur mère défier l’autorité patriarcale, ce qui affaiblira l’autorité morale du père³⁰. Quant à Cheikh Naïm Qassem, du Hezbollah chiite, il reproche au texte « d’interférer dans les relations entre le mari et sa

27 Voir S. JOSEPH et S. SLYOMOVICS, *Women and Power in the Middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 6.

28 Voir www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-moyen-orient/plus-d-excuses-pour-le-crime-d-honneur-au-liban_1018330.html (24/02/2015). Voir aussi M. LATTOUF, *Women, Education, and Socialization in Modern Lebanon: 19th and 20th Centuries Social History*, Arizona, University Press of America, 2005, p. 116.

29 Voir <http://liban.viabloga.com/news/le-crime-dit-d-honneur>. Sur une initiative de Mme Laure Moghaïzel, cet article a été amendé le 10 février 1999, en guise d’hommage posthume et l’excuse absolutoire est devenue une excuse atténuante le 11 août 2011. www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-moyen-orient/plus-d-excuses-pour-le-crime-d-honneur-au-liban_1018330.html (08/07/2014). Voir P. CHRABIEH, « La cause des droits des femmes au Liban : un état des lieux ». www.lorientlejour.com/article/843862/la-cause-des-droits-des-femmes-au-liban-un-etat-des-lieux.html.

30 Voir K. SOUBEIH, « Au Liban, les femmes battues, victimes aussi du code pénal ». www.20minutes.fr/societe/770046-20110813-liban-femmes-battues-victimes-aussi-code-penal (08/07/2014).

femme »³¹. De plus, seules la charia et la loi islamique doivent être appliquées³².

Certains Libanais, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, croient que les autorités religieuses s'opposent généralement à toute disposition législative qui risque d'empiéter sur leurs pouvoirs en matière de statut personnel : mariage, divorce ou séparation, garde d'enfants, et d'autorité de l'époux sur son épouse. La loi civile à promulguer pourra assurer la protection de la femme contre la violence conjugale et juger de la séparation physique du couple. En conséquence, la législation civile ôtera le pouvoir aux communautés religieuses compétentes dans ce domaine, alors que ces dernières souhaitent garder l'appréciation des violences conjugales à leur discrétion.

L'agir de l'Église au Liban

Une posture en équilibre

Une étude faite au sujet de la violence conjugale au Liban montre que les autorités religieuses chrétiennes reconnaissent que plusieurs changements se sont produits au niveau du statut social de la femme. Cependant, les lois n'ont pas été réformées. Les hommes religieux chrétiens se réunissent pour rejeter la violence sous toutes ses formes. Ils reconnaissent aussi que la violence physique, morale et psychologique faite à la femme est à la base de la rupture du dialogue ; ce qui aboutit à l'absence de l'entente et l'harmonie dans le couple³³. Cependant, nous croyons que le silence des autorités religieuses chrétiennes est révélateur d'une certaine réalité. Ces autorités se retrouvent figées et fixées à la position des autorités musulmanes. L'Église vit un dilemme. Une tension s'installe entre ses principes et son agir. Il est évident que l'Église reconnaît son rôle dans l'édification du futur du pays, offrant entre autres, une protection à tout le tissu social dont la femme fait partie. En prenant soin des femmes, l'Église affirme sa foi en Jésus Christ et trouve sa façon de porter la paix et rendre

31 *Ibid.*

32 Informations transmises par France 24, l'actualité internationale 24h/24. <http://libaniran.blogs.france24.com/article/2011/08/12/au-liban-la-loi-contre-la-violence-conjugale-fait-debat-0> (24/04/2016).

33 R. NASR, *Les Violences Conjugales: Étude Comparative entre Liban, France et Canada*, Thèse de doctorat en psychologie, Université Lumière Lyon 2, 2009.

justice à la femme. Les chrétiens ne se sont jamais repliés dans un rôle de victimes³⁴. Ils ont toujours agi et veulent agir. Cependant, le défi est grand et le dilemme est énorme. D'une part, l'Église ne peut pas s'opposer à la décision des autorités musulmanes, d'autre part elle n'accepte pas de rester spectatrice. Elle est appelée à conjuguer dialogue et agir, éteindre le feu et non en enflammer un nouveau.

L'Église cherche à être 'sage' dans ses décisions, pesant le poids de ces dernières à court et surtout à long terme. Si l'Église appuie les activistes dans la promulgation de la loi afin de rendre à la femme ses droits et lui assurer une certaine protection, cet appui risque d'être mal interprété. Car la position de l'Église vient contredire celle des autorités musulmanes et va à l'encontre de leur décision, alors que les chrétiens doivent maintenir le dialogue et œuvrer pour son développement³⁵. Nous sommes persuadée que l'Église reconnaît sa tâche, qui ne se limite pas à pointer les blessures et les humiliations : sa tâche consiste à les traiter en annonçant la libération³⁶. Cependant, l'Église ne peut prendre parti. Le message de l'Église demeure un message d'espérance. Elle est appelée à être créatrice et humble. Dans ces conditions, son agir se manifeste dans un travail discret afin de faire parvenir son message, œuvrer en fonction et mener des changements. Dans ces conditions, nous appuyons Annie Laurent en disant : là où l'annonce explicite de son avis devient impossible, le témoignage de l'Église devient encouragé³⁷.

Quelques initiatives

En août 2013, à l'issue de longues réunions avec les leaders libanais, le cardinal Raï commence l'élaboration d'une charte nationale dans le but d'aider le Liban à sortir de la crise politique et l'élection d'un nouveau président. À partir de cette charte, le patriarche d'Antioche des Maronites a exprimé l'impossibilité pour l'Église de rester les bras croisés face à cette crise. Il réaffirme le rôle et le devoir de l'Église pour sauver le pays. Dans cette charte, le cardinal Raï évoque l'importance du rôle de la femme dans l'édification du Liban comme État. Il plaide pour le renforcement de sa contribution dans les responsabilités publiques ainsi que sa participation dans la vie politique. Il reconnaît l'importance de

34 Voir J.-M. CADIOT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 299.

35 *Ibid.*, p. 205.

36 *Ibid.*, p. 314.

37 Voir A. LAURENT, *Les chrétiens d'Orient*, op. cit., p. 111.

mettre à profit l'énergie humaine, la vitalité, l'ouverture et la sincérité de la femme dans son approche quant aux sujets sociaux, pour remédier aux problèmes du droit humanitaire, de l'éducation, de la santé et de l'environnement³⁸.

Présent à Rome, pour le synode extraordinaire sur la famille, le cardinal Raï évoque l'importance de soutenir la famille chrétienne présente au Proche-Orient³⁹. Le cardinal parle de l'importance de maintenir la famille, son identité et sa mission. Il évoque en particulier la situation des jeunes libanais qui ne trouvent pas d'avenir à cause de la grande crise socio-économique. Il souligne l'urgence de soutenir les jeunes afin de soutenir toute la famille. Dans ces deux initiatives, même si le sujet de la violence faite à la femme reste dans l'ombre, ainsi que l'appui de la promulgation d'une loi commune qui puisse la protéger, le cardinal Raï évoque certains de ces défis et les dangers qui menacent l'avenir de la famille et la femme libanaises.

De son côté, l'université Saint Joseph de Beyrouth, sous la direction des Jésuites, organise une formation sur la communication non-violente et la communication positive⁴⁰. La formation n'est pas une réponse directe ni une initiative prise par rapport à la promulgation de la loi. Néanmoins, elle vient refléter implicitement la soif des chrétiens à vivre en paix, à partir d'une communication non violente qui peut s'appliquer en particulier aux relations conjugales.

L'association *Kafa* ('assez'), non politique, non religieuse, non confessionnelle, fondée en 2005, travaille pour l'arrêt de la violence contre les femmes. Cette association reçoit en moyenne 200 femmes victimes de violence familiale ou conjugale par année⁴¹. Les responsables du centre sont en grande majorité des chrétiens/nes engagé(e)s dans l'accueil et l'accompagnement de

38 Voir B. Raï, *Charte Nationale*, Partie 4 préciser les priorités, n° 28, p. 24. Charte publiée en arabe le 9 février 2014 (la traduction est la nôtre). www.bkerkelb.org/arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=2287:-5-2-2014&catid=286:-2014&Itemid=363 (08/07/2014).

39 Le Cardinal Raï parle de la famille au Liban à la radio de Vatican. http://fr.radiovaticana.va/news/2014/02/21/le_cardinal_ra%C3%AF_nous_par_le_de_la_famille_au_liban/fr1-775370 (24/04/2016).

40 Dans le cadre des séminaires et des colloques, l'Université Saint Joseph organise une formation intitulée : Communication non-violente et communication positive (la formation et le titre sont proposés en arabe, la traduction est la nôtre). www.usj.edu.lb/fc/dipl.htm?cursus=1459 (08/07/2014).

41 Voir Z. ZERBÉ, « La femme libanaise », *op. cit.*

ces femmes. À titre d'exemple, la présidente de l'association, Zoya Rouhana, l'avocate Marie-Rose Zalzal⁴², Nabil Abdou le coordinateur de projets⁴³ et Rima Abi Nader la responsable du centre d'écoute et de *counseling*. L'équipe professionnelle représente d'une manière officieuse la présence de l'Église auprès de ces femmes opprimées et incarne son agir pastoral auprès des plus démunis. L'organisation connaît une ouverture inconditionnelle à toutes les confessions religieuses auxquelles les femmes victimes de violence peuvent appartenir, ce qui témoigne d'un accueil inconditionnel qui va au-delà de l'appartenance religieuse. Toutefois, les services gratuits, que sollicitent les femmes auprès de cette institution, ne s'offrent pas au nom de l'Église et ne se classent pas sous l'agir pastoral de l'Église. Nous nous demandons si, face aux défis politiques et religieux qui menacent le pouvoir de l'Église au Liban, cette présence indirecte et discrète des chrétiens ne serait pas représentative de l'agir de l'Église.

Limites et ouvertures de l'agir pastoral

L'Église du Liban se voit limitée dans son pouvoir ainsi que dans son agir pastoral afin d'éviter les confrontations et prévenir les irritations. Seulement, la survie des chrétiens au Liban et la perpétuation de leur présence reposent-elles uniquement sur le fait d'éviter les confrontations ? Qu'en est-il des lois qui véhiculent et prêchent des valeurs pour une société plus humanisante et accueillante ? Qu'en est-il des attitudes qui cherchent à changer le visage du monde ? Les pratiques discriminatoires envers la femme ne seront-elles pas un motif valable pour toute personne qui cherche justice et bien commun à s'éloigner de l'Église ? Pourquoi l'Église doit-elle toujours avoir une 'philosophie de retard' sur les problèmes actuels et les besoins alarmants des sociétés ?

La morale de l'Église naît quand elle refuse le silence et l'absurde, et en conséquence entre en action⁴⁴. La morale porte toujours un pari et une foi⁴⁵. Une foi qui s'oriente en faveur du sens, sens donné à la vie. La grande question éthique que l'Église doit se poser dans le cadre de son agir : Que dois-je faire ? La disparition ou la survie des chrétiens au Liban ne se limite pas à

42 Voir www.lorientlejour.com/article/852834/laffaire-roula-yacoub-nest-pas-close-affirme-kafa.html (24/02/2015).

43 Voir <http://mplbelgique.wordpress.com/2011/10/27/au-liban-lassociation-kafa-a-lecoute-des-hommes-violents/#more-13352> (24/02/2015).

44 Voir X. THÉVENOT, *Morale fondamentale. Notes de cours*, Paris, Éditions Don Bosco/Desclée de Brouwer, 2007, p. 53.

45 *Ibid.*, p. 54.

leur présence physique, mais à l'importance qu'ils accordent à leur appartenance à leur Église. Le grand risque consiste dans l'attitude actuelle de l'Église. Le grand silence face aux pratiques discriminatoires faites aux femmes ne risque-t-il pas de se tourner en une indifférence des chrétiens/nes par rapport à l'institution qui est la détentrice de la foi d'une part, et la garante de leurs droits d'autre part ? L'éccœurement face à ce silence ne peut-il pas mener à un certain rejet de l'Église comme institution, mais aussi de la religion en tant que telle⁴⁶, car « l'aspiration au bonheur s'affranchit de la religion »⁴⁷ ? Les chrétiens/nes, qui défendent la vie, risquent de rejeter tout ce qui conditionne négativement leur vécu, aliène leur dignité, leur liberté et leur initiative humaine. Le/la chrétien/ne cherche à résoudre ses problèmes par ses propres moyens et en dehors de la foi, ainsi la religion se vide de tout intérêt d'être pratiquée. Le message chrétien sur la dignité de la femme se trouve contredit par « la mentalité persistante qui considère l'être humain non comme une personne, mais comme une chose (...). La première victime d'une telle mentalité est la femme »⁴⁸. Or depuis le concile Vatican II, l'Église est fière d'avoir « magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. Mais l'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude »⁴⁹. L'Église ne peut pas être elle-même sans les femmes et sans la reconnaissance de la place qu'occupent les femmes. Les femmes lui sont indispensables⁵⁰. Lors du Synode des Évêques 2015, le rapport final au pape François dédie un paragraphe au rôle de la femme, où il suscite à valoriser davantage ses responsabilités au sein de l'Église⁵¹. L'Église ne peut être que fidèle à elle-même en appliquant ce qu'elle croit et ce qu'elle prêche.

Dieu créa la femme parce qu'il « n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2, 18). De sorte que la femme, « chair de sa chair

46 Voir G. COTTIER, « Les fondements de l'indifférence en philosophie de la religion », préface Monseigneur Paul POUPARD dans *L'indifférence religieuse*, coll. *Le point théologique*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 43.

47 *Ibid.*

48 JEAN-PAUL II, *Exhortation Apostolique Familiaris Consortio*, 1981, 24.

49 Concile Vatican II, *Message du Pape Paul VI aux femmes* (8 décembre 1965).

50 D. LE TOURNEAU, « Les droits et les devoirs fondamentaux de la femme dans l'Église », dans *Studia Canonica* 49/1-2, 2015, p. 461.

51 SYNODE DES ÉVÊQUES, *Rapport final au Pape François*, 2015, 27.

(Gn 2, 23), lui est donnée par Dieu comme un « secours »⁵², représentant ainsi le « Dieu en qui est notre secours »⁵³ (Ps 121, 2). C'est une affirmation qui montre la profonde dignité de la femme et son égalité fondamentale avec l'homme, dans un dessein d'origine divine. L'Église peuple de Dieu qui vit dans l'intersection des temps – l'origine et les fins des temps – chemine vers 'le déjà-là' tout en étant dans le 'pas encore'. L'Église reconnaît qu'à l'origine, il en était ainsi. Homme et femme sont égaux en nature, à l'intérieur de leur spécificité, et donc en droits et en devoirs. Elle reconnaît l'égalité radicale des baptisés, comme une égalité fondamentale⁵⁴. L'Exhortation apostolique, post-synodale, *Amoris laetitia*, rappelle explicitement cette égalité⁵⁵. Il en était ainsi à l'origine, il en sera ainsi à la fin des temps. L'Église aura comme mission d'opérer ce cheminement vers les fins des temps afin de bâtir des sociétés justes. « Une société est juste quand elle donne à chacun ce qui lui appartient et donc quand elle reconnaît à tous ses sujets les droits qui leur reviennent par nature ou qu'ils ont légitimement acquis »⁵⁶. La mission de l'Église est de vivre selon une spiritualité marquée par la justice⁵⁷. C'est une spiritualité qui « oriente vers une égale douceur envers chacun et chacune »⁵⁸. Une spiritualité de justice donne une priorité aux pauvres, aux visages souffrants qui ne sont autres que le visage souffrant du Christ. « Elle exulte à chaque fois qu'une amélioration se produit en matière de justice à l'égard des plus démunis »⁵⁹. Autrement, que serait la mission de l'Église en dehors de cette spiritualité ?

Nous avons porté l'attention sur la condition précaire de la femme au Liban. Cette situation interpelle, en particulier, les activistes qui cherchent à améliorer sa situation à partir de la

52 *Ibid.*, p. 447.

53 *Ibid.*

54 Voir D. LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, coll. *Gratianus*, série monographies, Montréal, Wilson & Lafleur, 2011, 2^e éd., p. 115-122.

55 FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, 2016, 13.

56 D. LE TOURNEAU, « Les droits et les devoirs », *op. cit.*, p. 457.

57 Voir A. DURAND, *Pratiquer la justice, Fondements, orientations, questions*, Paris, Cerf, 2009, p. 301.

58 *Ibid.*, p. 303.

59 *Ibid.*, p. 304.

promulgation de lois civiles qui lui garantissent ses droits et la protègent contre les multiples formes de violence. Le silence des autorités religieuses chrétiennes face à ce projet fut le sujet de notre réflexion. Nous avons reconnu les initiations prises à ce sujet et précisé leurs limites. En guise de conclusion, nous retenons que l'Église qui est « Maîtresse de vérité, se doit d'être exemplaire à tous égards »⁶⁰ particulièrement à l'égard de la femme. Ainsi, nous résumons la mission de l'Église universelle et par ailleurs celle de l'Église au Liban. Face au besoin urgent de reconnaître la femme dans sa dignité et de réclamer ses droits au nom de son humanité, l'Église voit le visage défiguré du Christ à travers toute cette souffrance et cette injustice. D'ailleurs, ce fut le souhait et l'appel du Pape François à l'Église pour qu'elle devienne plus « audacieuse, créative, fervente, cordiale et joyeuse »⁶¹. Cet appel est bien le défi de l'Église du Liban qui se voit menacée et persécutée, mais qui ne doit pas oublier qu'elle est une « Église pauvre [qui œuvre] pour les pauvres »⁶² et cherche à les défendre.

Résumé

La situation précaire de la femme comme épouse, mère et citoyenne interpelle les activistes qui plaident pour une société civile au Liban. Ces derniers réclament la promulgation de lois civiles pour protéger la femme contre la violence et garantir ses droits. Face à cette demande, il n'y a eu aucune réaction de la part des autorités religieuses chrétiennes. Ce silence soulève un questionnement chez l'auteure. Dans son article, elle porte l'attention sur les défis des chrétiens au Liban sur le terrain politique et religieux, analyse les actions et les réactions face à la promulgation de la nouvelle loi, poursuit par une réflexion sur les initiations prises à ce sujet, puis clôture en mentionnant les limites de ces initiatives et la suggestion de quelques ouvertures.

Abstract

The precarious situation of the woman as wife, mother and citizen urges activists to advocate for a civil society in Lebanon. They call for civil laws to protect women against violence and preserve their rights. This call has so far remained unanswered by the Christian religious authorities. This silence arouses questions for the author. In her article, the author highlights certain challenges with which

60 D. LE TOURNEAU, « Les droits et les devoirs », *op. cit.*, p. 480.

61 FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium* 261.

62 *Ibid.* 198.

Christians in Lebanon are faced with in the political and religious domain. Moreover, she analyzes the actions and reactions that came about in the aftermath of the promulgation of the new law, and reflects on the initiations taken in this regard. Finally, the author indicates the limitations of these initiatives and suggests a few openings.